

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
**FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES**

**Sociología y Literatura;**  
**Julio Cortázar, una fenomenología de la vida cotidiana**

**T E S I S**

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE  
LICENCIADO EN SOCIOLOGÍA

PRESENTA

**M A R T Í N L L O V E R A U R I B E**

**Dirección de tesis:** Mtro. Silverio Chávez López

Ciudad Universitaria, febrero de 2014.



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

# ÍNDICE

## INTRODUCCIÓN GENERAL / 4

### Capítulo I

#### El cientificismo moderno y la crisis del proyecto civilizatorio occidental

##### Introducción / 10

##### 1.1. Friedrich Nietzsche; la crítica antropológica al cientificismo moderno.

1.1.1 Antropomorfismo y cientificismo. / 13

1.1.2 A propósito de las leyes en la naturaleza. / 18

1.1.3 La opción estética. / 21

##### 1.2. Karl Mannheim; los orígenes del cientificismo moderno.

1.2.1. El determinismo social y la crítica sociológica al ideal cientificista de objetividad. / 24

1.2.2. Acerca de los orígenes del cientificismo moderno. / 28

1.2.3. La epistemología individualista del cientificismo moderno. / 34

1.2.4. El sociologismo de Mannheim. / 40

1.2.5. Cientificismo moderno e ideología. / 43

##### 1.3. Martin Heidegger; el cientificismo moderno y su significado civilizatorio.

1.3.1. La lógica del cientificismo moderno. / 47

1.3.2. Cientificismo y crisis civilizatoria. / 54

##### Excursus

La teoría crítica de la Escuela de Frankfurt; la añoranza de *lo completamente otro*. / 57

### Capítulo II

#### Positivismo y hermenéutica. La fenomenología de la vida cotidiana

##### Introducción / 72

##### 2.1. Las dos corrientes sociológicas principales.

2.1.1. Positivismo y sociología. / 74

2.1.2 Notas sobre la sociología de Emile Durkheim. / 84

2.1.3. Una crítica al positivismo sociológico; Edgar Morin y el problema de la objetividad del observador. / **93**

2.1.4. La tradición hermenéutica en sociología. / **101**

2.1.5. Notas sobre la sociología de Max Weber. / **106**

2.1.6. Revisión histórica de la crítica al positivismo sociológico. / **113**

2.2. Alfred Schütz y la sociología de la vida cotidiana

2.2.1. La(s) sociología(s) de la vida cotidiana; Interaccionismo simbólico, Enfoque dramaturgico, y Etnometodología. / **120**

2.2.2. Los fundamentos de la Fenomenología de la vida cotidiana: Max Weber, Henri Bergson y Edmund Husserl. / **136**

*Epílogo*. Los fantasmas de la socióloga. / **145**

### **Capítulo III**

**Julio Cortázar; hacia una fenomenología literaria de la realidad social.**

Introducción / **149**

3.1. Ciencia y arte; sociología y literatura. / **152**

3.1.1. Notas sobre la obra de cortazariana. / **161**

3.2. Literatura y realidad; la pertinencia sociológica de la obra cortazariana

3.2.1. Los conceptos fundamentales de la Fenomenología de la vida cotidiana. / **175**

3.2.2 *Continuidad de los parques*; fenomenología-literatura-vida cotidiana. / **184**

3.2.3 *Casa tomada*; la cotidianeidad y el *absurdo cortazariano*. / **193**

3.2.4 *Ahí pero dónde, cómo*; lenguaje y tipificación. / **202**

3.2.5 *Instrucciones para John Howell*; la realidad social como puesta en escena. / **210**

3.2.6 *Historias de cronopios y de famas*; tres posturas vitales. / **226**

3.3.7 *Rayuela*; la crítica y la búsqueda. / **234**

CONCLUSIONES GENERALES / **257**

Bibliografía y fuentes de consulta. / **266**

## INTRODUCCIÓN GENERAL

Este trabajo aborda una discusión que podría parecer superada, o considerarse ya resuelta, en el ámbito académico: el estatuto científico de la sociología. En buena medida nuestra intención ha sido bordear los contornos del debate en torno a la posibilidad de construir un conocimiento científico de la realidad social, y a partir de ello esbozar alguna vía otra para su estudio.

Tomada en su conjunto, la ciencia es una de las actividades humanas más significativas culturalmente, en tanto que guiada por la razón ha constituido la forma sancionada en que los occidentales “conocen” y “dominan” la realidad. Por lo que respecta a la sociología, esto nos obliga a pensar en las repercusiones que habría de tener el que desde su origen ésta se haya basado en un modelo científico dependiente de las ciencias naturales, es decir, que haya nacido como *sociología positivista*. Consecuentemente, la intención de *abrir la sociología a la literatura*, tiene tras de sí una suerte de renovación de la mirada sociológica que nos permita observar desde *otro* punto la realidad social.

En un principio intentamos dar cuenta de las raíces del científicismo moderno, que puede considerarse, por mucho, como la transformación más significativa de la humanidad, puesto que ha determinado una modificación fundamental de la manera en la que los hombres se relacionan con su entorno, con sus semejantes, y consigo mismos. En términos generales, este cambio implicó la sustitución de la idea de “comunidad” por la de “dominio”. Comenzamos abordando el problema desde una perspectiva amplia, teniendo en mente que tal vez uno de los posibles desatinos cometidos por nuestra disciplina, haya sido el olvido de la reflexión filosófica, lo cual ha derivado en una localización excesiva de los puntos de vista sociológicos.

Así, en el primer capítulo exponemos la reflexión nietzscheana respecto de los límites del conocimiento humano, relativos a la infranqueable frontera fisiológica de nuestro aparato perceptual. Nietzsche señaló enfáticamente la *imposibilidad* del conocimiento de la *verdad en sí*, lo cual impacta el ámbito sociológico clásico, es decir *positivista*, si entendemos el establecimiento de *leyes sociales* como uno de sus objetivos principales. Después de la crítica nietzscheana, no podemos menos que dudar de la pertinencia de este esquema, que deriva en la producción de un conocimiento restringido, sólo pertinente en el ámbito humano, nunca universal. De esta suerte, en contra del conocimiento científico, Nietzsche propone una suerte de acercamiento estético a la realidad, a partir del uso consciente de la capacidad humana para construir ficciones, reflexión que constituye un primer punto de apoyo para abordar la idea de un conocimiento social de tipo literario.

Por su parte, Martin Heidegger ha caracterizado la Época Moderna, atendiendo a la particularidad de la ciencia como modelo de producción de conocimiento; basado sobre todo en la segmentación arbitraria de la realidad al construirla como objeto de estudio, lo cual en términos generales quiere decir que a través del *experimento*, el científico no hace sino comprobar un conocimiento previo respecto del objeto. Para Heidegger, la ciencia en tanto fenómeno determinante de la Época

Moderna, refiere una transición fundamental de la manera en que los hombres se relacionan con el mundo, un vínculo caracterizado por la violencia, y que ha desembocado en una crisis civilizatoria.

Así pues, *La época de la imagen del mundo*, como llama Heidegger a la Modernidad, es la época del dominio del mundo, donde la razón es el medio privilegiado de enfrentarse a la naturaleza, la cual termina reduciéndose al estatus de recurso disponible para el consumo humano. Tanto Heidegger como Nietzsche, discuten la posibilidad de un conocimiento desinteresado, es decir, de la *objetividad*, postulado fundamental del *positivismo*. El intelecto surge como un recurso para la supervivencia de la especie, diría Nietzsche; su objetivo velado es el dominio de la naturaleza, ha dicho Heidegger.

Ya dentro del ámbito sociológico, Karl Mannheim enfoca el problema de la *objetividad* del conocimiento social valiéndose de las nociones *ideología* y *utopía*, dos formas concretas en las que la posición política de los individuos influye en el análisis que éstos hacen de la realidad, tendientes hacia la estabilidad y el cambio, respectivamente. Si bien, en tanto sociólogo, el autor cree posible disminuir esta determinación cuando se es consciente de ella.

Del científicismo, en tanto esquema de producción de conocimiento, podríamos discutir varias cosas, entre ellas y quizá no la menos importante, que esta forma de proceder si bien ha generado frutos literalmente exorbitantes, ha implicado también un desarrollo desbocado cuyas consecuencias hemos sido incapaces de controlar plenamente. A tal grado hemos perdido el control de la empresa científica, que en pleno siglo XXI, entre nuestras hazañas podemos contar simultáneamente la ruptura de los límites de la exploración espacial, y la amenaza de acabar con la especie humana por las más diversas vías. Esto por lo que toca a los logros y derrotas atribuibles a las *ciencias duras*, pioneras en la carrera científica y que produjeron fenómenos tan relevantes como la Revolución Industrial.

Por lo que respecta a las ciencias sociales, las *ciencias del espíritu*, tendríamos que decir que basadas de origen en aquél modelo, y permeadas fundamentalmente por un ideal análogo, han construido esquemas de análisis de tipo organicista donde la importancia de los individuos se desestima en relación con el conjunto. En consecuencia, las explicaciones producidas por este tipo de sociología —la primera sociología—, como resultado del intento positivista de separar al individuo del conjunto, carecen de significación para quienes conforman el agregado social, es decir, adolecen de un soporte vital.

El primer capítulo concluye con un *Excursus* donde hemos querido señalar no sólo la posibilidad, necesidad, de especular en torno a una forma diferente de acercarse a la realidad social, una teoría distinta, como la que en su momento representó la *Teoría Crítica* de la Escuela de Frankfurt; sino tal vez respecto de otra forma de estar e interactuar con el mundo. En todo caso, en vista de los límites ostensibles del esquema moderno de producción de conocimiento, parecería necesario imaginar otras vías para acercarse y/o aprehender la realidad.

En el segundo capítulo, exponemos los rasgos generales de *las dos tradiciones sociológicas principales*, esbozando la forma particular en que cada una de ellas opera. Planteamos así los puntos básicos de la sociología comteana, y de su más connotado sucesor: Emile Durkheim. Por otro lado,

se presentan las bases del esquema weberiano, y de sus continuadores a través de las *sociologías de la vida cotidiana*. Se trata de una caracterización sucinta motivada por una visión de conjunto, si bien somos conscientes de que existen perspectivas intermedias, surgidas precisamente como una respuesta a estas posturas radicales. La exposición pues, busca realzar la diferencia para observar mejor, y más enfáticamente la particularidad de ambas propuestas.

Apoyándonos en las consideraciones de Alvin Ward Gouldner, referimos los rasgos esenciales del esquema *positivista* en su contexto de aparición, dando cuenta de la relación estrecha que liga al modelo comteano con las características del entorno social en el que surge, lo cual nos permite decir que la sociología nace y se convierte a un tiempo en herramienta y justificación del orden social. La exposición posterior del esquema analítico de Émile Durkheim, procura completar el esbozo del *positivismo sociológico*, resaltando sobre todo la definición del objeto sociológico, basada en la *exterioridad* y la *coerción*; un modelo donde los individuos se disuelven en la determinación estructural.

Dentro de las más importantes objeciones que desde la *vertiente hermenéutica* se le han formulado a la *sociología positivista*, obedeciendo a una concepción diferente del objeto de estudio, se ubica en primer lugar la imposibilidad de excluir el elemento del significado del análisis, y por tanto la necesidad de dimensionar el papel del observador en la observación; el problema de la *objetividad*.

Por lo que se refiere a la crítica antipositivista, nos remitimos concretamente a la postura de Edgar Morin, centrada en la imposibilidad de llevar a cabo una observación objetiva, incluso en las ciencias exactas, si se toma en cuenta la noción de *relatividad* introducida por la física einsteniana. A esto se suma el hecho de que en sociología la simple pertenencia social del investigador modifica el objeto. Consecuentemente, el autor plantea la necesidad de *reformular el pensamiento sociológico*, y en este sentido propone la posibilidad de *abrir la sociología a la literatura*, es decir, aceptar que ésta es capaz de articular un discurso pertinente, de carácter cognoscitivo, respecto de la realidad social.

La segunda parte de este capítulo se dedica a exponer los rasgos distintivos de la *vertiente hermenéutica*. Intentamos dar cuenta del esquema weberiano, enfatizando en la defensa de la particularidad del objeto de las *ciencias del espíritu* respecto de las *ciencias naturales*, y por tanto en la impertinencia de continuar valiéndose de la metáfora naturalista para el estudio de la realidad social. La *sociología interpretativa* asegura que la sociedad se caracteriza principalmente por el intercambio de significados, y en su concepción, la pertenencia social del investigador es precisamente lo que hace posible la interpretación del sentido de las acciones individuales, y a partir de ello la explicación de la dinámica social.

A manera de cierre de la exposición de estas dos tradiciones sociológicas, referimos el análisis global de Fernando Castañeda respecto de la situación de crisis que caracteriza a la sociología académica; un estadio que se define por la falta de consenso respecto de lo que es, y lo que debiera ser la disciplina. Sin duda es significativo que en pleno siglo XXI, no se haya llegado a un acuerdo fuerte respecto de la empresa sociológica. Castañeda refiere los puntos fuertes de la crítica a la *sociología positivista*: la *objetividad*, el establecimiento de leyes, y sobre todo el ideal de *cientificidad* al que aquella obedecía; y aunque esta crítica ha fracturado un consenso, los diferentes

flancos desde los cuales el positivismo ha sido criticado, no han derivado en la construcción de un nuevo acuerdo. Coincidiendo fundamentalmente con la postura de Morin respecto del tipo de *cientificidad* que la sociología sería capaz de buscar, Castañeda diría que ésta tiene que ser producto de la confrontación, una *cientificidad* diferente de aquella que respondía al ideal normativo del *esquema positivista*, una *cientificidad* siempre en disputa, discutible, entendida como el fruto de una constante búsqueda.

En la última parte de este segundo capítulo esbozamos los elementos principales que se conjugan al interior de la *fenomenología de la vida cotidiana* de Alfred Schütz, en tanto deudor de la *sociología interpretativa*, lo cual nos permite entender el peso que en su modelo de análisis se otorga al funcionamiento de la conciencia en la conformación de la realidad social. Hacemos además un recuento de algunas propuestas analíticas ubicadas en la amplia etiqueta de *sociologías de la vida cotidiana*, destacando el papel predominante que todas ellas confieren al individuo, a la interacción, al lenguaje, es decir, al elemento del *significado* dentro del análisis. Buscando el contraste pretendemos mostrar que la idea de "orden social" que de ellas se desprende, es radicalmente distinta de la que es posible dentro de la concepción *positivista*, puesto que no se trata de un orden cerrado, estático, sino que se construye a partir de la interacción de los individuos, y por ende se encuentra en cambio constante. Es decir, en tanto se los concibe como sujetos creativos y no como pasivos reproductores de la cultura, se asume que los individuos son capaces de influir en el orden social.

El capítulo concluye con un *Epílogo* articulado en torno a la opinión de Edmundo O'Gorman respecto de tres objeciones fundamentales a la influencia positivista en las ciencias sociales. De entre ellas, resaltamos sobre todo la *desconfianza en la imaginación*, en tanto esta podría funcionar como un medio para *completar* la limitada capacidad del científico social (del historiador o del sociólogo), en la recopilación de datos, o en la observación. Muy cerca de la literatura, O'Gorman opina que la imaginación podría contribuir a llenar vacíos, a ordenar los datos de la investigación o armar una imagen coherente; como quien construye o inventa, una historia verosímil, un plan factible, o una mentira consistente.

En el marco de la *tradición interpretativa*, la exposición y la crítica del proyecto *positivista* nos permiten pensar en la posibilidad, necesidad, o urgencia de abrir la sociología a otras perspectivas. Siguiendo a Edgar Morin, aquí planteamos respecto de la literatura; admitir, asumir y elaborar la idea de que *la sociología es portadora de un saber sociológico*. Este es el objetivo del último capítulo, en el que ensayamos una suerte de exposición simultánea de la *Fenomenología de la vida cotidiana* de Alfred Schütz, y de algunos fragmentos de la narrativa cortazariana. Teniendo en mente una probable *fenomenología literaria de la realidad social*.

En este tercer capítulo, partiendo de una diferencia que parece irreconciliable entre ciencia y arte como posibilidades de acercamiento al mundo, hemos querido argumentar que tanto la sociología como la literatura se originan a partir de un impulso idéntico; el intento humano por explicarse la realidad. Si bien cada una lo hace desde una postura particular, con medios propios, y resultados diferentes.

Las opiniones a favor de esta similitud fundamental proceden tanto del arte como de la ciencia. El poeta, el novelista, el cuentista, asumen que el cuento, la novela, y el poema constituyen medios para aproximarse e interrogar la realidad; el resultado de esta indagación es la obra, que de alguna forma concentra ese saber. Pensamos en las opiniones de Alí Chumacero, Octavio Paz, y del mismo Julio Cortázar. Por lo que respecta a la ciencia, podemos contar a E. Morin y a la idea de *abrir la sociología a la literatura*, aprovechando su contenido sociológico; podemos considerar el señalamiento de E. O’Gorman respecto de la necesidad de incluir la imaginación en el proceso de investigación, muy cerca de la opinión de Robert Nisbet, quien ha señalado que hay en la sociología una parte creativa que la emparenta con el arte, una etapa del trabajo sociológico que no puede supeditarse al método, momento en la que la *imaginación creadora* se ejercita en la búsqueda de explicaciones, o por lo menos en la formulación de las preguntas.

Tomando como base esta posible relación, exponemos en la última parte del capítulo, de manera casi paralela los rasgos principales de la *fenomenología de la vida cotidiana* y algunos fragmentos de la narrativa cortazariana, considerando que ello podría dar cuenta del contenido sociológico de la obra literaria. Así, cada uno de los apartados al tiempo que se basa en un texto literario, intenta dar cuenta de un elemento central del esquema analítico de Schütz.

Pretendemos sostener aquí que la literatura articula un discurso pertinente respecto de la realidad social, y que además la manera en que lo hace se aproxima, toca, e incluso a veces va más allá de los alcances de algunas perspectivas sociológicas para dar cuenta de su objeto. Vislumbramos una situación tal en la que sociología y literatura, ciencia y arte, se avecinen tanto como para poder pensar la narrativa cortazariana fuera de su ámbito específico, incorporándola al campo de la sociología, creemos posible que la obra cortazariana, y que en general la literatura, es capaz, en virtud de un esfuerzo interpretativo, de correr *paralelamente* y soportar los esfuerzos de “otra” sociología.

Somos conscientes de que este planteamiento polemiza con la compartimentación de saberes que fundamenta la ciencia moderna, que en tanto búsqueda del *conocimiento verdadero* se ha diferenciado y superpuesto a todo otro tipo de explicación de la realidad. Poco a poco la ciencia se ha apropiado de un lugar exclusivo, y de no poca importancia, dentro del conjunto de las actividades humanas; ha logrado arrogarse un puesto único desde donde pretende dictaminar respecto de “la verdad”; legislar sobre la realidad anticipando el porvenir. Sobre el pedestal donde descansaban los dioses, ahora la ciencia hunde sus raíces. En torno a sí misma, a manera de justificación, ha construido métodos para arrebatarse a la naturaleza sus secretos y entregarlos a los hombres, convirtiéndolos en amos, en propietarios legales y legítimos de lo circundante.

No es fácil disputarle a esa ciencia el espacio ganado, no es tan sencillo aventurar y sostener que el arte tiene en su origen un impulso análogo hacia el conocimiento, y sin embargo nos parece, y es esto lo que quisiéramos intentar, que algún tipo de contacto es posible.

Junto al conocimiento científico coexisten, relegados, otros tipos de saberes. Existían antes y existen ahora, otros sitios desde donde el mundo pudo ser y sigue siendo observado: el mito, la religión, el sentido común, el arte... Desde la ciencia y su exacerbación científicista, se da por sentado que estas otras maneras de concebir y buscar sentido a la vida, no pueden considerarse

válidas, que son incapaces de producir “conocimiento verdadero”, porque no se basan en un método sancionado. Con todo, creemos que sería un error descartarlas en tanto productoras de sentido.

Nuestra intención es insinuar otra vía para acercarse a los problemas de la realidad social, lo que podría entenderse también como una propuesta a la construcción de la realidad social como problema. Así pues, este trabajo es un ejercicio reflexivo a través del cual, en la medida de lo posible, se busca pensar a la sociología a la luz de sus actuales problemas con la intención de vislumbrar sus límites y alcances.

Hemos de señalar que en este proyecto, que consideramos de largo alcance, el trabajo que hemos desarrollado ha consistido sobre todo en la identificación de un problema, que es a fin de cuentas su construcción, rastrearlo y señalar sus más importantes puntos de inflexión; para después señalar una alternativa posible y esbozar algún intento que podría quizá contribuir a su solución, o más modestamente, a su replanteamiento.

## Capítulo I

### El cientificismo moderno y la crisis del proyecto civilizatorio occidental

#### Introducción

El paso de la Edad Media a la Modernidad ha sido quizá el cambio más decisivo que ha experimentado la humanidad. El escenario en el que esta transformación se manifestó más enfáticamente fue la Italia de los siglos XV y XVI, no obstante, a largo plazo ha logrado afectar de alguna u otra forma, directa o indirectamente, a todo el mundo. Es precisamente su alcance posterior lo que ha determinado su carácter decisivo. En este sentido, los cambios ocurridos en todos los ámbitos de la actividad humana, desde el arte hasta la ciencia, pasando por la vida cotidiana de los individuos durante y a partir del Renacimiento, marcan un hito en el devenir de la cultura occidental.

Creemos que la importancia de esta transición radica sobre todo, en el hecho de que a partir de ella surge un nuevo tipo de hombre que habrá de relacionarse de muy distinta forma con su entorno, con sus semejantes, y consigo mismo. En esencia, lo que determina el tránsito de una época a otra es principalmente la creciente relevancia, que para las culturas europeas occidentales, adquiere la *razón* como medio de posicionarse frente a la realidad. Este desplazamiento fundamental derivó en una serie de transformaciones radicales que influirían el desarrollo posterior de la humanidad. A partir de que se hubo optado por el uso de la *razón*, fue imposible aceptar aquellas explicaciones de la realidad que se basaban en criterios divinos o míticos; el saber de la escolástica medieval sería desplazado por el conocimiento científico. Posteriormente, en la *Ilustración*, Kant iba a señalar que el uso de la *razón* les permitiría a los hombres alcanzar la mayoría de edad, tomar las riendas de su destino; confiando en la posibilidad de un *progreso* ilimitado de la especie humana.

En este contexto, la ciencia sería uno de los fenómenos distintivos de la Modernidad. Todo propósito era realizable a condición de que se empleara la metodología adecuada. Los hombres comenzaron a distanciarse de la naturaleza para colonizarla, y ésta era cada vez menos el ambiente inhóspito frente al que otrora aquellos se encontraran empequeñecidos e inermes. El conocimiento posibilitaría un control o una posesión más firme del mundo.

Toda explicación “válida” de la realidad tendría que ceñirse al marco racional, y ajustarse a este nuevo tipo de relación con la naturaleza. Se clausuraba, quizá para siempre, la posibilidad de interrogar al dios que fuere en la búsqueda de respuestas. Campeaba un optimismo desaforado en las capacidades humanas, *una fe sin límites en el pensamiento*. En este nuevo orden, los hombres se colocaban a sí mismos en el centro del mundo, y construían una *segunda naturaleza*; la cultura. La idea de Historia como constructo humano, sería posible únicamente en virtud de este cambio.

A partir de entonces, y en lo sucesivo, los hombres intentarían servirse exclusivamente de su inteligencia, buscado escapar del “servilismo” al que los sujetaban las interpretaciones míticas o

religiosas del mundo. La nota dominante era la búsqueda de explicaciones racionales, válidas a condición de ser metódicas.

Estos rasgos definía el proceder humano en su afán de conocer el mundo. Las *ciencias naturales* fueron las primeras beneficiarias de este modelo, y se pondrían a la vanguardia en la producción de conocimiento. Por su parte, las *ciencias del espíritu*, entre las que contamos a la sociología, se integrarían con cierto retraso al mundo científico, basándose en el ejemplo de aquellas, apropiándose de sus métodos y objetivos.

Una visión retrospectiva, la visión de conjunto de la que ahora somos capaces, nos permite ver que el desarrollo del proyecto moderno, iniciado con aquella transformación fundamental, ha dejado de motivar el optimismo; el colorido cuadro en el que se retrataba el *progreso* desluce ahora en tonos grises. Decimos que el proyecto moderno deriva en una crisis civilizatoria, en el sentido de que las expectativas generadas en torno a él se han contrapuesto, y el ideal del *progreso* se trueca en la potencial desaparición de la especie. La idea de que el intelecto humano era capaz de un cálculo exhaustivo, de una previsión más allá de cualquier límite, se derrumba cuando advertimos que el avance mismo del proyecto moderno conduce a un callejón sin salida o regreso aparentes.

En estos términos, partimos de la problematización del conocimiento humano y más específicamente del conocimiento científico. Para ello, metodológicamente hemos elegido como eje, las posturas que al respecto formulan Friedrich Nietzsche, Karl Mannheim y Martin Heidegger. Su presencia no obedece a una revisión exhaustiva del tema, no pretendemos decir que en estos autores se encuentran versiones definitivas del problema. Antes bien, la causa es una cierta afinidad interna con el tratamiento que se hace del mismo, toda vez que la postura que cada uno de ellos adopta, propone líneas de discusión que nos parecen sustantivas. Damos por descontado que la revisión enciclopédica del tema, e incluso un tratamiento profundo de los mismos autores, excede el interés específico de este capítulo, que es exclusivamente la elaboración de un esbozo general de la problemática, orientado a reflexionar respecto del significado cultural del conocimiento “científico”, con miras hacia su problematización desde la literatura.

Creemos que los argumentos expuestos por Nietzsche en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, podrían funcionar como una introducción pertinente al problema del conocimiento. De entre ellos, valdría rescatar el incisivo señalamiento que hace el autor respecto de las ineludibles limitantes antropológicas con las que se enfrenta el intento humano por conocer el mundo; restricciones que conducen a la producción de un conocimiento arbitrario. Nos ha interesado resaltar también la reflexión del autor en cuanto a la contraposición entre dos posturas vitales, o formas básicas y antagónicas de relacionarse con el mundo. Por un lado aquella basada en la *razón*, en el pensamiento conceptual, responsable del dominio humano sobre la naturaleza; y aquella otra derivada de una sensibilidad estética, en la que la relación hombre-naturaleza estaría definida por la idea de comunión antes que por la instrumentalidad.

Por su parte, Karl Mannheim enfoca el problema del conocimiento a partir de sus necesarias determinantes sociales. El conocimiento, dirá el autor, tiene que considerarse dentro de su contexto de aparición; es imposible abordar adecuadamente el problema del conocimiento si se deja de lado la trama de relaciones sociales dentro de las cuales surge. En Mannheim el conocimiento tiene una

utilidad práctica, concretamente de tipo político, en tanto se encuentra siempre ligado a las intenciones de cierto grupo por alcanzar o mantener el poder. En este sentido el conocimiento es siempre parcial. El autor distingue, a partir de los objetivos que cada uno presenta, dos tipos generales de pensamiento: de un lado aquél preocupado por impedir el cambio, y de otro aquél que promueve la transformación. De esta diferencia se derivan los conceptos de *ideología* y *utopía* respectivamente.

El apartado de Heidegger, con el que cierra este capítulo, se basa en el texto *La época de la imagen del mundo*, y constituye una mirada panorámica que partiendo del discurso filosófico pretende un análisis de las características definitorias de la Modernidad. El autor examina rigurosamente la manera en que procede la ciencia como fenómeno distintivo de la época. Habría que rescatar también el señalamiento del autor en torno a la importancia que tiene el hecho de la aparición del sujeto moderno. De acuerdo con Heidegger, en la Época Moderna los hombres pasan de ser individuos a sujetos; a partir de entonces todo cuanto existe toma sentido, o adquiere valor, únicamente a condición de estar referido e ellos. El mundo se concibe como un recurso disponible para el usufructo humano, se instaura una forma nueva de relacionarse con el entorno basada en el egoísmo.

Nos parece que del análisis de estos tres autores se desprenden argumentos fuertes en contra de una forma de hacer ciencia, relacionada con un proceder específico. Se trata en Nietzsche de la arbitrariedad y el engaño del conocimiento humano que tiende siempre al dominio, y de la adopción del pensamiento conceptual reduccionista en detrimento de una posible postura vital basada en la apreciación estética. En Mannheim hablamos de la necesaria parcialidad de un conocimiento que, ligado a un grupo social, opta siempre por una postura frente a la realidad. Por último, en Heidegger, a partir de la aparición del sujeto es necesario tener en cuenta, entre otras cosas, la manera en que el consumo no sustentable de la naturaleza ha derivado en una crisis civilizatoria.

Este modelo de ciencia, este proceder inconsecuente que aquí denominamos *cientificismo moderno*, ha influido sin duda en la forma que adoptaron las formulaciones clásicas de la sociología, en tanto ciencia moderna. La crítica que se hace de la ciencia en general, adquiere un sentido específico en el campo de nuestra disciplina por cuanto pone en entredicho la posibilidad de construir un conocimiento objetivo de la realidad social. En este sentido, se incluye al final del capítulo un *Excursus* en el que se contrastan dos modelos de ciencia, articulados a partir de maneras distintas de concebir la relación sujeto-objeto; aquellos que Horkheimer denominaría *teoría tradicional* y *teoría crítica*.

Cabe aclarar que la *crítica de fuentes* que aquí hacemos, tomando como ejes analíticos a Nietzsche, Mannheim y Heidegger, se nutre también de consideraciones provenientes de otros autores que contribuyen al objetivo de este apartado; el tratamiento crítico del quehacer científico moderno.

## 1.1. Friedrich Nietzsche; la crítica antropológica al cientificismo moderno.

### 1.1.1 Antropomorfismo y cientificismo.

La inclusión de la perspectiva nietzscheana en la revisión del proceso general de construcción del conocimiento, y más específicamente dentro de la consideración del conocimiento científico, obedece por un lado, a la necesidad de ahondar en la elucidación de los motivos que han dado origen a una forma de concebir el mundo y de relacionarse con él; y por otro, a la intención de dar cuenta del proceso que ha derivado en su crisis actual. El propósito de la exposición es presentar una visión de conjunto en la que posteriormente pueda ubicarse la problemática del conocimiento en el marco de las ciencias sociales, para llegar finalmente a su consideración dentro del ámbito de la sociología.

La recuperación de la propuesta de Nietzsche adquiere sentido al menos por dos razones: por el tipo de valoraciones formuladas en torno al conocimiento humano y por el esbozo de una alternativa al respecto. En el primer caso, nos parece que las consideraciones del autor contribuyen a mantener vigente el asunto del conocimiento como problema. Por otro lado, la alternativa estética, en la que cabría el aprovechamiento del espacio de libertad abierto a la imaginación, se relaciona muy de cerca con la propuesta que da sentido a este trabajo, y que tiene que ver con la eventual posibilidad de incorporar a la sociología el discurso literario, asumiendo que éste concentra un saber sociológico que podría completar las explicaciones sociológicas de la realidad.

\*

“Las cosas que tocamos y las que concebimos son tan improbables como nuestros sentidos y nuestra razón; sólo estamos *seguros* en nuestro universo verbal, manejable a placer, e ineficaz. El ser es mudo y el espíritu charlatán. Eso se llama conocer.”

M. E. Cioran, *Adiós a la filosofía*.

“En algún apartado rincón del universo centelleante, desparramado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más altanero y falaz de la «Historia Universal»: pero, a fin de cuentas, sólo un minuto.”<sup>1</sup> Con estas líneas, que podrían ser las primeras de un cuento de ciencia ficción, inicia uno de los textos más conocidos de Friedrich Nietzsche: *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, datado en 1873, pero que no se publicaría sino hasta después de 1900, ya cuando el autor había muerto. El autor enuncia literariamente una idea provocativa y fundamental: el carácter ficcional del conocimiento. Lastimoso, sombrío, caduco, estéril y arbitrario; son los adjetivos con los que Nietzsche califica de entrada al intelecto humano. Para el autor, el conocimiento es un artificio ideado por los hombres a partir de su necesidad de supervivencia.

---

<sup>1</sup> Nietzsche, Friedrich., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Valdés Luis y Orduña Teresa (trad.) Tecnos, Madrid, 1999. p. 17.

Partiendo de la idea de que el medio natural que los hombres comparten con el resto de los animales es esencialmente inhóspito, organizado con base en la lucha por el sustento, Nietzsche dirá que cada especie desarrolla ciertos mecanismos defensivos que aseguran su supervivencia. En este sentido, en un giro escandaloso para su época, el autor concibe al conocimiento humano como un medio de conservación.

Si bien, desde una perspectiva antropológica, la crítica del autor se refiere a la capacidad humana de conocer, repercute significativamente en el ámbito del conocimiento científico, y por tanto adquiere relevancia dentro de la crítica de la sociología, que como una disciplina específicamente moderna, se rige en su vertiente clásica, por los postulados de la *filosofía positivista*.

El punto de partida de la argumentación es la idea de que los hombres están inevitablemente determinados por su propio cuerpo, limitados por sus capacidades naturales para *percibir* el mundo. El contacto humano con la realidad se sustenta, y no parece plausible de otra forma, en las facultades propias de nuestro aparato perceptual; podemos ver únicamente la gama de colores que es accesible al registro del ojo humano; de los sonidos nos son audibles también sólo un número limitado; y así ocurre con el resto de los sentidos. Atendiendo a esta infranqueable frontera fisiológica dirá Nietzsche respecto de los hombres: "...su mirada se limita a deslizarse sobre la superficie de las cosas y percibe «formas», su sensación no conduce en ningún caso a la verdad, sino que se contenta con recibir estímulos, como si jugase a tantear el dorso de las cosas."<sup>2</sup>

Tomando en cuenta el confín impuesto por la disposición y el funcionamiento particular de nuestros sentidos, podemos deducir que existen de más colores, más sonidos, en fin, un número mayor de fenómenos en todos los ámbitos, y que son inaccesibles a nuestra percepción. Consecuentemente habremos de aceptar que, de la intención arbitraria de establecer la percepción humana como parámetro, surge un error fundamental, un engaño que soportado y justificado mediante la aplicación de una cierta metodología, pretende sustentar una idea de verdad que en todo caso resulta cuestionable; como cuestionable resultaría cualquier postulado que busque instituirse como verdad indiscutible.

Nietzsche se suma a la discusión de raíz kantiana, que en términos generales cuestiona la posibilidad de que el sujeto cognoscente, el ser humano, pueda conocer al objeto. Lo que aquél percibe de éste, la imagen que en su mente se forma, tiene un condicionamiento fisiológico; no hay manera de cerciorarse de que ésta corresponda punto por punto con "la verdad en si" del objeto, resulta imposible comprobar si la imagen producida mentalmente es idéntica al objeto a partir del cual se ha generado. Por otro lado, tampoco está clara la correspondencia entre la imagen mental y la expresión lingüística, el nombre asignado al objeto. En este sentido, es evidente que hay una distancia intransitable entre un momento y otro del proceso de construcción del conocimiento; entre el instante en que el objeto aparece frente al sujeto, y el momento en el que éste le impone una palabra, un sonido, a la imagen que percibe.

El asunto es que en este proceso va construyéndose paulatinamente un tipo de relación, perversa quizás, entre lo que el ser humano experimenta —u observa, según la terminología positivista—, la

---

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 19.

imagen de esta experiencia, fruto de un tipo de percepción que es solamente una entre otras tantas que existen en el mundo de los seres vivos, y la palabra con que se identifica al objeto experimentado. En razón de ello es que la compleja idea de “la verdad en sí” se vuelve discutible, dando lugar a la hipótesis de una relación “imaginaria”, “ficcional”, del ser humano con el mundo.

La imposibilidad de establecer fielmente *lo que es la realidad*, es para Nietzsche una certeza, convencido de que es impensable reproducir cabalmente la naturaleza. En un poema dedicado al arte realista, el autor declara su posición: las posibilidades del artista son reducidas; “« ¡Reproducir la Naturaleza cabalmente! » / ¡Vamos! ¡Vamos! ¿Cómo lo hace? / La reproducción cabal ella no la consiente, / Ya que es infinita y sin comienzo. / Pinta él, en fin, aquello que le *place*; / Y le place lo que *sabe* llevar al lienzo.”<sup>3</sup> En este sentido, el intento de plasmar a través de cualquier producto humano una imagen *exacta* de la realidad demuestra, o bien la soberbia que induce en los hombres la pretensión de constituirse en intérpretes autorizados del mundo, o una inocencia sin límites. La ciencia moderna se encuentra en este supuesto, por cuanto confía en que a través de la aplicación del método, le será dable conocer “la verdad en sí”, no admitiendo que se trata en todo caso de “la verdad humana”.

Nietzsche concibe la vida como confrontación; la lucha tiene una importancia notable dentro de su sistema, así se entiende que en *La Gaya Ciencia* haya escrito: “¡Toda felicidad / Sólo en la lucha se halla; / ¡Nace la amistad / En el campo de batalla; / Hermanos son los amigos / Ante la mala suerte, / Iguales ante los enemigos / Libres ante la muerte.”<sup>4</sup> La vida es supervivencia, un combate que exige de los seres vivos el empleo de ciertos mecanismos de defensa, y en donde innegablemente hay algunos mejor dotados que otros. Dentro de la pluralidad de organismos que habitan el mundo, los hombres son los peor equipados para la competencia física; empleando únicamente sus cuerpos no tendrían oportunidad de sobreponerse a la hostilidad del entorno. Así, el empleo de garras y colmillos es sustituido en los humanos, dice el autor, por el uso de la razón y el engaño, es decir, por el conocimiento que, como se ha descrito, opera a partir de ficciones. El engaño, sustento último del conocimiento, es el colmillo y la garra que asegura la conservación de la especie.

Ahora bien, podría decirse que entre las víctimas de este engaño humano se cuenta a los propios hombres, desde el momento en que ceden a la tentación de creer en la posibilidad de “la verdad”. La imposibilidad de “la verdad” se inscribe en el vanidoso cuerpo de los hombres, dice Nietzsche, la mentira está tatuada en la piel humana, el cuerpo mismo es el oscuro claustro que aísla a los hombres de su entorno.

La concepción nietzscheana de la realidad se nutre de las ideas de Heráclito de Éfeso, que vio en la vida un devenir incesante, un flujo continuo e inaprehensible. Dentro de esta naturaleza *infinita y sin comienzo*, los hombres implementan un procedimiento igualador que simplifica la realidad en grado suficiente para ser conceptualizada, clasificada. El intelecto humano no podría entenderse con un mundo en permanente movimiento, sería imposible atender a la vasta particularidad de los objetos; la comprensión humana del mundo requiere de la reducción simplificante. En estos términos, la formación del *concepto* se lleva a cabo en virtud de un procedimiento de *igualación de*

---

<sup>3</sup> Nietzsche Friedrich, *La Gaya Ciencia*, Crego Charo y Groot Ger (trad.), Ed. Fontamara, México 1996, p. 55.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 51

*lo desigual*, es decir, a partir de la observación de un cierto número de objetos que son similares, no iguales, se resaltan las características comunes y se dejan de lado otras para dar origen a un *tipo ideal*, que en sentido estricto no existe en la realidad y que representará en adelante a todos los objetos semejantes a ese modelo. Por supuesto, no cabe duda de que en este procedimiento de igualación se excluyen características que no entran en la caracterización típica del objeto, por lo que podemos decir que la percepción resultante tiene un carácter fragmentario o reduccionista. Así pues, siguiendo a Nietzsche, el pensamiento conceptual puede entenderse como un truco originario, por medio del cual se lleva a cabo un ejercicio de reducción de la realidad en el intento de volverla comprensible, accesible, controlable, susceptible de enfrentarse; son el miedo, o el odio, o la soberbia, los que originan la necesidad del pensamiento, o de la conceptualización.

Nietzsche piensa en la ciencia moderna, donde es indispensable este procedimiento, ya que en sus fundamentos sólo a partir de *la igualación de lo desigual*, de la simplificación de la realidad, puede construirse la explicación, lo que los científicos llaman el *método deductivo*. De esta forma, la descripción del fenómeno “X”, implica como hemos dicho, la *reducción* de “X” a términos comprensibles. En este marco, parece que la tarea del pensamiento científico, concebido en términos de conocimiento de la realidad, sería imposible si se considerasen exhaustivamente las particularidades de sus objetos; sin embargo resulta inevitable pensar que la divisa científica de la generalización, la formulación de categorías universales, oculta una trampa antropomórfica; la simplificación que reduce la realidad a términos humanamente comprensibles. Así, las características particulares del objeto son eliminadas en virtud de la construcción de un tipo genérico que resulta accesible al entendimiento humano, y que en este sentido deviene técnicamente manejable. Este procedimiento tiene pues un objetivo eminentemente pragmático, primordialmente utilitario, a partir del cual se configura una forma específica de relacionarse con el mundo. Una idea de conocimiento que como puede verse, resulta problemática, considerando sus implicaciones reduccionistas.

En este proceso, el lenguaje cumple un papel crucial. El hecho de “nombrar” al objeto es el primer paso hacia la formación ulterior de los conceptos, a través del procedimiento descrito de equiparación. El lenguaje se origina y adquiere sentido dentro de una comunidad lingüística, que se convierte por el mecanismo esbozado, en una *comunidad de verdad*, esto es, un grupo al interior del cual se promueve y se resguarda una cierta idea de verdad. El lenguaje, dirá Nietzsche, tiene un poder legislador que se vuelve patente en la diferenciación entre “verdad” y “mentira”.

Los hombres, dice el autor, tienen la necesidad de constituirse en comunidades, tal vez por cobardía, por miedo a la soledad, tal vez por “instinto”. A partir de ello es preciso suscribir un pacto, es necesaria la tácita firma de una tregua que proporcione estabilidad a la vida en sociedad. De esta forma, se estructura una *comunidad de verdad* y se estipulan ciertos límites asegurando la expansión del dominio humano; dado que en Nietzsche conocimiento y poder se identifican. A partir de ello se construyen y se sustentan las jerarquías, puesto que el origen del conocimiento está indisolublemente ligado a la lucha, y esta es causa —y quizá valga decir también consecuencia—, del conocimiento humano.

Podríamos señalar además, quizá excediendo la interpretación, que el hecho de nombrar fortalece la ilusión de que se posee el mundo, la entelequia del control; el lenguaje deviene el instrumento mediante el cual los hombres inician la colonización de la realidad. Saussure ha señalado en su *Curso de lingüística general* que: “El lazo que une el significante y el significado es arbitrario, o también, ya que por signo entendemos la totalidad resultante de la asociación de un significante a un significado, podemos decir más sencillamente: *el signo lingüístico es arbitrario*”<sup>5</sup>, dando cuenta también de la falta de una relación de necesidad entre el objeto y la palabra que lo designa. Nietzsche observa y critica el hecho de que la construcción humana de la realidad, basada en un percepción particular del mundo, constituye una base frágil sobre la cual se arma un edificio de conceptos que tienden a la generalización, pasando por alto las diferencias, confiando, ciegamente ya, en que lo nombrado es idéntico al nombre; pretendiendo que entre el concepto y el objeto hay una relación privilegiada, cuando no se trata sino de una forma contingente que se ha naturalizado en virtud del paso del tiempo y el olvido.

Es precisamente el paso del tiempo, origen de la costumbre y la tradición, lo que contribuye a legitimar una idea de verdad que no es sino histórica, correspondiente a una comunidad específica en un tiempo específico. Para Nietzsche existe un olvido fundamental que ha eliminado, acaso para siempre, la posibilidad de pensar el conocimiento humano como ficción, y a la idea de verdad como ilusión.

Así pues, la discusión relativa a la factibilidad de conocer “la verdad en sí”, la esencia de las cosas, es concluida de tajo: es imposible. No obstante, dado que los hombres hemos pactado “por el bien de la comunidad”, jerárquicamente estructurada, respecto de *lo útil comunitario*, sobre la conveniencia de construir un consenso en torno a fines que se pretenden comunes, y hemos erigido verdades que tienen que ver con el grupo, debemos pues preocuparnos por la verdad moral, por la verdad que es convención; la búsqueda de “la verdad en sí” carece ya de sentido.

Asegura el autor que el problema de la verdad es para los hombres un asunto consuetudinario, ligado a la costumbre, móvil.

“No sabemos todavía de dónde procede el impulso hacia la verdad, pues hasta ahora solamente hemos prestado atención al compromiso que la sociedad establece para existir, ser veraz, es decir, utilizar las metáforas usuales; por tanto, solamente hemos prestado atención, dicho en términos morales, al compromiso de mentir de acuerdo con una convención firme (...) de acuerdo con un estilo vinculante para todos.”<sup>6</sup>

El compromiso con la comunidad pone en juego, dice Nietzsche, un *movimiento moral hacia la verdad*. La verdad en sentido extramoral, es decir “la verdad en sí”, es inalcanzable, podríamos decir, atendiendo al límite impuesto por las capacidades humanas; constitucionalmente inaccesible. Habría que poseer una tercera mirada y asegurar que ese nuevo punto de vista fuese infalible para poder juzgar respecto de “la verdad”; por lo pronto, apenas podríamos decir que se posee “una verdad”, la verdad humana. Dice Nietzsche: “En realidad, ¿qué sabe el hombre de sí mismo? ¿Sería

---

<sup>5</sup> De Saussure, Ferdinand, *Curso de lingüística general*, Mauro Armijo (trad.), Ediciones Nuevomar S.A. de C.V. 3ª edición, México, 1988, pp. 104.

<sup>6</sup> Nietzsche, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, p. 25.

capaz de percibirse a sí mismo, aunque sólo fuese por una vez, como si estuviese tendido en una vitrina iluminada?”<sup>7</sup> Como si se mirase en una clase de espejo que lo reflejara desde todas las posibles perspectivas; salir de sí mismo como ocurre una que otra vez en aquellos sueños en que nos es dado vernos como personajes; no, no parece posible. La percepción y el intelecto humano se entrampan irremediabilmente en sí mismos, y todo lo que de ellos se desprende no puede extenderse más allá de sus propios límites.

Más allá de lo que parece fatalismo en el argumento del autor, podríamos rescatar, tal como él lo hace, la suficiencia creativa de los hombres, el genio mostrado en su capacidad para construir sobre nada, el sentido lúdico de la existencia, la venturosa o desventurada facultad de imponerle al mundo sus ficciones. Precisamente ponderando estos talentos Nietzsche se figura al hombre “...como poderoso genio constructor, que acierta a levantar sobre cimientos inestables y, por así decirlo, sobre agua en movimiento una catedral de conceptos infinitamente compleja.”<sup>8</sup>

### 1.1.2 A propósito de las leyes en la naturaleza.

El problema planteado por Nietzsche es esta suerte de amnesia cultural que oculta a los hombres las bases arbitrarias sobre las que construyen su conocimiento y articulan la idea de verdad. Pero no sólo eso, hay también una gran dosis de soberbia, que sumada a olvido, termina por establecer la percepción humana como parámetro.<sup>9</sup>

El contingente proceso de construcción del conocimiento humano, desde la recepción de un estímulo que será procesado cerebralmente para producir una imagen, pasando por la asignación de un nombre al objeto, y la construcción de un concepto en virtud de la igualación de casos similares, tiene por finalidad el establecimiento de una ley respecto de la manera en que se comporta el fenómeno; Asumiendo que las leyes *descubiertas*, en razón de un procedimiento científico del que se ha erradicado metodológicamente todo elemento subjetivo, tienen un carácter universal, es decir, que son válidas y vinculantes para todos los organismos vivos.

---

<sup>7</sup> *Ibíd.*, p. 19.

<sup>8</sup> *Ibíd.*, p. 27.

<sup>9</sup> En 1973 Michel Foucault dicta una serie de conferencias en las que procura indagar respecto de las relaciones que existen entre las prácticas sociales, los dominios del saber y los sujetos de conocimiento. El planteamiento del autor pasa necesariamente por la relativización del conocimiento y la idea de *verdad*. Foucault, siguiendo a Nietzsche, considera al conocimiento como *ficción*, como una *fabricación* carente de *origen*, *en absoluto inscrita en la naturaleza humana*; contra-natural. “El conocimiento no constituye el instinto más antiguo del hombre, o a la inversa, no hay en el comportamiento humano; en los apetitos, en el instinto humano, algo que se parezca a un germen del conocimiento”. Por otra parte, el autor enfatiza el hecho de que el conocimiento aparezca como el producto de la lucha, de una confrontación con el objeto que se pretende conocer. Esto es, el conocimiento parte de un distanciamiento esencial, de una diferenciación radical respecto de la naturaleza, que lo vuelve ajeno e implica que la manera de relacionarse con ella tome la forma de la imposición, de la violencia. “El conocimiento sólo puede ser una violación de las cosas a conocer y no percepción, reconocimiento, identificación de o con ellas”. De acuerdo con Foucault, esta separación tiene por finalidad última la destrucción del objeto. “Sólo hay conocimiento en la medida en que se establece entre el hombre y aquello que conoce algo así como una lucha singular, un (...) duelo”. [Foucault, Michel, Lynch Enrique (trad.), *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Barcelona 2001, 174 pp.]

Esta búsqueda de regularidades resulta del intento ordenador de algunos hombres en su afán de dominar y usar la naturaleza en provecho propio. La naturaleza por sí misma carece de toda estructura, la idea de un orden a descubrirse, es un constructo humano, por eso es imposible establecer leyes universales, tales como las que pretenden dictarse desde la falibilidad del conocimiento humano. El mundo que percibimos, y que pretendemos explicar, es el resultado fragmentario de la manera en que nuestros sentidos y nuestro cerebro funcionan. Por tanto, nada hay en el mundo que carezca de la impronta humana; todo cuanto existe en nuestro mundo, se mide a partir de nuestros parámetros. En este sentido, las leyes que son capaces de *inventar* los hombres empleando el mecanismo que sea, tendrán por definición un carácter limitado y no universal; explicarán una realidad que, como ha dicho Nietzsche, ha sido empobrecida por la *igualación de lo desigual*, y se quedarán siempre dando vueltas en su pequeño recinto.

Nietzsche rechaza la posibilidad de que la esencia de las cosas se manifieste en la realidad fenoménica. No hay, de acuerdo con el autor, una esencia que descubrir, no hay un secreto que arrancarle a la naturaleza, todo nos remite sin cesar a nosotros mismos. Respecto de la relación arbitraria que existe entre el objeto percibido, la imagen mental y el intento de dar cuenta de aquél, dice Nietzsche:

“...la misma relación de un impulso nervioso con la imagen producida no es, en sí, necesaria; pero cuando la misma imagen se ha producido millones de veces y se ha transmitido hereditariamente a través de muchas generaciones de hombres, apareciendo finalmente en toda la humanidad como consecuencia cada vez del mismo motivo, acaba por llegar a tener para el hombre el mismo significado que si fuese la única imagen necesaria, como si la relación del impulso nervioso original con la imagen producida fuese una relación estricta; del mismo modo que un sueño eternamente repetido sería percibido y juzgado como absolutamente real.”<sup>10</sup>

Es el *endurecimiento* y la *petrificación* de las metáforas lo que las hace parecer *necesarias* y *legítimas*. Nos hemos acostumbrado a pensar que percibimos la naturaleza tal cual, y que para establecer leyes universales respecto de su funcionamiento, bastan el uso de una metodología rigurosa, y el manejo de técnicas y aparatos; todos de factura humana.

El establecimiento de leyes universales pretende completar el engañoso camino iniciado allá, cuando los hombres enfrentaron, es decir, percibieron, por primera vez el mundo. A partir del proceso descrito, podemos decir que son ellos mismos quienes construyen el laberinto en el que indefectiblemente habrán de quedar atrapados, sin saberlo. Ese laberinto es el mundo, donde “la verdad” parece ser la salida; paradójicamente, cuando se cree haberla encontrado, descubierto una verdad universal, no estaremos sino en un nivel más profundo del laberinto. Aquello a lo que se le quiere llamar descubrimiento y que se pretende universalmente válido, no es más que la confirmación del dibujo humano del mundo.

Mediante este procedimiento los hombres han fabricado todo cuanto existe. Han inventado las matemáticas y las han llamado *el lenguaje universal*, estableciendo relaciones de correspondencia que sólo valen para sus creadores. Sin embargo, a poco de pensarlo caemos en cuenta de que en ninguna otra parte del universo dos más dos son cuatro, puesto que ni los números ni las relaciones

---

<sup>10</sup> Nietzsche, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, p., 30.

entre ellos que para nosotros son ya obvias, existen. La suma sería “verdadera” solamente si, en algún *otro apartado rincón del universo*, existiese algún “otro” que asegurase que dos menos dos es cero; pero en ningún caso esta relación valdría para el mundo animal ni para el mundo vegetal. El rigor matemático y la inviolabilidad de las representaciones del espacio y el tiempo, elementos ambos de los cuales se nutre la “veracidad” de las leyes de la ciencia, que las justifica y las legitima, son, por supuesto, también un producto humano, dirá Nietzsche.

“Sin embargo, esas nociones las producimos en nosotros y a partir de nosotros con la misma necesidad que la araña teje su tela; si estamos obligados a concebir todas las cosas solamente bajo esas formas, entonces no es ninguna maravilla el que, a decir verdad, sólo captemos en todas las cosas precisamente esas formas, puesto que todas ellas deben llevar consigo las leyes del número y el número es precisamente lo más asombroso de las cosas.”<sup>11</sup>

Así pues, las leyes que creemos descubrir en la naturaleza, son más imposiciones que hallazgos. De acuerdo con Nietzsche, no hay en la naturaleza un orden oculto que el incesante esfuerzo del intelecto humano descubre; lo que existe es más bien una realidad colonizada. Se transita en un santiamén el largo camino que va de la designación de los objetos a la invención de leyes. Nietzsche se pregunta:

“... ¿qué es, en suma, para nosotros una ley de la naturaleza? No nos es conocida en sí, sino solamente por sus efectos, es decir, en sus relaciones con otras leyes de la naturaleza que, a su vez, sólo nos son conocidas como sumas de relaciones. Por consiguiente, todas esas relaciones no hacen más que remitir continuamente unas a otras y nos resultan completamente incomprensibles en su esencia; en realidad sólo conocemos de ellas lo que nosotros aportamos; el tiempo, el espacio, por tanto las relaciones de sucesión y los números”<sup>12</sup>.

De esta manera, la producción de conocimiento es un camino en redondo. El engaño de descubrir los secretos de un mundo que nosotros mismos hemos creado; explicamos el mundo que somos capaces de percibir y de ello alardeamos. El conocimiento que se obtiene, la ley que se descubre, está implícita ya en la forma de proceder del intelecto humano y vale solamente para explicar el mundo que perciben los hombres. Cuando éstos interrogan a la naturaleza, saben ya más de la mitad de la respuesta, dado que son ellos mismos quienes se han encargado de construir esa naturaleza que por supuesto, no tiene ya nada de natural.

Por tanto, las preguntas y las respuestas que los hombres sean capaces de formular respecto de la naturaleza, valdrán únicamente para ellos mismos. Nietzsche lo expresa sarcásticamente:

“Si alguien esconde una cosa detrás de un matorral, a continuación la busca en ese mismo sitio y, además, la encuentra, no hay mucho de que vanagloriarse en esa búsqueda y ese descubrimiento; sin embargo, esto es lo que sucede con la búsqueda y descubrimiento de la «verdad» dentro del recinto de la razón. Si doy la definición de mamífero y a continuación, después de haber examinado un camello, declaro: «he ahí un mamífero», no cabe duda de que con ello se ha traído a la luz una nueva verdad, pero es de valor limitado; quiero decir, es antropomórfica de cabo a rabo y no contiene un solo punto que sea «verdadero en sí», real y universal, prescindiendo de los hombres.”<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup> Ibíd. p., 32.

<sup>12</sup> Ibíd. p., 31-32.

<sup>13</sup> Ibíd. p., 28.

### 1.1.3 La opción estética.

La crítica nietzscheana, fundada hace casi siglo y medio, parte de la parcialidad inevitable del conocimiento humano, y en consecuencia sugiere un uso consciente de nuestra capacidad ficcional. Esta facultad inventiva permite, de acuerdo con el autor, pensar en la construcción de un camino vital alternativo, y una relación de signo distinto con la realidad, construida sobre otras bases, alimentada por una actitud lúdica, más cercana al arte que a la ciencia; más próxima quizá al ideal humano de felicidad, regida por las ideas de “armonía” o “mímesis”, ajena al antagonismo.

De acuerdo con Nietzsche, no existe entre sujeto y objeto posibilidad alguna de encuentro, en el sentido de que aquél sea capaz de establecer algo que valga universal y atemporalmente respecto de este; lo único *probable* es una especie de conducta lúdica de frente al objeto, un andar titubeante, una aproximación de la que estaría excluida la certeza. En este sentido señala el autor: “...no hay ninguna causalidad, ninguna exactitud, ninguna expresión, sino, a lo sumo, una conducta *estética* quiero decir: un extrapolar alusivo, un traducir balbuciente a un lenguaje completamente extraño, para lo que en todo caso se necesita una esfera intermedia y una fuerza mediadora, libres ambas para poetizar e inventar.”<sup>14</sup>

La argumentación nietzscheana plantea serias dudas respecto de la posibilidad de construir una ciencia basada en los supuestos sobre los que se ha pretendido sustentar el conocimiento científico. En el fondo se encuentra la disyuntiva entre las dos actitudes vitales enunciadas por el autor: la actitud racional y la actitud estética; la del hombre que encarna el pensamiento científico y se conduce obedeciendo a la idea de cálculo, y aquél otro que se relaciona con el mundo artísticamente. Al final Nietzsche parece optar por éste último, proponiendo la búsqueda de un mecanismo alterno para acercarse a la realidad, pensando en un tipo de ciencia que considere la arbitrariedad del intelecto humano, su falibilidad; un pensamiento potenciado por el elemento lúdico.

En virtud de la radical relativización del proceso de conocimiento, creemos ver en el autor una apuesta por el juego, por la intuición, por la metáfora entendida como un instrumento de exploración de la realidad. En definitiva, Nietzsche toma partido por la ficción en tanto característica humana esencial, presente tanto en el arte como en la ciencia, con la salvedad de que en ésta última se intenta negar u oscurecer su influencia, a través de un proceder metódico enfilado hacia la consecución de “la verdad científica”.

Se trata de dos posturas vitales que, si bien parten de una característica común, la capacidad de inventar, se desarrollan de manera diferente y desembocan en formas distintas de convivir con el mundo; mientras que la postura científica aspira al cálculo, a la exactitud, y por tanto al dominio, la posición estética involucra un intento de comunión, ajeno a la pretensión universalizante que caracteriza a la ciencia, motivada por la intención oculta de controlar, de explotar el mundo, lo cual vuelve inaceptable la justificación de que la búsqueda del conocimiento no tiene otro móvil que el gusto por el conocimiento mismo, argumento que dentro del pensamiento crítico no puede

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 30.

entenderse sin el sesgo ideológico mediante el cual se pretende descargar de responsabilidad al proceder científico respecto de sus consecuencias.

A propósito de estos dos tipos de hombres: aquellos guiados por la intuición y aquellos otros que trabajan primordialmente con el intelecto, Nietzsche dirá en todo caso que los primeros suelen ser más felices o más tristes — más vivos, quizá—, que los segundos, siempre más serenos, capaces de cordura, ecuánimes, pertrechados en la racionalidad. De acuerdo con la lógica del proyecto civilizatorio moderno, podría decirse que la postura estética es censurada como opción vital, dada su relativa improductividad material, que la vuelve incompatible con un ideal de *progreso* materialmente mensurable.

La vida de los hombres, diría Nietzsche, se define por la lucha entre dos impulsos antagónicos, uno tendiente al caos y otro enfilado hacia el orden: lo “dionisiaco” y lo “apolíneo”. La manera en la que este enfrentamiento se resuelve, cargándose tal vez más hacia un lado que hacia el otro, define la vida. La tensión entre orden y caos debe solucionarse en la vida misma, resolverse sin recurrir a fórmulas que presupongan la existencia de un más allá, del tipo que sea, como la idea de Dios, que no es para el autor sino el indicio de un espíritu decadente y falto de fuerza.

No hay un más allá que explique la vida, y el sentido que se le atribuya deberá surgir dentro de sus propias fronteras. Nietzsche desdeña la metafísica y reniega también de la religión, en tanto ambas buscan en una realidad ulterior el fundamento o la causa de lo que ocurre en la vida cotidiana. La metafísica clásica, presupone de una esencia, una causa última de la vida material, como el mundo de las ideas platónico, poblado de arquetipos que sirven de modelo a unas manifestaciones terrenales imperfectas. El autor niega el carácter dual que la metafísica le atribuye a la realidad, oponiéndose a la idea de que hay una esencia que se manifiesta en los fenómenos. Esta forma de concebir la realidad da cuenta de la incapacidad humana para pensar la existencia en su desconcertante simplicidad, dado que desde la nietzscheana, la vida no es sino *una superficie que no esconde nada detrás de sí*.

Como puede verse, el autor crítica una concepción de “la verdad” que presupone la existencia de una finalidad trascendental. Por esta vía se arremete también contra el ideal moderno de *progreso*, motivado por la idea de un estadio superior hacia el cual se avanza. Nietzsche descarta radicalmente la posibilidad de construir conocimiento científico dentro del esquema clásico, no obstante, sugiere la formulación de un tipo de ciencia que se asuma lo arbitrario del conocimiento humano, su carácter de engaño, de artificio para la supervivencia, es decir, una ciencia consciente de sus fronteras, capaz de aceptar que existe un vacío en el control de la realidad, un punto ciego en la visión del mundo.

La construcción de la *Gaya Ciencia* que Nietzsche tenía en mente, debería aceptar las barreras propias del conocimiento humano. Jorge Luis Borges, desde la poesía, explora esta idea en el poema *Límites*, planteando la existencia de ciertas determinantes ineludibles; el tiempo, el espacio, la memoria. Diría Borges: “Tras el cristal ya gris la noche cesa / y del alto de libros que una trunca / sombra dilata por la vaga mesa, / alguno habrá que no leeremos nunca (...) Hay, entre todas tus memorias, una / que se ha perdido irreparablemente; / no te verán bajar a aquella fuente / ni el

blanco sol ni la amarilla luna.”<sup>15</sup> De la suma de la conciencia de tales límites y de las posibilidades abiertas por su aceptación, resulta la apuesta nietzscheana.

Ciertamente asumir tales determinantes resultaría escandaloso, vergonzante quizá, para el orgullo de unos hombres que se creen capaces de arrojar suficiente luz sobre la oscuridad del mundo como para no dejar ninguna sombra de pie; no es a nombre de ellos de quienes habla el autor cuando dice poéticamente:

“No, estamos hartos de este mal gusto, esta voluntad de verdad, de «verdad a toda costa», esta locura de adolescente en el amor a la verdad: para eso somos demasiado experimentados, demasiado serios, demasiado alegres, demasiado astutos, demasiado profundos... Ya no creemos que la verdad continúa siendo verdad si se le arranca el velo; hemos vivido lo suficiente para no creer más en eso. Hoy se nos antoja decoroso no pretender verlo todo desnudo, presenciarlo todo, entenderlo y «saberlo» todo (...) Quizá sea la verdad una mujer que tiene sus razones para no dejar ver sus razones.”<sup>16</sup>

Nietzsche desestima, por saberla inútil, esa verdad que se busca a toda costa y en este sentido esboza:

“Ese enorme entramado y andamiaje de los conceptos al que de por vida se aferra el hombre indigente para salvarse, es solamente un armazón para el intelecto liberado y un juguete para sus más audaces obras de arte y, cuando lo destruye, lo mezcla desordenadamente y lo vuelve a juntar irónicamente, uniendo lo más diverso y separando lo más afín, pone de manifiesto que no necesita de aquellos recursos de la indigencia y que ahora no se guía por conceptos, sino por intuiciones.”<sup>17</sup>

Nietzsche rescata sobre todo la actitud lúdica, más allá de la veracidad imputable a las creaciones humanas, importa la invención como juego: tomar conciencia de la facultad para poetizar, el rescate de las facultades ficcionales para acercarnos a la realidad. En este sentido, nos parece que tal vez el pensamiento científico podría valerse de la llamada *actitud estética*, volviéndose consciente de la relatividad del conocimiento y de ahí pasar a una suerte de *uso consciente de las metáforas*; considerar la dificultad —imposibilidad para Nietzsche—, de penetrar al objeto; buscar vías alternas, plantearse la utilidad de la visión artística en la ciencia.

La segunda parte de aquél primer párrafo inicial de *Sobre verdad y mentira...*, habla precisamente de estos límites:

“Tras breves respiraciones de la naturaleza el astro se heló y los animales inteligentes hubieron de perecer. Alguien podría inventar una fábula semejante pero, con todo, no habría ilustrado suficientemente cuán lastimoso, cuán sombrío y caduco, cuán estéril y arbitrario es el estado en el que se presenta el intelecto humano dentro de la naturaleza. Hubo eternidades en las que no existía; cuando de nuevo se acabe todo para él no habrá sucedido nada, puesto que para ese intelecto no hay ninguna misión ulterior que conduzca más allá de la vida humana. No es sino humano, y solamente su poseedor lo toma tan patéticamente como si en él girasen los goznes del mundo.”<sup>18</sup>

Una vez más Borges, hablando ahora respecto de *las cosas*, de los objetos, observa lo que ha dicho Nietzsche: “... ¡Cuántas cosas, / limas, umbrales, atlas, copas, clavos, / nos sirven como táticos

<sup>15</sup> Borges, Jorge Luis, Fragmento de *Límites en: “Antología Poética 1923-1977”*, Planeta-De Agostini, España 1986, p. 53.

<sup>16</sup> Nietzsche, F., *La Gaya Ciencia*, p. 37.

<sup>17</sup> Nietzsche, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, p. 36.

<sup>18</sup> *Ibíd.*, p. 17.

esclavos, / ciegas y extrañamente sigilosas! / *Durarán más allá de nuestro olvido; / no sabrán nunca que nos hemos ido.*”<sup>19</sup> El arte, a través de la literatura, llega a las mismas respuestas, o mejor dicho, se hace las mismas inquietantes preguntas, pero transitando un camino diferente.

Habría que admitir que bajo esta perspectiva, el pensamiento humano y la expresión de ese pensamiento se encuentran entrapados. Dado que aquél se construye sobre la base de una ficción, de una simplificación arbitraria, sobre las movedizas arenas de lo contingente; lo que desde el pensamiento conceptual, desde la ciencia misma, se pudiera decir sobre la ciencia conllevará un cierto menoscabo. Es decir, la crítica que hacemos aquí del conocimiento humano afecta también a la crítica misma, puesto que ésta se construye empleando el mismo dispositivo que se pretende criticar, incurriendo en un círculo vicioso, en una paradoja de la cual aparentemente es imposible escapar, se cae de manera inevitable dentro de un contorno trazado mucho tiempo atrás. En todo caso, la conciencia de esta determinante nos libera, precaria, parcialmente acaso, de su influencia.

Si pensamos la realidad como una lucha por la supervivencia, es dable pensar, en primer término, que el desarrollo del intelecto humano constituye una herramienta que ha reportado ciertos beneficios, puesto que evidentemente los hombres no han desaparecido, aunque dentro de una perspectiva más amplia, es cuestionable el tipo de relación que hemos establecido con el mundo, y que ha derivado en una situación que ahora pone en duda la continuidad de la especie. Así, considerando las evidencias actuales, podría cuestionarse el éxito de la función primigenia del intelecto humano, que en su irreflexivo desarrollo se ha ubicado a sí mismo en una precaria situación.

Si bien estas objeciones se aplican al conocimiento en un sentido general, sus consecuencias se vuelven más radicales cuando hablamos del pensamiento científico, y más aún si consideramos el caso de las ciencias sociales, al ser éstas un conocimiento de un objeto más huidizo que aquellos propios de las ciencias duras. Las dificultades se refieren, de manera general, a la posibilidad de aprehender al objeto, puesto que en este caso se tiene que considerar el elemento de significado inserto en el complejo tejido de la más simple de las relaciones sociales.

## **1.2. Karl Mannheim; los orígenes del cientificismo moderno.**

### **1.2.1. El determinismo social y la crítica sociológica al ideal cientificista de objetividad.**

El pensamiento de Karl Mannheim dentro de la sociología en general y particularmente dentro de la *sociología del conocimiento*, tiene una relevancia insoslayable. Así, la inclusión de la perspectiva del autor en una tesis que pretende revisar desde un punto de vista crítico el problema del conocimiento, y específicamente el conocimiento de lo social, nos parece necesaria. Es preciso decir que las consideraciones del autor respecto de la relación entre el conocimiento y su contexto social de aparición, dejan de lado el debate sobre la validez universal del conocimiento, tal como ha sido planteado por Nietzsche. Sin embargo, la problemática planteada por Mannheim nos

---

<sup>19</sup> Borges José Luis, Fragmento de “las cosas” en: *Antología poética 1923-1977*, Planeta –De Agostini, España 1986. p. 91. Las cursivas son nuestras.

proporciona varios elementos para continuar la caracterización del problema en el terreno específico de las relaciones sociales. Atendemos aquí sobre todo a los argumentos expuestos por el autor en *Ideología y utopía*, texto publicado en 1936.

\*

A partir de la tesis de que el conocimiento es un producto social, Mannheim se pregunta respecto de la forma en la que aquél funciona dentro de la vida pública, es decir, respecto de la articulación social del pensamiento, la manera en que se configura al interior de un grupo específico. Por otro lado, dado que para el autor el pensamiento está directamente relacionado con la vida práctica, se plantea su análisis en tanto instrumento de la acción colectiva, esto es, como la herramienta que una colectividad emplea para alcanzar ciertos fines.

Para Mannheim, la comprensión de las formas específicas que adopta el pensamiento es imposible mientras sus *orígenes sociales* permanecen ocultos, toda vez que aquél aparece siempre dentro de una *comunidad de sentido*, dentro de un grupo determinado donde las ideas adquieren el carácter de verdad por convención; aquello que Nietzsche llamaba *el movimiento moral hacia la verdad*. Mannheim rechaza la posibilidad de concebir a los individuos pensantes como entes aislados, capaces de originar a partir de sí mismos sus pensamientos. La formulación teórica del autor parte pues, de la idea de que todo conocimiento es histórico.

Desde la literatura, el *Robinson Crusoe*, de Daniel Defoe, ejemplifica esta idea: el individuo no puede entenderse nunca como una entidad aislada, incluso cuando lo esté físicamente, pues la comunidad está siempre de alguna forma dentro de él, a través de la influencia que ejerce en la formación de su pensamiento por vía de un proceso de socialización que termina por convertirlo en miembro de una colectividad.

Habrà que decir, de acuerdo con Mannheim, que la pertenencia al grupo no implica una determinación tajante: el individuo no es nunca un mero reproductor de la cultura. Entre éste y el conjunto se plantea una relación recursiva, de influencia mutua. Si bien los individuos toman significados del conjunto social al que pertenecen, en el proceso de interacción contribuyen también a la articulación de otros tantos significados. El individuo no solamente incorpora a su vida los elementos que la comunidad le ofrece, su participación en la dinámica grupal le permite aportar elementos nuevos a esa cultura, que funciona como una base preexistente. Esto es, los individuos no sólo *consumen* cultura, también la *producen*.<sup>20</sup>

No obstante, a pesar del potencial espacio de libertad en el que se mueve el individuo dentro de la comunidad, no se puede negar que en tanto miembro de esta, deberá sujetarse, en lo general, a las

---

<sup>20</sup> En este mismo sentido George Simmel concebía entre individuo y cultura una relación de intercambio, pensando en que ésta es, evidentemente, un producto humano. Esta reciprocidad le permitió a Simmel entender los fenómenos sociales valiéndose de las duplas *hacer-padecer*, y *creador-víctima*. “El *hacer tun* y el *padecer leiden* son dos aspectos de la interacción con los que se caracteriza a los individuos como creadores *Schöpfer* y como víctimas *Betroffene* de sus creaciones, como responsables de determinadas decisiones y como afectados por los resultados de tales decisiones, como creadores de formas y como víctimas de tales formas” [Beriain Josetxo, *Introducción a la obra sociológica de Georg Simmel*, en: Acta sociológica. En torno a Georg Simmel, Nueva época, Núm., 37, enero-abril de 2003, p. 23-24].

necesidades planteadas por ella. En este sentido, podría mencionarse la exposición que de la teoría freudiana hace Herbert Marcuse en *Eros y civilización*, dando cuenta del fundamento esencialmente represivo de la sociedad. De acuerdo con Marcuse (que sigue a Freud hasta cierto punto), la civilización se basa en la contención de los instintos, en la administración del placer. Esta idea puede resumirse como: la construcción de un individuo que retarda su satisfacción instintiva en favor del grupo, que enajena su individualidad para asegurar la supervivencia del conjunto. Toda vez que en términos materiales la satisfacción plena de los instintos es imposible dentro de una sociedad, dado que los recursos son limitados, la importancia del individuo se subsume dentro de la producción material de la sociedad; el trabajo priva sobre el placer.

Marcuse expone en un primer momento, la imposibilidad de las sociedades organizadas con arreglo al condicionante de la carencia (ananke), para satisfacer plenamente los instintos individuales.

“La libre gratificación de las necesidades instintivas del hombre es incompatible con la sociedad civilizada: la renuncia y el retardo de las satisfacciones son prerequisites del progreso. La felicidad [dice Marcuse, apoyándose en Freud] no es un valor cultural. La felicidad debe ser subordinada a la disciplina del trabajo como una ocupación de tiempo completo, a la disciplina de la reproducción monogámica, al sistema establecido de la ley y el orden. El metódico sacrificio de la libido es una desviación provocada rígidamente para servir a actividades y expresiones socialmente útiles, es cultura.”<sup>21</sup>

Lo importante aquí, es resaltar la idea de que la sociedad requiere formar un individuo que pueda insertarse convenientemente dentro de ella, es decir, que se vuelva un miembro funcional del grupo; que en la distribución de su tiempo priorice la satisfacción de las necesidades materiales planteadas por la colectividad antes que sus inclinaciones lúdicas; que en la elección prefiera el trabajo antes que la recreación. Importa dejar asentado el hecho de que la sociedad configura un tipo de individuo (incluso en el nivel más íntimo como es el de la *psique*), que debe mostrarse dócil a seguir y hacer suyo el proyecto grupal. En tanto que el instinto *no moldeado*, que no tendría otro fin que el de satisfacerse a sí mismo, resultaría incompatible con la vida grupal. Así pues, el individuo, constituido dentro de una comunidad, lleva siempre a cuestas, casi sin saberlo, la cultura en la que ha nacido. Podría decirse que el individuo socializado, aquél que ha pasado por un proceso educativo, a través del cual internaliza la visión del mundo que prevalece en el grupo, se comporta, quizá con algunas variaciones, de acuerdo con un estándar, como un tipo medio, interpretando el personaje de una puesta en escena, satisfaciendo así las expectativas formadas en torno suyo, y contribuyendo por este medio a la continuidad del conjunto.

Podemos decir entonces que la aparente *soledad absoluta* que rodea a *Robinson Crusoe* no es tal, antes incluso de encontrarse con *Viernes*. El horizonte que observa se ve de alguna manera delimitado por la existencia, de lo que podríamos llamar un *horizonte interno*, por la forma en que el individuo conceptualiza el mundo en virtud de la aprehensión de una cierta *mirada* propia de la cultura a la que pertenece. De alguna forma, a *Robinson* el desarrollo tecnológico cultural lo ha conducido al naufragio, y es también la cultura recibida la que habrá de darle las herramientas necesarias para la supervivencia, la que habrá de sacarlo de la isla. Respecto del mundo

---

<sup>21</sup> Marcuse Herbert, *Eros and Civilization; A Philosophical Inquiry into Freud*, Juan García Ponce, (trad.), Ed. Artemisa, México 1986.p 19.

robinsoniano dice Jaime Torres Bodet: “Del paraíso de su isla, sólo a él podía ocurrírsele hacer un fraccionamiento para turistas inexistentes. Busco ahora en vano en las páginas de Defoe, la descripción de un atardecer, o de un plenilunio, *no utilitarios*. El paisaje —en su libro— es en ocasiones un cómplice, a menudo un socio, rara vez testigo, nunca poeta...*en la choza de Robinson todo es práctico e importado*.”<sup>22</sup>

Hablamos del hombre que se ha separado de la naturaleza y no puede entrar de nuevo en contacto con ella, sino a través de su cultura, concebida como una *segunda morada*, como un espacio artificial contrapuesto con la naturaleza. La palabra clave que usa Torres Bodet es: *importado*. *Robinson* ha llevado su cultura al espacio *natural* de la isla. En la choza de *Robinson* todo es *práctico e importado*, dice Torres Bodet, todo es *humano*. Y tal vez no pueda ser de otra forma; todo pertenece a la cultura, la mirada de *Robinson*, es la del hombre que enfrenta a la naturaleza, forjando su propio destino de cara a la desventura. En términos llanos, el horizonte que observa el personaje está mediado por la mirada propia de la cultura inglesa de comienzos del siglo XVIII.

La crítica planteada por Karl Marx a las formulaciones de la economía clásica, en la cual se concebía a los hombres como productores aislados, tiene este mismo sentido. Las primeras líneas de la *Introducción general a la crítica de la economía política*, en las que se establecen los fundamentos del análisis histórico-material de la sociedad, niegan rotundamente la posibilidad de que los hombres puedan considerarse alguna vez como individuos aislados. Dice Marx: “Individuos que producen en sociedad, o sea la producción de los individuos socialmente determinada: éste es naturalmente el punto de partida. El cazador o el pescador solos y aislados, con los que comienzan Smith y Ricardo, pertenecen a las imaginaciones desprovistas de fantasía que produjeron las *robinsonadas* del siglo XVIII.”<sup>23</sup> Marx planteó claramente que el individuo está inserto en una trama social, que determina en una medida importante su vida. Desde esta perspectiva, la concepción del individuo como un ser independiente contribuía a la articulación de una teoría *a modo* que pretendía justificar teóricamente el naciente modo de producción basado en la libre competencia, construyendo un modelo en el que los individuos aparecieran natural y originariamente desvinculados de la comunidad.

Ahora bien, volviendo a Mannheim. La influencia que la sociedad ejerce sobre el individuo es de dos tipos: imponiendo una forma determinada de concebir el mundo, *una definición concreta de la realidad*; y a través de las maneras concretas de responder a cada una de las situaciones específicas, es decir, como una materialización del pensamiento. La conceptualización de la realidad que rige en el grupo se expresa pragmáticamente mediante la respuesta individual a los eventos que surgen en esa realidad. “Todo individuo se halla, pues, predeterminado, en un doble sentido, por el hecho de haberse desarrollado dentro de una sociedad: de un lado encuentra una situación establecida, y del otro halla en esa situación modos preformados de pensamiento y de conducta.”<sup>24</sup>

---

<sup>22</sup> Defoe, Daniel, *Aventuras de Robinsón Crusoe*, Fondo de Cultura Económica, México 1991, p.XIII. Las cursivas son nuestras.

<sup>23</sup> Marx, Karl, *Introducción general a la crítica de la economía política*, Murmis Miguel et. Al (trad.), Cuadernos de Pasado y Presente, Décimo segunda Edición, México 1978, p. 39. Las cursivas son nuestras.

<sup>24</sup> Mannheim, Karl, Op. cit., p. 35.

El primer contacto intelectual que los individuos establecen con el mundo, su *descubrimiento intelectual*, diría Mannheim, se articula en *la trama de la acción colectiva*, en la práctica de las acciones cotidianas; por medio de la experiencia concreta, antes que por una aproximación teórica o por un acto de contemplación. Por ello es importante considerar los modos concretos de pensamiento en relación con aquella, es decir, la manera en que se estructura el pensamiento del grupo y funciona como la expresión de una postura concreta frente a la realidad, como la manifestación de ciertos intereses grupales.<sup>25</sup>

La idea fundamental es que existe un vínculo entre la configuración del pensamiento y las acciones concretas; la intención de influir en la realidad. El autor no da cabida a la idea del conocimiento desinteresado, digamos *objetivo*, de la realidad. La discusión respecto de una verdad trascendental es desplazada por la verdad en sentido convencional —la verdad histórica o moral, en términos nietzscheanos—, la verdad como producto social. En este sentido, la verdad se define por el resultado de la lucha entre posiciones antagónicas.

### **1.2.2. Acerca de los orígenes del cientificismo moderno.**

El pensamiento moderno, es consecuencia de lo que Mannheim denomina, *el fin del monopolio de la interpretación de la realidad*, proceso que marca el término de la Edad Media europea, y refiere el momento histórico en que la iglesia pierde su estatus de intérprete único. Como consecuencia de este derrumbe de las explicaciones teológicas de la realidad, se observa una esencial transformación del pensamiento.

En su *Sociología del Renacimiento*, Alfred Von Martin reseña el proceso de cambio social experimentado en las postrimerías de la Edad Media, que repercutió en todos los ámbitos de la vida de los hombres. De acuerdo con el autor, el espíritu de una época se define por el carácter de las clases dominantes económica, cultural y políticamente. Así, el análisis está centrado en la burguesía, caracterizada por enfrentar la realidad desde una perspectiva donde las explicaciones religiosas de la realidad se substituyeron por una racionalidad secular.

El estudio de Von Martin es una interpretación detallada del cambio ocurrido en la Florencia de aquella época, tomada como *modelo típico ideal*. Para Von Martin la transformación de la manera en que los hombres se relacionaban con el mundo, tuvo como trasfondo un cambio sustancial del modelo productivo, el paso de una economía basada primordialmente en la agricultura, a una industria que iba ganando terreno progresivamente. El hasta entonces sistema conservador, ligado a la tierra como fuente principal de riquezas, fue sustituido por una forma de producción más dinámica que no encadenaba a los hombres a un espacio determinado; “El centro hacia el cual gravita la sociedad medieval es la tierra, el suelo, pero en la época del Renacimiento se desplaza el

---

<sup>25</sup> Mannheim divide estos intereses en dos grupos. Por un lado aquél por el deseo de *modificar* la realidad, y por otro, aquél preocupado por *contener el cambio*. Evidentemente cada una de estas posiciones parte de una concepción vital distinta, que se ve refleja en una definición particular de la realidad, y se traduce en acciones específicas.

centro económico, y también el social, a la ciudad. Se pasa del polo «conservador» al «liberal», pues la ciudad representa el elemento movedido y cambiante.»<sup>26</sup>

Así, de acuerdo con Von Martin, la modificación de las condiciones materiales determina el surgimiento de una forma distinta de pensar, y de *un nuevo tipo de hombre*. El individuo no acepta ya las explicaciones religiosas, desbandadas por la razón. La clase de los artesanos y los agricultores, esencialmente ligada a la tierra, es desplazada en importancia por una nueva clase apoyada en el cálculo racional dentro de sus actividades económicas. “Surge una burguesía de cuño «liberal» que se apoya en la nuevas fuerzas del dinero y de la inteligencia y rompe las tradicionales ligaduras con los estamentos, hasta entonces privilegiados, del clero y de la feudalidad.”<sup>27</sup>

El sentido de la religiosidad sufre un cambio, dado que se relaciona estrechamente con la producción y el desarrollo del individuo. La idea del paraíso, se concibe ahora como una recompensa del esfuerzo realizado, un reconocimiento por el trabajo que se verifica en la adquisición de ciertos beneficios materiales.<sup>28</sup> La prosperidad o la decadencia serían el premio o el castigo de la correcta o fallida dirección de los negocios mundanos.

“La religiosidad se convierte en un cálculo de ventajas, en una especulación con el éxito, lo mismo en el terreno económico que en el político. La situación espiritual que esto revela es que la religión ha cesado de dar a la vida un impulso propio y que ha entrado arrastrada en la nueva dirección que el hombre burgués, con un criterio primordialmente económico, ha dado a este mundo.”<sup>29</sup>

A partir de estos cambios, podría decirse que la antigua estabilidad —social, política y económica—, cedía terreno a una movilidad que comenzaba a sentirse simultáneamente en todos los ámbitos de la vida cotidiana. En este punto, Von Martin se basa en la diferenciación teórica de Mannheim respecto de la *estabilidad* y el *cambio*, en tanto considera el predominio de una u otro dentro de la dinámica social de la época. Para Von Martin, el Renacimiento europeo en tanto época histórica, está dominado sobre todo por la idea de movilidad; este periodo está definido más por los rasgos que implican cambio que por aquellos elementos que se resisten a él.

La aparición de múltiples interpretaciones de la realidad, consecuencia del decaimiento de la interpretación única detentada hasta entonces por la iglesia, determinó, de acuerdo con Mannheim,

---

<sup>26</sup> Von Martin, Alfred, *Sociología del Renacimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, Decimotercera reimpresión, 1995, p. 13.

<sup>27</sup> *Ibíd.*, p. 14.

<sup>28</sup> Max Weber analizó en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* la relación existente entre las creencias religiosas y el surgimiento del nuevo sistema de producción.

<sup>29</sup> Von Martin, Alfred, *Op. cit.*, p. 35. En *El pensamiento moderno*, Luis Villoro da cuenta de las transformaciones ocurridas durante el Renacimiento. De entre ellas podemos resaltar por un lado, la modificación del papel del hombre, que al valerse de la razón y ponerla en práctica, se convierte en creador: la cultura deviene una segunda naturaleza. Por otro, aparece la idea de la historia como expresión de la actividad humana, es decir, como resultado de la acción de los hombres. Ambos cambios se sintetizan en la idea de *función*, esto es, los hombres habrán de insertarse activamente en el orden social. El impacto que estas transformaciones tienen sobre la religiosidad se expresa en la valoración positiva que se le atribuye a la actividad mundana. [Villoro Luis, *El pensamiento moderno, filosofía del Renacimiento*, México, FCE, El Colegio Nacional, 1992.]

que el pensamiento mismo deviniera el objeto predominante de reflexión, es decir, que la atención pasara de las cosas a la consideración de las diversas posiciones que existían sobre ellas, y al intento de clarificar los motivos subyacentes de esa diversidad. En otros términos: a partir de que el monopolio religioso de la explicación de la realidad hace agua, fue dable plantear, además de todas las posibles interpretaciones respecto de la verdad, la interrogante del por qué de la existencia de esa multiplicidad.<sup>30</sup> “La religión había perdido su importancia como factor de poder, y disminuido su función como el de una lengua por todos comprendida y por todos aceptada, en la misma proporción en que fueron desplazadas las antiguas clases sociales directoras por la gran burguesía, del mismo modo que las lenguas nacionales desplazaban la herencia medieval del latín, como lenguaje único del clero.”<sup>31</sup>

El surgimiento del debate respecto de la validez de las distintas formas del pensamiento se debe, principalmente, a la intensificación de la movilidad social de la época, que contrastaba claramente con las limitadas posibilidades de cambio dentro de la estructura social anterior: “El espíritu democrático y urbano iba carcomiendo las viejas formas sociales y el orden divino «natural» y consagrado. Por eso fue necesario ordenar este mundo partiendo del individuo y darle forma, como a una obra de arte, guiados por fines que el sentido liberal y constructivo del hombre burgués establecía de por sí.”<sup>32</sup>

Se trataba sobre todo de la erosión del *orden* precedente. La idea de la existencia de un *centro* que desapareció, o que los hombres desaparecieron. El asunto es que con el extravío de ese *centro*, aquellos perdieron también su lugar dentro de la nueva configuración del mundo, y tuvieron que plantearse necesariamente la tarea de construir un orden nuevo. En *El pensamiento moderno*, Luis Villoro describe así la idea que durante la Edad Media prevalece respecto de la sociedad: “...es un edificio, donde cada persona, al ocupar su lugar, está a salvo de la novedad radical pero también de la angustia. El hombre está situado, seguro, sabe dónde está, su morada lo acompaña desde el nacimiento hasta la muerte.”<sup>33</sup> Es importante resaltar que el desplome de la estructura y la consecuente pérdida de una ubicación precisa, significaron desconcierto y angustia para los individuos. La apertura de posibilidades, el cuestionamiento de las verdades absolutas, implicaban sí la inauguración de un nuevo espacio de libertad, pero también la apertura de un quizá más amplio horizonte de incertidumbre.

Dice Villoro: “Aparece así un nuevo tipo de hombre cuyo poder no está sujeto a las regulaciones y rangos de la sociedad antigua sino que depende de la función que, de hecho, cumple en la sociedad.”<sup>34</sup> Esta pérdida del *centro* implicaba el surgimiento de un amplio espacio de libertad contrastante con la excesiva limitación anterior, el individuo tenía en sus manos la posibilidad de

---

<sup>30</sup> Estas condiciones, dirá Mannheim, sientan las bases para la futura creación de la *sociología del conocimiento*, como una disciplina encargada del estudio de las relaciones que existen entre el pensamiento y su contexto social de aparición.

<sup>31</sup> Von Martin, Alfred, Op. cit., p. 36.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>33</sup> Villoro Luis, *El pensamiento moderno, filosofía del Renacimiento*, México, Fondo de Cultura Económica-El Colegio Nacional, México 1992, p. 21.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 27-28.

forjar su propio destino. El hombre será concebido a partir de entonces como potencia, en tanto no ocupa ya un *lugar*, su destino se construirá a partir de sí mismo, y en razón de la *función* que desempeñe, del tipo de relación que logre construir con su entorno. Al respecto dice Von Martin:

“Ya no se cree en la existencia de factores irracionales que puedan estorbar deliberadamente los propios planes racionales, y así cada uno se cree capaz de dominar la «fortuna» con la propia «virtud». Esto equivale a la sublimación absoluta del libre albedrío humano (...) Ahora el pensamiento se emancipa de la dirección de la Iglesia y se orienta hacia la plena libertad humana.”<sup>35</sup>

A partir del *fin del monopolio de la interpretación religiosa del mundo*, Mannheim refiere la aparición de la *libre competencia dentro de los modos de producción intelectual* para explicar la existencia, y el enfrentamiento, entre modos divergentes de entender el mundo.

De acuerdo Mannheim, en el final de este monopolio está el germen de la posterior crisis del pensamiento moderno; fue esta la causa de que la reflexión sobre el pensamiento deviniese uno de los motivos predominantes de los debates surgidos a fines de la Edad Media. En este sentido, para el autor “La epistemología o teoría del conocimiento fue el primer producto filosófico significativo de la ruptura de la concepción unitaria del mundo con que se inició la era moderna.”<sup>36</sup> El surgimiento de múltiples explicaciones respecto del sentido del mundo, determinó que se intentase buscar una solución de carácter *científico* al problema del conocimiento, intentando restituir socialmente la ausencia de una verdad quebrantada.

La consecuente explicación del fenómeno del conocimiento ha sido enfocada históricamente tanto a partir de los objetos externos al individuo, como desde una perspectiva centrada en el sujeto. La diferencia que da cuenta del surgimiento de una u otra postura, se relaciona con el nivel de *estabilidad o cambio* presentes en una época. Mannheim postula: “En periodos en los cuales la concepción objetiva del mundo permanece más o menos firme, y en épocas que logran ofrecer un orden del mundo perceptible sin ambigüedad, existe la tendencia a fundar la existencia del sujeto humano cognoscente y de sus capacidades intelectuales en factores objetivos.”<sup>37</sup> Por el contrario, el derrumbe del orden y la explosión de la arbitrariedad incita la búsqueda en el sujeto cognoscente.

Así, mientras que en la Edad Media el problema del conocimiento fue enfocado desde una perspectiva objetiva, donde las explicaciones provenían de elementos externos al individuo, a partir del advenimiento de la crisis de la postura religiosa del pensamiento, la discusión epistemológica se desplazaría hacia el análisis del sujeto cognoscente; perspectiva que si bien se había presentado ya con anterioridad, se establece como tal en la corriente racionalista de la filosofía francesa y alemana, a partir de Descartes, Leibniz, Kant, y en la epistemología de inclinación psicológica en Hobbes, Locke, Berkeley y Hume. La historia de las ideas reconoce a Descartes como el representante más reputado de esta corriente, quien a partir del ejercicio metódico de la duda respecto a las concepciones tradicionales, y en el intento de sentar las bases del conocimiento

---

<sup>35</sup> Von Martin, Alfred, Op. Cit., p. 37.

<sup>36</sup> Mannheim, Karl, Op. Cit., p. 46.

<sup>37</sup> *Ibíd.*, p.46.

“verdadero”, fundamenta una nueva concepción del mundo, y con ello parece incluso introducir una concepción de lo humano distinta.

La relativización de las explicaciones teológicas de la realidad implicó que los hombres se vieran forzados a concebir la vida como creación. Al respecto dice Villoro: “El ojo ordena a la mano cambiar el mundo que él contempla. Así el conocimiento está ligado a la práctica, y ésta carece de sentido si no está guiada por el conocimiento.”<sup>38</sup>

Esta ruptura se puede observar tanto en la teoría como en la práctica. En el primer sentido, el cambio de perspectiva se aprecia ya en algunos pensadores anteriores a Descartes, si bien es éste quien termina por dotar de cuerpo a la nueva perspectiva, y en quien se fija convencionalmente el inicio del pensamiento científico racional. Para entender debidamente la importancia de esta modificación, en la que se fijan los cimientos del edificio moderno, sería necesario detenernos un momento a referir las ideas que sobre el alma se tenían en esta época, y que implicaron en términos generales el paso de la noción de alma como sustancia, a la noción del alma como sujeto.

De acuerdo con Luis Villoro, a partir de un resurgimiento del pensamiento antiguo (griego y romano), en los siglos XV y XVI, la cuestión de la naturaleza del alma cobró una importancia considerable en las discusiones de la época. Reseñamos, siguiendo al autor, los términos de estas polémicas que apuntaban ya en el sentido señalado. Dos de los pensadores del Renacimiento que revisa Villoro son: Marsilio Ficino y Pietro Pomponazzi a propósito de sus *Theologia platonica* y *De immortalitate animae*, respectivamente; obras en las que se trataba el asunto del alma desde una perspectiva común. El autor da cuenta de la concordancia entre las concepciones práctica y teórica de la vida: “El hombre se ve como un individuo, fuente libre de actividad, que se enfrenta a los órdenes no humanos (la naturaleza, la fortuna) los domina y los transforma a su imagen (...) esta idea tiene su paralelo en la manera de concebir el alma, y sus operaciones de conocimiento.”<sup>39</sup>

Para Ficino, dice Villoro, la idea de la inmortalidad del alma deriva de la consideración de sus funciones: “El alma es ante todo, actividad y unidad. Es un centro de actos dirigidos a todo.”<sup>40</sup> En esta perspectiva la naturaleza depende del alma, aquella es el ámbito en el que ésta adquiere sentido. Podemos pensar gráficamente esta idea como un haz de luces dirigido del alma al mundo, en la actividad espiritual éste se conjuga a través del conocimiento, que tiene una función vinculatoria. Para Ficino “El alma es inmortal porque es una actividad tendida hacia el todo, vínculo universal que trasciende cualquier objeto limitado.”<sup>41</sup> Señala Villoro: “El alma no está sujeta a un límite determinado, vínculo de todo, tiende a constituirse en sentido y razón de todo. Convertir el mundo en racional, la voluntad en universal: ¿No será éste un doble anhelo de la modernidad?”<sup>42</sup> En este sentido, cabría decir que a partir de la nueva concepción del alma comienza a fraguarse en términos

---

<sup>38</sup> Villoro, Luis, Op. Cit., p. 51.

<sup>39</sup> *Ibíd.*, p. 68.

<sup>40</sup> *Ibíd.*, p. 71.

<sup>41</sup> *Ibíd.*, p. 73.

<sup>42</sup> *Ibíd.*, p. 74.

teóricos, lo que podríamos denominar el afán racionalista colonizador, el intento humano por conquistar el mundo.

Por otro lado, dirá Villoro, en Pomponazzi el alma es un “...punto unitario, presente en todo acto de conocimiento, por el que todos los objetos de conocimiento, tanto sensibles como inteligibles, quedan vinculados.”<sup>43</sup> El alma comienza a verse como unidad, como un *yo unitario*, pero no ya desde el exterior, sino desde *el mismo río de la conciencia*. El alma contemplándose en un espejo, convirtiéndose en objeto de reflexión de sí misma. Para Pomponazzi el alma depende de los objetos externos a ella únicamente como *objetos de operación* a los cuales se refiere, pero no en tanto sujeto. Es decir, el mundo externo es el material sobre el cual el alma ejerce la función del pensamiento, pero no necesita de aquél para ser.

Tommaso Campanella aportaría un nuevo elemento a la discusión. Para Campanella, dice Villoro, existen dos tipos de conocimiento: uno que es fruto de un *estímulo externo (ad-ditum)* y otro que es producto de la *reflexión (ab-ditum)*; y es necesario que el alma sea capaz de tomarse a sí misma como objeto de reflexión (*ab-ditum*), para que posteriormente pueda ser influenciada por cualquier estímulo externo (*ad-ditum*); en otras palabras, para que el alma pueda conocer cualquier otro objeto es indispensable que primero se haya tomado a sí misma como objeto de conocimiento. A partir de ello y desde entonces, la posibilidad de conocer el mundo se fundamentaría en la facultad reflexiva del alma, y con ello la *razón* se instituiría como el camino único para llegar al conocimiento del mundo.

Campanella ha llegado, antes que Descartes, a la conclusión de que es imposible ser sin pensar, y en este sentido, ha cifrado la certeza de la existencia en el pensamiento. Villoro puntualiza:

“El autoconocimiento es, piensa Campanella, distintivo del hombre. En efecto, ninguna otra creatura tiene el poder de volver sobre sí y conocerse a sí misma. Si esto es así, el modo de ser del hombre es esencialmente distinto del modo de ser de las otras sustancias incapaces de autorreflexión, porque toda sustancia es objeto para otro, *sólo el hombre puede ser objeto para sí mismo. El hombre tiene pues la característica fundamental de ser sujeto puro frente a todo objeto, incluso frente a sí mismo. Ninguna otra cosa puede ser sujeto puro.*”<sup>44</sup>

Incluso antes que Campanella, dice Villoro, Charles Boullès había ya abordado la cuestión del alma en términos similares. Para Boullès, toda evolución orgánica consiste en un paso de la inconsciencia a la conciencia, escala en la que los hombres resultan ser la especie más evolucionada, puesto que son “exclusivamente” éstos quienes poseen una conciencia capaz de tomarse a sí misma por objeto. Refiriéndose a este señalamiento de Boullès dirá Villoro: “...se expresa con fuerza, por primera vez (...) en la historia de la filosofía, la oposición entre un modo de ser, el de las cosas, sustancial pero sin ninguna capacidad de conciencia, y otro modo de ser que carece del carácter limitado de una sustancia y que en cambio tiene la capacidad de conocerlo todo.”<sup>45</sup> Así, se edifican las bases de un nuevo vínculo con el mundo: los hombres que se dirigen a éste, lo hacen su objeto, y en tanto

---

<sup>43</sup> *Ibíd.*, p.74-75.

<sup>44</sup> *Ibíd.*, p. 77-78. Las cursivas son nuestras.

<sup>45</sup> *Ibíd.*, p. 79.

sujetos puros, no son objeto de nada. Villoro resume: “Ya no se concibe el alma desde el todo del ente que la contiene, sino el todo del ente desde el alma que lo contempla.”<sup>46</sup>

Esto en cuanto a la visión teórica; por el lado de la práctica, la modificación de la perspectiva se manifiesta en la expansión del ideal de vida burgués, aquél que basado en la idea de un desarrollo pleno de las capacidades del individuo, la competencia y la movilidad, contrasta con la estabilidad anterior de la vida ligada al campo. El espíritu empresarial vendría a dar una forma nueva a la vida de los individuos. “En la Edad Media monopolizaba el poder quien fuera dueño de la tierra; por lo tanto, el señor feudal; pero ahora, quien supiera aprovechar el dinero y el tiempo, sería señor y dueño de todas las cosas. Estos son los instrumentos nuevos del poderío burgués: dinero y tiempo, ambos fenómenos de movimiento.”<sup>47</sup>

### **1.2.3. La epistemología individualista del cientificismo moderno.**

Asumiendo que el conocimiento se basa en la facultad del alma para volver sobre sí misma, quizá podría pensarse que en el análisis el individuo es más fácilmente asequible que el objeto; lo cierto es que si no consideramos más que el nivel individual, psicológico, de la génesis del conocimiento, la explicación que obtendremos será en gran medida incompleta. La totalidad de la vida no puede comprenderse si se atiende únicamente al limitado nivel del sujeto, por cuanto éste no es un ser aislado, dado que incluso en el que pareciera ser el nivel más íntimo, más personal, el psicológico, la comunidad tiene una influencia que no puede soslayarse.

La vuelta hacia el individuo abrigaba la esperanza de comprender desde otra perspectiva, y encontrar alguna certeza respecto del valor de verdad del conocimiento humano. Sin embargo, la vía del sujeto, la validez social del conocimiento centrada en el individuo, presenta el problema de que dicha validez depende de las capacidades fisiológicas y de los juicios subjetivos; ambos poco fiables en lo general y más aún tratándose del estudio de la conducta humana individual y grupal.<sup>48</sup>

Considerando el problema exclusivamente desde el punto de vista psicológico, ponderamos el peso de la percepción en tanto fundamento del conocimiento, aunado a su papel como mecanismo general de adaptación de los individuos. La percepción opera, por supuesto, en virtud de los medios de que dispone el organismo para captar los estímulos externos, procesarlos y elaborar respuestas. Esto querrá decir que percepciones diferentes, construyen mundos distintos y por tanto formas diferentes de adaptación. A partir de su percepción particular, el individuo traza una suerte de mapa de la realidad y actúa con relación a él. El problema, como hemos visto en Nietzsche, es que desde la particular percepción humana, es imposible decir algo que valga universalmente respecto del proceso de conocimiento. No obstante la evidente arbitrariedad que ello implica, el cientificismo moderno ha querido imponer el tipo de conocimiento generado a partir de la percepción humana,

---

<sup>46</sup> *Ibíd.*, p. 82.

<sup>47</sup> Von Martin, Alfred, *Op. Cit.*, p. 32.

<sup>48</sup> Hemos referido en el apartado anterior el tratamiento que de este complejo proceso hace Friedrich Nietzsche, desde el primer contacto con el objeto hasta la formación de los conceptos.

como el rasero para medir cualquier otro tipo de conocimiento, intentando universalizar la perspectiva humana dentro de la naturaleza.

Por otro lado, se debe tener en cuenta que cuando los hombres se proponen analizar su propio pensamiento, se ven indiscutiblemente ligados a su propia percepción, y por tanto, impedidos para llevar a cabo una evaluación objetiva. Es decir, en tanto no pueden enfrentarse al mundo sino a través de su percepción fisiológicamente determinada, son incapaces de examinar imparcialmente sus observaciones. En este sentido, para la epistemología individualista, sería necesario contar con una visión externa capaz de ir más allá de la percepción humana. El asunto es que el pensamiento humano se piensa desde el pensamiento mismo, y parece prácticamente imposible salir de este círculo vicioso. El pensamiento humano se encierra dentro de lo humano, y los resultados de la reflexión no pueden trascender ese límite, por tanto, sería necesario aceptar que la verdad que producimos, con base en los procedimientos que sean, tendrá necesariamente nuestro sello y habrá de ser una verdad necesariamente limitada.

Podemos decir que el método empírico instituido por el *cientificismo moderno*, aquél que "...parte de los sentidos y los hechos particulares y se eleva en un ascenso gradual e ininterrumpido hasta llegar, en último término, a los axiomas más generales"<sup>49</sup>, intentaría fallidamente, como se ha visto, ser una respuesta a las construcciones filosóficas de gran alcance.

De acuerdo con Mannheim, dentro de las perspectivas centradas en el análisis del proceso de conocimiento en el sujeto, hubo una que se orientó hacia la formalización de los fenómenos psíquicos, valiéndose de conceptos genéricos referidos a la mecánica.

"El propósito, en este caso, no consistía en captar con toda la precisión posible el contenido interno de las experiencias, en la forma en que coexisten en el individuo y colaboran entre sí para el logro de una finalidad llena de sentido; se trataba, más bien, de eliminar del contenido todos los elementos distintivos de la experiencia, con el objeto de que a ser posible la concepción de los acontecimientos psíquicos se aproximara al simple esquema de lo mecánico (posición, movimiento, causa efecto)."<sup>50</sup>

Se entiende que en este esquema, se trataba sobre todo de eliminar el factor individual de la experiencia con la intención de revelar las constantes que producían una reacción determinada. Por este camino, se llegó a la construcción de categorías tales como la de *causalidad externa*, o a considerar el funcionamiento de la psique humana como un sistema en el que los fenómenos aislados tendrían que pensarse a partir de la idea de *función*. Este proceso representó un avance en

---

<sup>49</sup> Kevin Bacon, citado en: John, Rex, *Problemas fundamentales de la Teoría Sociológica*, Míguez Néstor (trad.), Amorrortu, Buenos Aires, 1968, p. 16. De acuerdo con John Rex, este método tuvo por lo menos dos intenciones; por un lado el establecimiento de leyes con base en la observación del mayor número posible de fenómenos, mediante un proceso de inducción; y por otro, en virtud de este exhaustivo proceso clasificatorio, tendía a la descripción y clasificación de los fenómenos. Esta fue la forma de operación de las ciencias duras, en particular de la Biología. Posteriormente, a partir del desarrollo de la filología, la historia y la psicología, hubo elementos para argumentar respecto de la determinación histórica del pensamiento humano y sobre la influencia de la estructura mental del individuo en su concepción del mundo. Empero, este auge de la observación empírica, si acaso, demostró que el sujeto y su percepción no eran, ni por asomo, un punto de partida confiable para arribar al conocimiento "verdadero".

<sup>50</sup> Mannheim Karl, Op. Cit., p. 50.

la consideración mecanicista del funcionamiento de la psique, se dejaba de lado la experiencia, empobreciendo el enfoque que se le daba al asunto del conocimiento de lo humano. Por supuesto que bien podría ignorarse el elemento de sentido inserto en la experiencia individual, pero ello daría como resultado una interpretación incompleta del problema, por cuanto éste no es, ni con mucho, un fenómeno mecánico. Lo discutible es que se hayan aplicado esquemas de interpretación tomados de otras disciplinas al análisis de los fenómenos humanos, que en razón de su especificidad demandan una metodología particular que no excluya el factor del *sentido*.

Al respecto apunta Mannheim: “...el tratamiento formal no agota todo cuanto se puede saber respecto del mundo, y menos de la vida psíquica [y social] de los seres humanos.”<sup>51</sup> El elemento significativo de las acciones humanas no puede ser descartado, en este proceso se pierden la particularidad de la experiencia y las conexiones significativas que le subyacen. Advierte Mannheim:

“...se caería en una especie de *fetichismo científico* si se creyera que esa purificación metódica sustituye a la riqueza original de la experiencia. Es un error aún más grave creer que la extrapolación científica y la acentuación de un solo aspecto de un fenómeno, por el sólo hecho de que ello nos ha permitido ahondar su conocimiento, sea capaz de enriquecer la experiencia original de la vida.”<sup>52</sup>

Las teorías mecanicista y funcionalista podrán ser útiles para ciertos fines, pero lo cierto es que en el intento de *orientar* la experiencia diaria de los individuos fracasan rotundamente por cuanto ignoran el peso que en ella tienen los valores y el sentido. “El modo de pensar mecanicista sirve tan solo mientras la finalidad o el valor proceden de otra fuente y se trata nada más de estudiar los medios. El papel más importante del pensamiento en la vida consiste, no obstante en orientar nuestra conducta, cuando es preciso tomar una decisión”<sup>53</sup>, señala Mannheim. Resulta paradójico que esta forma de enfocar el fenómeno del conocimiento, originada en una motivación eminentemente pragmática, en tanto pretendía orientar la vida de los individuos, haya mostrado su incompetencia notoriamente, dado que aquella no obedece esquemas mecánicos.

Por otro lado, es importante referir el hecho de que en el desarrollo de las perspectivas de análisis, se experimentó progresivamente la pérdida del objetivo; se eliminó de la ciencia la *finalidad última llena de sentido*, dirá Mannheim, incurriendo en lo que el autor denomina *fetichismo científico*, lo que aquí hemos llamado *cientificismo*. Decía Mannheim hace 80 años: “Si en la actualidad se pregunta a qué fines sirve el análisis, no es posible responder a esa pregunta refiriéndonos a la naturaleza del alma o de la sociedad, y, en el mejor de los casos, suponemos formalmente una condición óptima de carácter puramente técnico, psicosocial, como por ejemplo un ‘funcionamiento con el mínimo de fricción’.”<sup>54</sup> No son transparentes los fines que persigue la ciencia, los objetivos que motivan su desarrollo. Suponemos que el pensamiento científico tiene por finalidad el bienestar de los hombres, y si esto es así —por lo menos discursivamente—, en los hechos no queda claro que su desarrollo haya cumplido, o este en camino de cumplir esta meta.

---

<sup>51</sup> *Ibíd.*, p.51.

<sup>52</sup> *Ídem*. Las cursivas son nuestras.

<sup>53</sup> *Ibíd.*, p.52.

<sup>54</sup> *Ibíd.*, p. 53.

En este sentido, podemos decir que el conocimiento generado por la ciencia no tendría otra finalidad sino la de alimentarse a sí mismo. Este planteamiento actualiza la discusión, aún vigente, sobre las razones que motivan en los hombres el deseo de conocer el mundo, cuestión que se evade inocente o maliciosamente, respondiendo que *el conocimiento se busca por el conocimiento mismo*, dejando de lado con ello los móviles ocultos que guían nuestra tarea de conocer, en el sentido racional heredado de la tradición occidental europea que estamos revisando, y que a la postre se ha impuesto coercitivamente al resto del orbe como la forma única de conocimiento.

Se adolece, dirá Mannheim, de la inclusión de conceptos valorativos, se resiente la falta del mínimo sentido del fin buscado, situación que a fin de cuentas limita el poder explicativo de las teorías que pretenden dar cuenta de los fenómenos psicológicos o sociales. En tanto *se aborda el problema del conocimiento humano dejando de lado el factor del sentido en la explicación*, muy probablemente el resultado final carecerá de utilidad, puesto que no repercute dentro de la trama vital de los hombres. Así, la ciencia no tendría un motivo profundo que vaya más allá de la especialización técnica que exige el proceso mismo, puesto que de inicio se ha relegado la significación social que forma parte de la experiencia individual.

El factor del sentido tiene una relevancia innegable socialmente, por cuanto se pertenece a un grupo, en tanto la definición de la situación se estructura en términos comunes, e implica, independientemente de su valor de verdad, la ejecución de acciones relativas a esa definición colectiva de la realidad. La pertenencia al grupo conlleva la adscripción a una comunidad de sentido, el individuo se ciñe necesariamente a ciertas interpretaciones comunes. En estos términos, cualquier explicación de la conducta individual o grupal que deje de lado este elemento constituyente, estará destinada al fracaso, puesto que tal como señala Mannheim: “Cualquier concepto, cualquier significado concreto, contiene la cristalización de las experiencias de cierto grupo.”<sup>55</sup>

Mannheim estima que la visión formalista fue una respuesta a la aparición de múltiples explicaciones respecto de la realidad; la falta de consenso habría motivado que el sentido se reagrupase en torno a las características formales de los fenómenos, como un intento por mantener el orden que comenzaba a difuminarse.

En este sentido, es importante mencionar la perspectiva de Gaston Bachelard, referida por Jean Duvignaud, respecto de las implicaciones fácticas de toda epistemología. Toda teoría del conocimiento, dice Duvignaud, parte de una decisión previa respecto de la realidad, y tiende hacia una forma de operacionalización, a partir de lo cual el científico se vuelve portavoz de una forma de representarse y de actuar frente al mundo. “Ya Bachelard [concluye Duvignaud] sugería la idea de una epistemología que se desligara de las prescripciones de una lógica cartesiana o euclidiana.

---

<sup>55</sup>Ibíd.,p.55.

Porque la epistemología nos hace cómplices de aquello mismo que examinamos. Si buscamos la perennidad de las formas, nos inmovilizamos.<sup>56</sup>

Siguiendo a estos autores, podemos decir que el conocimiento científico es fruto de una época específica, de una cultura particular, de un contexto definido a partir de la conjunción de las características económicas, políticas y sociales, constitutivas de un momento histórico, y que en este sentido representa una forma contingente, idiosincrática, de mirar y de relacionarse con el mundo.

Es posible pensar que en virtud de la formalización y mecanización con que era enfocado el problema del conocimiento de lo humano, se tenía, en términos generales, una visión segmentada del individuo, en la que las acciones eran vistas no en su necesaria concatenación con el conjunto de la vida, sino en los términos formales de una visión mecanicista en la que se buscaba la explicación del comportamiento humano como una sucesión de causas y consecuencias o efectos; una ciencia que versa sobre un tipo de hombres que no son los que interactúan cotidianamente. Dentro de esta visión, la génesis social del comportamiento individual no tiene cabida; en tales términos puede decirse que el psicologismo resultó inútil en la tarea de orientar la vida práctica de los individuos, incapaz de abordar los problemas del espíritu a los que consideraba desde una visión fragmentaria. Duvignaud dirá en tono recriminatorio: “Siempre dan ganas de preguntar a las «ciencias del hombre» (historia, filosofía, psicología, sociología): ¿de qué hombre hablan ustedes? Y, si no hablan de ninguno, entonces, ¿en nombre de quien hablan?”<sup>57</sup>

Así pues, de acuerdo con Mannheim, la ruptura del significado único que dominó la Edad Media, se expresó en el proceso de constitución del científicismo moderno, a través de la aparición de dos tendencias dentro de la corriente de pensamiento que centraba el interés en el sujeto: la propensión a *mirar más allá de cada sentido*, buscando la comprensión de la génesis dentro del sujeto, el punto de vista genético; y por otro, a partir de la intención de construir una ciencia mecánica de la psique, carente de los elementos de significado: la mecánica psíquica. La crítica del autor devela la falta de pertinencia de ambas posturas en términos existenciales, que es a fin de cuentas, el nivel en el que debieran verificarse los logros de cualquier ciencia. En este sentido señala:

“El hombre, cuando actúa, necesita saber quién es, y la ontología de la vida psíquica desempeña cierta función en la acción. En la medida en que la psicología mecanicista y su paralelo en la vida real, a saber, el impulso social hacia una mecanización universal, negaron esos valores ontológicos, destruyeron también un elemento importante de la orientación de los seres humanos en su vida cotidiana.”<sup>58</sup>

Esto ha contribuido a una transformación gradual de nuestras valoraciones respecto de la existencia. En sentido histórico-cultural, el proceso impuesto por el mecanicismo científicista ha significado una modificación en los valores, insertándose en el escenario cotidiano donde implica una

---

<sup>56</sup> Duvignaud, Jean, *El juego del juego*, Ferrero Santana Jorge (trad.), Fondo de Cultura Económica, México, 1982, p. 15-16.

<sup>57</sup> *Ibíd.*, p., 17.

<sup>58</sup> Mannheim, Karl, *Op. Cit.*, p. 57.

estructuración utilitarista de la vida, guiada primordialmente por el cálculo de posibilidades, la disolución de los lazos que unen al individuo con la comunidad y la erosión de las tradiciones.

Siguiendo a Wilhelm Dilthey (precursor de la *tradición interpretativa*), Mannheim propone tratar las relaciones entre los elementos de sentido de la acción social a partir de lo que denomina *la captación comprensiva de las conexiones vitales originales*. En el entendido de que la realidad social representa “...un dominio de existencia en el cual se vuelve forzosamente evidente el hecho de que las reacciones psíquicas surgen de nuestros adentros y no se pueden comprender por una mera causalidad externa, según el grado de probabilidad de su frecuencia.”<sup>59</sup>

A partir de ello, la elaboración de la ciencia social, tal como la entiende el autor, puede entenderse como un diagnóstico que emplea conceptos tomados de la vida práctica y que además se relaciona con las valoraciones subjetivas del observador. Asumiendo que *es precisamente el hecho de que este se encuentre innegablemente inscrito en la sociedad, lo que hace posible la comprensión del sentido particular de la acción*; la pertenencia del científico social a la sociedad es, dentro de una concepción de ciencia social guiada por la idea de comprensión, el hecho que hace posible, a través de la empatía, de la identificación, entender los elementos de sentido inherentes a la acción social.

Detrás de este planteamiento, está la idea de que es la facultad humana para la interpretación la que fundamenta la dinámica social, por eso el método interpretativo es idóneo para el estudio de la sociedad. En este sentido dice Mannheim:

“...la participación en la trama viva de la vida social constituye un supuesto previo a la comprensión de la naturaleza íntima de esa viviente trama. El tipo de participación de que disfruta el pensador determina la forma en que plantea sus problemas. *El hecho de descuidar los elementos cualitativos y de abstraer el factor volitivo no constituye la objetividad, sino, más bien, la negación de la cualidad esencial del objeto.*”<sup>60</sup>

Así, la propuesta del autor, antes que en la negación de los valores subjetivos, que de cualquier forma existen, por lo menos de manera inconsciente, se articula a partir de su aceptación y su traslado a un plano consciente en el que sea posible dar cuenta de ellos. Piensa Mannheim que asumir la existencia de los elementos de significado inherentes a la subjetividad, contribuye a superar, o disminuir, en alguna medida la determinación a la que éstos nos sujetarían de permanecer en el plano inconsciente.

“El hombre alcanza la objetividad y adquiere un yo por referencia a su concepción del mundo, no cejando en su voluntad de acción y manteniendo sus valoraciones en suspenso, sino enfrentándose consigo y juzgándose a sí mismo. En tales momentos se nos revela súbitamente la íntima conexión existente: entre el papel que desempeñamos y nuestras motivaciones, por un lado, y nuestro modo y manera de percibir el mundo, por otro. De ahí la paradoja inherente a esas experiencias, a saber, *la oportunidad de una relativa emancipación del determinismo social aumenta en la misma proporción en que nos damos cuenta de ese determinismo.*”<sup>61</sup>

---

<sup>59</sup> *Ibíd.*, p.78.

<sup>60</sup> *Ídem.* Las cursivas son nuestras.

<sup>61</sup> *Ibíd.*, p.81. Las cursivas son nuestras.

Se apunta hacia la construcción de una ciencia social que considere el *sentido* inherente a la acción de los fenómenos sociales antes que una explicación causal. Conclusivamente dirá Mannheim:

“...no se puede negar que la aplicación de los métodos de las ciencias naturales a las ciencias sociales conduce gradualmente a una situación en que deja uno de preguntar lo que quisiera saber y lo que tendrá una significación decisiva en el próximo paso del desarrollo social, pues solo se esfuerzan en estudiar aquellos complejos de hecho que son mensurables, de acuerdo con un método ya existente. En vez de tratar de descubrir lo que es más significativo con el mayor grado de precisión posible en las circunstancias existentes, se tiende a conceder importancia a lo que es mensurable por el solo hecho de que es mensurable.”<sup>62</sup>

#### 1.2.4. El sociologismo de Mannheim.

Al contrario de lo que ocurre en el esquema analítico mecánico-formalista, en el esquema psicogenético es posible considerar los elementos de significado que motivan las acciones individuales, sin embargo, tampoco explica la totalidad de la configuración del pensamiento individual. En este sentido, señala Mannheim: “La aportación más importante del método psicogenético es que logró destruir la anterior concepción mecánica que estudiaba las normas y los valores culturales como si se tratara de objetos materiales (...) ha demostrado que la vida de un fenómeno psíquico es el fenómeno mismo. El sentido de la historia y de la vida está contenido en su *devenir*, en su fluir.”<sup>63</sup> No obstante, la limitación más evidente de este método estriba en que todo sentido debe comprenderse *a la luz de su génesis y dentro de la trama original de la experiencia de vida que le sirve de fondo*, lo cual restringe el problema a su tratamiento en una dimensión individual, y por tanto no explica su significación social. Frente al método psicogenético Mannheim propone el método sociológico, cuyo mérito consiste en “...colocar al lado de la génesis individual del sentido su génesis a partir del contexto o trama de la vida de grupo.”<sup>64</sup>

En tanto sociólogo, Mannheim considera que el conocimiento es de inicio un *proceso cooperativo de la vida del grupo*, en el que los individuos se insertan diferenciadamente. De acuerdo con el autor, el conocimiento se construye siempre en el marco de una comunidad de intereses, dentro de ella se establece lo “verdadero”, y en un sentido más amplio, lo “real”. Ahora bien, puesto que los individuos no se incluyen de la misma forma en la estructura de la comunidad, acceden a niveles diferentes de conocimiento. Haciendo una analogía con el proceso productivo, el autor indica que desde la teoría clásica pareciera insinuarse que el individuo produce su conocimiento en la soledad; como un obrero que fabrica un producto de principio a fin, prescindiendo de colaboración alguna. Al retomar la idea durkheimiana de la *división del trabajo*, Mannheim introduce a la colectividad en el análisis del proceso de conocimiento, en virtud de lo cual la acción individual se carga de sentido. Se trata de ponderar el nexo social que nutre las experiencias y las percepciones individuales; *interpretar la actividad individual en todas las esferas dentro del contexto de la experiencia del grupo*.

---

<sup>62</sup> *Ibíd.*, p.85.

<sup>63</sup> *Ibíd.*, p. 59.

<sup>64</sup> *Ibíd.*, p. 61.

Es importante recordar que el autor no concibe un determinismo radical; la comunidad no moldea inexorablemente el pensamiento individual, es decir, para Mannheim la pertenencia al grupo no implica la uniformidad sustancial del pensamiento. La experiencia y la percepción de los individuos inscritos en el grupo no son idénticas, se articulan y adquieren especificidad con arreglo a su ubicación en el orden grupal, siguiendo la noción de *división del trabajo*.<sup>65</sup> A partir de ello, Mannheim refiere la formación de subgrupos que eventualmente llegan a contraponerse, generando conflictos de intereses dentro de la comunidad asunto que no podríamos entender si pensamos en un determinismo cultural tajante, donde los individuos por el simple hecho de pertenecer a un grupo, actuarían homogénea y compatiblemente.

A la pregunta sobre *la motivación del pensamiento*, a la luz de las consideraciones de la epistemología clásica, dónde aquél se deriva de un acto de contemplación teórica individual, Mannheim responde refiriendo la existencia y el funcionamiento del inconsciente colectivo, aludiendo expresa y paradójicamente al *contenido irracional del conocimiento racional*<sup>66</sup>, a la parte negada de un pensamiento que había creído tener control absoluto sobre sus productos.

De acuerdo con Mannheim, en virtud de la relación de fuerzas dentro de la sociedad, el conocimiento se dirige inevitablemente hacia la *estabilidad* o la *transformación*. Esta distinción podrá entenderse si pensamos por ejemplo, en la teoría marxista de las clases sociales, donde la historia de la humanidad resulta de un conflicto constante entre intereses antagónicos, agrupados en torno a objetivos particulares (la estabilidad o el cambio), que parten de un análisis específico en el que se ponderan determinados elementos de la realidad por sobre otros.

La epistemología clásica, la búsqueda en el proceso individual de generación del conocimiento, es producto de una época específica en la que se ponderan los intereses individuales por sobre los colectivos, una época donde la importancia creciente otorgada al individuo paulatinamente deja de lado la idea de colectividad. Muestra de ello es el burgués, un individuo con una ética propia que lo desliga del grupo, y para quien la única relación posible con sus semejantes parece ser la competencia. Por eso, al hablar de los métodos de análisis epistemológico y psicológico Mannheim dirá que: “Adquirieron la armazón de sus problemas en épocas de individualismo y de subjetivismo radicales, en que se desintegraba el orden social de la Edad Media, y en los albores liberales de la era del capitalismo burgués.”<sup>67</sup> Por otro lado, el pensamiento en torno a estos temas, es decir el pensamiento teórico, se originó en los pequeños círculos de las minorías dominantes, en un ambiente competitivo. Así, los rasgos que definen la reflexión en torno al problema del conocimiento, se encuentran fuertemente anclados al contexto histórico social.

---

<sup>65</sup> Hemos dicho que los individuos no son meros receptores de la cultura en la cual se desarrollan, sino que la relación que mantienen con su contexto presenta en alguna medida las características de la invención, el *hacer-padecer* simmeliano. En términos generales: el individuo no sólo consume y reproduce la cultura, también la produce y la enriquece.

<sup>66</sup> El autor no se refiere a las motivaciones inconscientes de la acción en términos freudianos, sino al contenido no explícito, a un cierto trasfondo de la acción articulado dentro de un grupo específico, que tiene motivaciones políticas, del tipo que sean, y que se ocultan estratégicamente.

<sup>67</sup> Mannheim, Karl, Op. Cit., p. 65.

Mannheim entiende la epistemología de este periodo como un resultado paradójico. Considerando el naciente individualismo de la época, es comprensible que haya surgido una teoría que ignorase la influencia social en el pensamiento individual, sin embargo, ésta aparece fuertemente influida por el contexto social; la epistemología individualista incorpora en sí misma los rasgos distintivos de la época. Por esto mismo, es imposible generalizar sus presupuestos, dado que su andamiaje teórico se refiere y se sustenta en la situación histórica específica que posibilitó su desarrollo. En este sentido dirá Mannheim: “No lograremos fundar una psicología adecuada y una teoría del conocimiento completa mientras nuestra epistemología no haya reconocido, desde el principio, el carácter social del conocimiento, y no considere el pensamiento individual como una mera excepción.”<sup>68</sup>

Es importante enfatizar el hecho de que el individualismo surge como una reacción a la caída del monopolio intelectual eclesiástico. Hay en este sentido un declive de la metafísica; no interesa ya la indagación de las causas primeras sino de las causas naturales, importa la elucidación de los principios que determinan la aparición de los fenómenos, es decir, la construcción de explicaciones mundanas de la realidad por encima de las religiosas o metafísicas.

“El mundo en el cual nos acomodamos, se ha convertido en un mundo sin Dios. Puede Dios seguir existiendo, pero ya no está dentro del mundo en que vivimos, como lo estaba en la Edad Media: «ha huido del mundo», como algo que le era extraño. Esta secularización de la mentalidad burguesa se funda en la experiencia práctica, bien se trate de pensar según las categorías de una técnica científico-natural, como hace Leonardo, o bien de una técnica política, como hace Maquiavelo.”<sup>69</sup>

En vista de las críticas al enfoque subjetivo, tanto en su vertiente epistemológica como en la genética; la aparición de la mirada sociológica se justifica, de acuerdo con Mannheim, por la pretensión de superar el individualismo y construir un *nuevo orden social más orgánico*. “En ella actúa una nueva orientación de la vida, que se esfuerza en detener el extrañamiento y la desorganización producida por una exagerada actitud individualista y mecanicista.”<sup>70</sup> Esta sociología aspira a convertirse en el medio a través del cual la sociedad adquiera conciencia de sí misma, y eventualmente transformarse.

Es claro que Mannheim concibe el método sociológico como un progreso frente a los métodos de indagación anteriores, sin embargo, esta idea es por lo menos parcialmente discutible, o en todo caso tendría que ser matizada. Si enfocamos la cuestión partiendo de la noción de *progreso*, tendremos que asumir que detrás de ella existe la idea más o menos clara de un proyecto, el proyecto moderno; y habría que preguntarse cuál es su finalidad, cuál es la tendencia que sigue, y por tanto qué función cumple el conocimiento buscado y con qué razones se justifica la búsqueda. Una vez resueltas estas interrogantes, habría que preguntarnos si el método sociológico efectivamente cumple las expectativas generadas en torno a dicho proyecto.

Una cuestión aparte y de un alcance mucho mayor, surge cuando nos interrogamos sobre la posibilidad humana de conocer, y en consecuencia, sobre la factibilidad de construir un

---

<sup>68</sup> *Ibíd.*, p. 64.

<sup>69</sup> Von Martin, Alfred, *Op. Cit.*, p.39.

<sup>70</sup> Mannheim, Karl, *Op. Cit.*, p.66.

conocimiento científico de lo social. Respecto de esta discusión, que tiene un trasfondo metafísico, se han presentado los argumentos en contra de la factibilidad del conocimiento tal como se plantea en el esquema clásico. Hay que decir además que cuando el asunto se centra en la sociología, en tanto conocimiento científico de un objeto que difiere esencialmente de los que son materia de estudio de las ciencias duras, presenta una dificultad mayor. Habida cuenta de ello, la cuestión parece no tener muchas salidas. Podemos decir que éstas se restringen a que, si es tomada en cuenta la crítica metafísica se habrá que aceptar, sin duda, que el establecimiento de una verdad universal descubierta con base en el uso de un método objetivo, es imposible. O bien se *reformula* la idea de ciencia y sus objetivos, aceptando la imposibilidad de establecer verdades universalmente válidas, asumiendo que el conocimiento producido tiene un determinante histórico y que en todo caso es parcial; se elimina de las pretensiones del conocimiento científico social el establecimiento de leyes, aceptando por principio que éste no puede continuar empleando los métodos que son *funcionales* dentro de las ciencias duras; o continuamos produciendo un conocimiento que no se refiere a la realidad que pretendemos conocer.

### 1.2.5. Cientificismo moderno e ideología.

La idea que subyace a la reflexión teórica del autor es que el cuestionamiento de la manera clásica de abordar el problema del conocimiento, expresa una crisis social e intelectual que tendría relevancia para la sociedad entera; que hubo repercutido tanto a nivel teórico, a través del surgimiento de múltiples perspectivas tendientes a llenar el vacío de sentido generado, como en el nivel práctico, en la vida cotidiana de los individuos, mediante la consolidación de una nueva mentalidad expresada sobre todo en la transformación de la experiencia religiosa, y en el surgimiento y consolidación del espíritu de empresa. Después de todo, la conceptualización teórica de la realidad, posee su reflejo, burdo si se quiere, en las *mentes más sencillas*, toda vez que las ideas permean y se operacionalizan en la cotidianeidad de los individuos que se rigen por el *conocimiento de sentido común*.

La crisis de sentido experimentada por la capa intelectual de la sociedad, se vivió también de lado de los “actores legos”. Esta crisis significó el tambaleo de la fe en un sentido amplio, una crisis de valores, o lo que en términos generales podría denominarse: la ausencia de un rumbo que incluso la ciencia no podía fijar.<sup>71</sup>

Para la mayoría de los individuos era imposible incorporar automáticamente a sus vidas la nueva concepción del mundo, no estaban preparados para asumir la incertidumbre relativa a la negación de las explicaciones religiosas de la realidad. La crisis de la que habla Mannheim, fruto de este vacío de sentido, no era fácilmente soportable desde la trinchera del individuo, puesto que significaba sobre todo la falta de certezas vitales. Era necesario lidiar con esa nueva libertad, dotar

---

<sup>71</sup> En este contexto, la aparición del protestantismo implicó el traslado de la certeza objetiva, garantizada por la Iglesia, a una incertidumbre que debía resolverse en términos exclusivamente subjetivos y racionales. La lucha del Estado contra la Iglesia por el monopolio de la explicación de la realidad, fue un factor contribuyente a la erosión de la creencia en un orden objetivo. Todo ello en el ambiente germinal que daría origen a la Modernidad europea.

de sentido a la vida, nuevamente. Quienes se ubicaban en el estrato más bajo de la estructura social, arraigados aún a las formas tradicionales de pensamiento, no estaban listos para el cambio, para incorporar a sus vidas la duda, requisito del nuevo modo de pensar racional, acostumbrados a la seguridad de las explicaciones incommovibles.<sup>72</sup> Dado que la convivencia social requiere dar por sentados un sinnúmero de elementos, el empleo metódico de la duda resultaría problemático; la acción social requiere cierta estabilidad, el tambaleo de las certezas no favorece el desarrollo de los individuos ni de la comunidad.

El inicio de la Modernidad se caracteriza por la aparición de esta nueva forma de representarse la realidad, vale decir, por la construcción de un mundo nuevo, desprovisto de seguridad, donde la responsabilidad de las explicaciones recae directamente en el individuo. En el nuevo mundo, la realidad se plantea como una construcción constante, de la cual los hombres son los únicos artífices; un mundo que adquiere significado a partir de la acción, y donde el equilibrio se pierde y se recobra casi sin notarlo. “La vida, considerada como un equilibrio interior que es preciso volver a reconquistar siempre: he aquí el elemento esencialmente nuevo que el hombre moderno, al nivel de la individualización, debe elaborar para sí mismo, si ha de vivir sobre la base de la racionalidad...”<sup>73</sup>

Mannheim refiere la existencia de una estrecha relación entre el orden político-económico y esta nueva concepción del mundo. La naciente sociedad burguesa, los inicios del Estado-Nación, y la industria emergente, se nutrieron de este nuevo tipo de pensamiento, y lo alimentaron al mismo tiempo. Dado que en este periodo al pluralismo religioso se le aparejó un abanico de doctrinas políticas, que en la lucha por constituirse en la interpretación dominante se valían cada vez más de argumentaciones racionales, el autor procura comprender el proceso mediante el cual los regímenes políticos pretendían justificar sus objetivos con base en una concepción filosófica de la realidad. Tanto la ciencia como la política comenzaron a hacer uso de la racionalidad para conseguir sus fines, y fueron desarrollándose conjuntamente, utilizándose la una a la otra; “El resultado de esta mezcla de la política y del pensamiento científico fue que toda clase de política, por lo menos en la forma en que se presentaba a sí misma para su aceptación, fue recibiendo poco a poco un tinte científico, y que cualquier tipo de actitud científica recibía a su vez cierto matiz político.”<sup>74</sup> Esto pondría de manifiesto que el vínculo entre ciencia y política no era meramente accidental, sino que se trataba de una relación necesaria, y acaso a partir de entonces indisoluble.

La necesidad de dotar justificar científicamente las ideas políticas, implicó la difusión de la ciencia; el pensamiento científico fue instalándose progresivamente en la sociedad y en los círculos académicos, obligados ahora a plantearse los problemas sociales en términos científicos. Con ello la ciencia social y la política, dotadas de nuevas herramientas para conceptualizar los problemas en

---

<sup>72</sup> Es pertinente, en los términos de este trabajo, preguntarse qué tan amplia ha resultado la difusión del modo de pensar racional, tal como se lo ha descrito; considerando por ejemplo que en nuestras sociedades existen aún resabios de prácticas tradicionales que difícilmente se insertarían en un orden racional, y más aún formas mixtas en las que se conjugan la tradición y las formas emergentes.

<sup>73</sup> Karl Mannheim, Op. Cit., p.68.

<sup>74</sup> *Ibíd.*, p.70.

términos concretos, “objetivos”, experimentaron un desarrollo considerable. Los estados-nación emergentes se valdrían de la naciente ciencia política para fundamentar racionalmente su dominio y legitimarse. “El primer empresario capitalista es ahora el Estado mismo. El político se hace calculador. La política es un cálculo. El factor económico determina la mentalidad política y las decisiones políticas. La mentalidad calculadora invade la política toda, que se mueve con las categorías de medios y fines dictados por los propósitos e intereses burgueses.”<sup>75</sup> Tanto la producción material, como la producción del conocimiento, y la política obedecen a una lógica idéntica: el cálculo racional.

De acuerdo con Mannheim, el problema planteado por la relación ciencia-política estriba en el contraste entre la relativa flexibilidad del pensamiento científico y la rigidez de la actitud política. El asunto tal como lo entiende el autor, sería el de la militancia y el distanciamiento. Mannheim supone que la política, por el hecho mismo de su organización y sus objetivos, se orienta dogmáticamente; mientras que la ciencia pretende ser un conocimiento desinteresado, abierto a la crítica y a la reformulación de sus presupuestos. No obstante, sería pertinente preguntarse, a la luz de este acercamiento, hasta qué punto las discusiones científicas están hoy día exentas de los apasionamientos propios de la lucha política, o hasta qué punto su pretendido distanciamiento y objetividad constituyen una máscara política que oculta los verdaderos fines de esas disputas.

La política, en tanto lucha por el poder, dice Mannheim, trae a la luz de la conciencia los móviles ocultos de las acciones individuales. El pensamiento político tiende a la imposición y el derrocamiento de las posiciones opuestas, en este sentido, es radicalmente diferente de la confrontación académica. En este sentido señala el autor:

“Es difícil decir si la sublimación, o sustitución por la discusión de las armas de combate más antiguas tales como el empleo directo de la fuerza y de la opresión, constituye, realmente, un adelanto fundamental en la vida humana. Es cierto que exteriormente, es más difícil soportar la represión física, pero la voluntad de aniquilamiento psíquico que la reemplazó en muchos casos, es tal vez aún más insoportable.”<sup>76</sup>

Atendiendo a esta idea puede decirse que la dominación se ha especializado, que se ha vuelto más sofisticada y más eficiente, poniendo de manifiesto el servicio que presta el conocimiento a determinados fines prácticos. El problema en este caso es que a partir de su asociación, la ciencia y la política resultan ya difícilmente diferenciables. En este sentido, dentro de la tipología weberiana de la dominación, podemos referir el tipo de dominación racional, que por supuesto, se basa en el conocimiento científico y tiene, claro está, fines políticos.<sup>77</sup>

---

<sup>75</sup> Von Martin, Alfred, Op. Cit., p. 26.

<sup>76</sup> Mannheim Karl, Op. Cit., p. 71.

<sup>77</sup> Tomemos en cuenta, por dar un ejemplo cercano de esto, la existencia de las carreras que se ofrecen en varias universidades públicas y privadas que se dedican a formar “científicos sociales” que en algún porcentaje irán a formar parte de grupos políticos, o que se incorporarán a la administración pública, ámbito que, si no estamos dispuestos a engañarnos, admitiremos que tiene en términos prácticos una direccionalidad política. En estos espacios los “científicos sociales” aplicarán los conocimientos y técnicas aprendidos en las aulas.

Para Mannheim, es importante considerar que la discusión teórico-política, no es un enfrentamiento entre individuos sino entre representantes de grupos específicos. La disputa política es, en este sentido, la confrontación de dos visiones opuestas respecto del “deber ser” de la sociedad. En estos términos, podemos decir que *es a partir de la lucha política que el elemento social que da forma al pensamiento de los individuos se vuelve enteramente visible*. Es en este tipo de confrontación donde lo que distingue a un grupo de su oponente se manifiesta; es en la contienda política donde el pensamiento devela toda su parcialidad. Las consecuencias de ello —un tanto definitivas, un tanto graves—, son dignas de tomarse en cuenta, dado que como se puede ver, el pensamiento político se ha visto sustentado e incluso reforzado por la ciencia.

Si considerásemos que la ciencia, tal como se ha planteado, tiene alguna posibilidad de construir conocimiento objetivo, podríamos pensar que su unión con la política significa una pérdida, pero no es el caso. Las evidencias de la lucha política, organizada en torno a la imposición de una forma determinada de interpretar la realidad, muestran que el pensamiento no tiene más que aceptar su necesaria parcialidad, su ineludible conexión con el grupo en que se genera y dentro del cual se establece como conocimiento “verdadero”. En este sentido dice Mannheim:

“La discusión política es, desde el principio, algo más que una argumentación teórica; desgarrar los disfraces, desenmascara los motivos inconscientes que ligan la existencia del grupo con sus aspiraciones culturales y con sus argumentos teóricos. De modo que a medida que la política moderna peleó sus batallas con armas teóricas el proceso de desenmascaramiento penetró hasta las raíces sociales de la teoría.”<sup>78</sup>

De acuerdo con el autor, el descubrimiento de los motivos inconscientes del pensamiento grupal en la lucha política permite caracterizarlo a partir de dos conceptos clave: *ideología* y *utopía*, útiles en el tratamiento crítico del problema del cientificismo moderno. Para Mannheim, la *ideología* refiere un pensamiento vinculado con cierto estado de cosas, incapaz de conceptualizar la realidad en términos amplios, dados sus intereses por la estabilidad del orden social. Por su parte, el pensamiento utópico manifiesta una forma de concebir la realidad centrada en la transformación del *status quo*, ponderando por encima de los elementos conservadores, aquellos que eventualmente podrían contribuir a la consecución de sus fines. Mediante estos conceptos, Mannheim cuestiona la posibilidad del conocimiento objetivo, del conocimiento “verdadero” de la realidad, dado que tanto uno como otro refieren una evaluación parcial que obedece a los intereses particulares; ya sea de tipo transformador o con intenciones estabilizadoras. En definitiva, cada una de estas perspectivas desarrolla, en vista de su interés particular, una *definición específica de la realidad* que sin lugar a dudas tiene un carácter fragmentario.

Esta situación impacta al pensamiento en todos sus niveles; la crisis de sentido de la ciencia se refleja en el sentido común, en las creencias básicas de los individuos. Dice Mannheim: “El proceso de exponer los elementos problemáticos del pensamiento, que habían permanecido latentes desde el ocaso de la Edad Media, culminó a la postre en la ruina del pensamiento en general. El hecho de que un número cada vez mayor de personas se refugiara en el escepticismo o en el irracionalismo,

---

<sup>78</sup> Mannheim, Karl, Op. Cit., p., 72.

lejos de ser accidental, era más bien ineludible.”<sup>79</sup> Por un lado, dice Mannheim, desaparece el mundo intelectual unitario; por el otro se experimenta la abrupta aparición del inconsciente y la necesaria duda sobre los elementos supuestamente conscientes de la acción. “Lo que nos interesa aquí es la perplejidad elemental de nuestra época, que se halla condensada en la sintomática pregunta: ¿cómo debe seguir pensando y viviendo el hombre en una época en que se plantean y meditan los problemas de ideología y de utopía en forma tan radical, con todas sus implicaciones?”<sup>80</sup>

### **1.3. Martín Heidegger; el cientificismo moderno y su significado civilizatorio.**

#### **1.3.1. La lógica del cientificismo moderno.**

De acuerdo con el *Diccionario de filosofía* de Nicola Abbagnano: “La búsqueda metafísica, en su planteamiento clásico, gira en torno [al problema del ser]. Se trata de ver si hay un significado primario del *ser*, primario, en primer lugar, en el sentido de que exprese mejor que los otros la existencia del *ser* y, en segundo lugar, en el sentido de que los otros significados puedan ser reducidos de nuevo a él, como su fundamento o principio.”<sup>81</sup>

Históricamente la cuestión del *ser* ha enfocado desde dos ángulos. Por un lado una tradición de pensamiento en la que se lo estudia desde su función *predicativa*, y aquella otra en la que se lo concibe desde el punto de vista *existencial*. Cuando decimos por ejemplo: “Heidegger es filósofo”, la primera postura centraría su atención en el nexo que existe entre Heidegger y la filosofía, entre sujeto y predicado. Por el contrario, la postura existencialista antes consideraría el hecho de que Heidegger *es* algo; la existencia en sí misma se convierte en el problema principal.

El esquema heideggeriano se inscribe en la segunda de estas corrientes, la definición de *ser* que le interesa es la que se refiere a *la posibilidad de existir*, antes que la relación sujeto-predicado que habitualmente se da por descontada.

Podemos decir que detrás de lo que aquí hemos denominado la forma predicativa del *ser*, se esconde la idea de que hay una esencia responsable de la forma que adquiere el vínculo entre sujeto y predicado. Así, el estudio del *ser* en su función predicativa implica la aceptación de una “naturaleza” subyacente, una cierta unidad que tiene que buscarse pues de ella depende la comprensión del mundo. Esta es la postura metafísica clásica, inaugurada por Aristóteles y a la que se enfrenta Heidegger, convencido de que la relación entre el sujeto y el predicado es contingente.

La preocupación central de Heidegger será entonces el análisis de las características que determinan las manifestaciones del *ser*, los rasgos que definen lo existente en una época determinada, puesto que el *ser* es histórico. “El reconocimiento del significado del *ser* como posibilidad exige, en efecto,

---

<sup>79</sup> *Ibíd.*, p.74-75

<sup>80</sup> *Ibíd.*, p.75.

<sup>81</sup> Definición de *Ser* en: Abbagnano Nicola, *Diccionario de filosofía*, Galletti Alfredo N (trad.), Fondo de Cultura Económica, México. 1992., p. 1051. El tratamiento del *ser* en su función predicativa se encuentra detrás de una cierta forma de producción de conocimiento; la búsqueda de la esencia, es homologable a la búsqueda de la verdad, y se convierte en la razón que guía al cientificismo moderno.

que se pase inmediatamente a la consideración y al estudio de las posibilidades mismas, en los campos específicos en los cuales encuentran sus condicionamientos y, por lo tanto, su «realidad».<sup>82</sup>

En *La época de la imagen del mundo*, texto en el que se basa este apartado, Heidegger pretende un análisis de la Modernidad y de sus rasgos característicos, partiendo de la forma que en ella toma la existencia. En este sentido señala:

“En la metafísica se lleva a cabo la meditación sobre la esencia de lo ente así como una decisión sobre la esencia de la verdad. La metafísica fundamenta una era, desde el momento en que, por medio de una determinada interpretación de lo ente y una determinada concepción de la verdad, le procura a ésta el fundamento de la forma de su esencia. Este fundamento domina por completo todos los fenómenos que caracterizan a dicha era, y viceversa; quien sepa meditar puede reconocer en estos fenómenos el fundamento metafísico.”<sup>83</sup>

De acuerdo con Heidegger, el ser humano (el *ser ahí*), está temporalmente determinado, toma una forma específica acorde con la época. La importancia del análisis heideggeriano de la Modernidad reside, en no escasa medida, en el señalamiento de la validez cultural, transitoria, de la verdad. Partiendo de la idea de que las posibilidades de la existencia se encuentran epocalmente determinadas, y que por tanto no pueden ir más allá del momento histórico en que se manifiestan, diría el autor: “A nadie se le ocurriría pretender que la literatura de Shakespeare es un progreso respecto a la de Esquilo, pero resulta que aún es mayor la imposibilidad de afirmar que la concepción moderna de lo ente es más correcta que la griega”<sup>84</sup>, en un franco antagonismo epistemológico respecto de uno de los pilares del proyecto moderno: la idea teleológica de *progreso*.

\*

De acuerdo con Heidegger, algunos de los fenómenos que caracterizan la Modernidad, en los que se revela más acusadamente su *ser* son: la ciencia, la técnica maquinista, (que podríamos llamar también tecnología), una cierta transformación en el arte, la relación entre el obrar humano y la cultura, y la desdivinización. Si bien todos ellos se relacionan entre sí en tanto expresiones de una misma época, aquí nos interesará acentuar el primero de ellos: la ciencia moderna.

Por lo que respecta a la tecnología, cabe decir que para el autor ésta no se subordina a la ciencia, antes bien se presenta como una *transformación sui generis de la práctica*. Dirá Heidegger: “La técnica mecanizada sigue siendo hasta ahora el resultado más visible de la esencia de la técnica moderna, la cual es idéntica a la esencia de la metafísica moderna.”<sup>85</sup> La técnica potencializa el obrar humano, es ella quien reclama a la ciencia y no al contrario, la técnica no es resultado del desarrollo del conocimiento científico, si no que este es una consecuencia del desarrollo tecnológico. Esto deja entrever la forma en que el conocimiento se produce y se organiza en la

---

<sup>82</sup> *Ibíd.*, p. 1057.

<sup>83</sup> Heidegger, Martin, *La época de la imagen del mundo en: Caminos de Bosque*, Ed. Alianza, Madrid, 1996, p. 63.

<sup>84</sup> *Ibíd.*, p. 64

<sup>85</sup> *Ibíd.*, p. 63. De acuerdo con Heidegger en la técnica, es decir, en el tipo de técnica, o en la concepción de la técnica de los europeos modernos, se expresa con mayor claridad su concepción del mundo. Consecuentemente, pareciera ser que el concepto de mundo de los modernos, se relaciona estrechamente con el concepto de dominio.

época moderna, impulsado sobre todo por una motivación pragmática, tendiente a su aplicación en la realidad, procurando la dominación, el control. Para Heidegger la intención de intervenir en el mundo es el móvil profundo del conocimiento científico. Valga la aclaración frente a la justificación científicista, ideológicamente enarbolada, de que el conocimiento se busca por sí mismo.

Confrontando las formas de conocimiento propias de la Antigüedad, la Edad Media, y la Época Moderna, Heidegger da cuenta de hasta qué punto se trata de fenómenos desiguales e incomparables, puesto que en cada una de estas etapas prevalece una interpretación distinta de lo existente que condiciona formas diferentes de ver, interrogar y proceder frente a la realidad. Esta diferencia hace imposible su comparación con base en la idea de *progreso*. La ciencia moderna no es más “avanzada” que la forma de producir conocimiento de los antiguos o la medieval: la búsqueda del conocimiento no es un proceso uniforme. La forma de producción del conocimiento no ha presentado la misma configuración en todas las etapas de la humanidad, cada una de estas formas posee concepciones distintas de lo real y la verdad. Así pues, siguiendo a Heidegger, podría decirse que la verdad es un asunto centrado en la relación culturalmente determinada del ser humano con el mundo, definida en razón de la forma específica en que la cultura de una época establece lo que son una y otro, esto es, en virtud de una cosmovisión.

La idea de *progreso*, originada en el Renacimiento, es un componente fundamental de la Modernidad. En el pensamiento propio de esta época, se asume que la historia humana tiene un sentido lineal, se la piensa como un movimiento que tiene un origen y tiende hacia un fin, un devenir que guiado por la razón avanzaría gradualmente hacia el desarrollo pleno de las aptitudes humanas. La concepción de la verdad como un asunto *epocal*, dependiente de la forma en que los hombres se relacionan con el mundo a partir del predominio de una concepción específica respecto de él, es apoyada por las observaciones antropológicas de las sociedades pre-modernas, en las que, por ejemplo, el tiempo era concebido de una forma distinta, cíclica, y donde por tanto no existía la posibilidad de pensar el decurso humano como *progreso*. El hombre histórico, el individuo moderno, *que se sabe y se quiere creador de historia*, es totalmente distinto del habitante de las sociedades arcaicas, enteramente ajeno al tipo de relación que construían con el mundo, un vínculo que en tanto individuos modernos, nos resulta acaso incomprensible, como no sea metafóricamente.

La pretensión de *universalidad*, la intención de volver generalizable el conocimiento científico, es otra de las ideas rectoras del pensamiento moderno que es puesta en tela de juicio por el autor. Si bien estamos hablando aquí en términos genéricos, englobando a la ciencia moderna en un modelo único de interpretación, es indudable que de la crítica heideggeriana se extraen consecuencias específicas para la sociología, construida sobre la base de los presupuestos de la ciencia moderna, por cuanto es ella misma una ciencia que surge ligada al espíritu de la época. En cualquier caso, por esta vía también el conocimiento de “lo social” tendrá que volverse objeto de reflexión crítica.

Lo característico de la ciencia moderna, dirá Heidegger, es la *investigación*, procedimiento mediante el cual “...el propio conocer (...) se instala en un ámbito del ente, en la naturaleza o en la historia”<sup>86</sup>, el conocimiento procedente de la ciencia moderna en tanto *investigación*, adquiere

---

<sup>86</sup> *Ibíd.*, p. 65.

pertinencia únicamente a condición de haberse producido observando una serie de pasos regidos por una finalidad práctica, tendientes a la manipulación de lo existente.

Para que la *investigación* tenga lugar, dice Heidegger, es indispensable la apertura de un *campo de objetos*, es decir, la elaboración de un recorte arbitrario de la realidad. Esta delimitación es posible en virtud de la proyección de un rasgo fundamental de ese mismo sector de objetos; la arbitrariedad con la que se procede radica en la elección del rasgo que habrá de resaltarse. En pocas palabras, el investigador se dirige al objeto de estudio y lo define de antemano, circunscribiendo el de la *investigación*; es en este espacio en donde habrá de moverse el *proceder anticipador*, el ánimo que alienta la empresa científica. “El proyecto va marcando la manera en que el proceder anticipador del conocimiento debe vincularse al sector abierto. Esta vinculación es el rigor de la investigación. Por medio de la proyección del rasgo fundamental y de la determinación del rigor, el proceder anticipador se asegura su sector de objetos dentro del ámbito del ser”<sup>87</sup>, dice Heidegger.

Importa resaltar que tanto la delimitación del *campo de objetos* de la investigación, como la forma en la que ésta a través de lo que Heidegger llama el *proceder anticipador*, se relacionará con aquél, tienen un origen arbitrario, son una pre-construcción, disfrazada o negada, por el procedimiento de producción del conocimiento. Pareciera ser que a través del complicado proceso de construcción del conocimiento, se pretende difuminar esta arbitrariedad inicial a fin de que en el producto final, en “la verdad científica”, no aparezca ya el fundamento contingente sobre el que ésta se construye.

A este respecto, considerando la relación que las ciencias exactas tienen con su objeto, el autor trae a colación el concepto de “lo matemático”, que era para los griegos un conocimiento *a priori* de los objetos; “...el carácter de cuerpo de los cuerpos, lo que las plantas tienen de planta, lo animal de los animales, lo humano de los seres humanos”<sup>88</sup>; “lo ya conocido” del objeto. La relación matemática de la ciencia con su objeto implica una decisión respecto de lo que tendrá que ser la naturaleza, en el marco de una relación guiada por la idea de exactitud. Esto quiere decir que en la ciencia, operando a partir de una cierta pre-definición de su objeto, se pretende que exista una relación de identidad entre lo “ya conocido” del objeto, entre su estructuración previa y lo que el objeto es en realidad. En razón de ello, los procesos tienen que determinarse con ayuda del número y el cálculo, la investigación matemática de la naturaleza dice el autor: “...no es exacta por el hecho de que calcule con exactitud, sino que tiene que calcular así, porque su vinculación con su sector de objetos tiene el carácter de la exactitud.”<sup>89</sup>

Podemos decir que la arbitraria predefinición del campo de objetos y la decisión previa sobre la forma específica en que el investigador habrá de vincularse con él, cuestionan un tercer aspecto del pensamiento moderno, a saber; la *objetividad*, idea que supone la posibilidad de que el sujeto se acerque al objeto desinteresadamente, exento de pre-concepciones; un tipo de aproximación que dada la forma en que opera la ciencia moderna, no existe. A nuestro parecer, en Heidegger *objetividad* quiere decir *objetivación*, es decir, control o sujeción de un objeto que es sometido arbitrariamente al cálculo, o más exactamente, a la cuantificación antropomórfica.

---

<sup>87</sup> Ídem.

<sup>88</sup> Ídem.

<sup>89</sup> *Ibíd.*, p., 66.

El proceder de la ciencia en tanto *investigación*, implica que el procedimiento de producción del conocimiento tome la forma de una mera confirmación o negación de las hipótesis establecidas por el investigador. Así, quizá el término *enfrentamiento* resulta más adecuado para referir el vínculo sujeto-objeto, por cuanto refleja una relación conflictiva *a priori* entre uno y otro.

En la predefinición del objeto existe necesariamente un sesgo; una deficiencia que tiene que ver por un lado, con la visión inevitablemente parcial del investigador, y por otro, con la imposibilidad real de considerar todos los rasgos del objeto en su caracterización. Por ello el recorte de la realidad se articula únicamente a partir de la ponderación de ciertos rasgos del fenómeno; sólo aquello que entra en la predefinición del objeto, únicamente lo que se enmarca dentro de los límites del sector abierto, adquiere relevancia dentro de la *investigación*. De esta forma, el producto final de este procedimiento, “la verdad científica”, dista de la “verdad en sí”, es decir, paradójicamente, la posibilidad de conocer al objeto va ocultándose en virtud del mismo proceso de producción del conocimiento. No podemos pensar que la producción del conocimiento, en el esquema descrito por Heidegger, involucre comprensión, o comunión con el objeto; no es de una relación de correspondencia sino de *dominio* de lo que aquí estamos hablando, de control o sujeción, de sometimiento.

Por otro lado, si las ciencias exactas se vinculan con su objeto atendiendo a la idea de exactitud de acuerdo con Heidegger, para mantener la relación entre el proceso cognoscitivo y el esbozo de la realidad, las ciencias del espíritu tendrán que construirse necesariamente con base en la inexactitud. Si bien ambas operan a partir de una predefinición del objeto, la diferencia estriba en que aquellas, vinculadas al sector de objetos a partir de la exactitud, tienen que volverlo mensurable. No obstante, en ambos casos está implicada la idea de cálculo y en consecuencia, la pretensión de dominio.

Ahora bien, para que lo esbozado devenga objeto es necesario considerar sus variaciones, en este sentido señala el autor: “...los hechos deben tornarse objetivos; por eso el proceder anticipador debe representar lo variable en su transformación, conseguir fijarlo, dejando al mismo tiempo que el movimiento sea un movimiento. La fijación de los hechos y la constancia de su variación como tal, es regla. Lo constante de la transformación en la necesidad de su transcurso, es la ley.”<sup>90</sup> Si bien de una manera menos vehemente —si se lo compara con Nietzsche—, Heidegger retoma la concepción heracliteana de la realidad como un eterno devenir, una mutación constante e inaprehensible de por sí en razón de la inabarcable multiplicidad de sus elementos, de la vastedad de características que particularizan a los fenómenos que la constituyen. Así, el esbozo, el recorte, la delimitación del sector de objetos, tal como son vistos por el autor; aspiran a fijar lo variable, a ordenar el tumulto de la realidad, constituyendo un campo estable donde los hombres puedan actuar. El método de la ciencia es en este sentido, una ficción que vuelve asequible la realidad, posibilitando su observación y manipulación, que nos recuerda inevitablemente la reflexión nietzscheana en torno al origen de los conceptos.

El *experimento*, como medio de verificación de la ley presupuesta respecto al comportamiento del fenómeno esbozado, es el segundo elemento distintivo de la ciencia moderna. La facultad experimental de ésta es una consecuencia de la relación matemática que se establece con la realidad.

---

<sup>90</sup> *Íbid.*, p. 67.

Lo fundamental del *experimento* es, dice Heidegger, el *poner por fundamento una ley*: “Disponer un experimento significa representar una condición según la cual un determinado conjunto de movimientos puede ser seguido en la necesidad de su transcurso o, lo que es lo mismo, puede tornarse apto a ser determinable por medio del cálculo.”<sup>91</sup> El experimento es una forma de intervenir en la realidad mediante la cual el investigador se enfrenta al sector de objetos previamente definido, tomando cierta distancia y disponiendo los mecanismos necesarios a fin de corroborar su hipótesis. Donde “corroborar su hipótesis” quiere decir, no comprobar la existencia del ente, sino la medición de su rendimiento en una dirección previamente postulada, con una intencionalidad específica de carácter pragmático.

En vista de las características que definen el proceder de la ciencia moderna, se sospecha que hay implicada una cierta falacia; asumiendo que se trata de la *comprobación de lo que ya se sabe*, confirmación de lo que se ha inventado, legitimación de lo que Nietzsche llamaría *la fantasía creadora*. Por eso dice Heidegger: “El experimento es ese procedimiento llevado y dirigido en su disposición y ejecución por la ley que se establece como hipótesis a fin de producir los hechos que confirman o niegan la ley.”<sup>92</sup> Lo que no confirma la operatividad de la ley contribuye a *redondear la imagen del esbozo realizado*, puesto que éste puede definirse también de manera negativa. En este sentido Heidegger señala: “El método por el que un sector de objetos llega a la presentación tiene el carácter de una clarificación a partir de lo claro, de una aclaración. Esta aclaración tiene siempre dos lados. Fundamenta algo desconocido por medio de algo conocido y, al mismo tiempo, garantiza eso conocido por medio de eso desconocido.”<sup>93</sup> A diferencia de la Edad Media, en la Época Moderna conocer significa investigar; se conoce gracias al funcionamiento del sistema de experimentación, no ya en virtud de una correcta interpretación de la palabra divina: “...el moderno experimento de la investigación no es sólo una observación más exacta desde el punto de vista del grado y el campo que abarca, sino que se trata de un método esencialmente diferente en cuanto a su tipo de confirmación de la ley en el marco y al servicio de un proyecto exacto de la naturaleza.”<sup>94</sup>

En las ciencias del espíritu el experimento de las ciencias exactas es sustituido por la *crítica de fuentes*, a través de la cual se busca también la representación de lo constante, convertir el esbozo en objeto, esto es, avanzar en su delimitación. Dice Heidegger:

“El sector de la investigación histórica sólo se extiende hasta donde alcanza la explicación histórica. Lo singular, lo raro, lo simple, en definitiva, lo grande de la historia, nunca es algo que se entiende de por sí y por eso mismo siempre permanece inexplicable. La investigación histórica no niega la grandeza de la historia, sino que la explica como excepción. En esta explicación lo grande se mide por el rasero de lo habitual y estándar. Y tampoco puede haber otra explicación histórica, mientras explicar signifique reducir a lo comprensible y mientras la ciencia histórica siga siendo una investigación, es decir, una explicación.”<sup>95</sup>

La *crítica de fuentes*, mecanismo mediante el cual la investigación en las ciencias del espíritu adquiere cientificidad, funciona como medio legitimador, determinando la manera en que una nueva

---

<sup>91</sup> Ídem.

<sup>92</sup> Íbid., p. 68.

<sup>93</sup> Íbid., p. 67.

<sup>94</sup> Íbid., p. 68.

<sup>95</sup> Íbid., p. 69.

investigación se adscribe a una tradición. Cada nueva investigación, obtiene validez en la medida en que es capaz de encajar coherentemente en una tradición científica certificada y legitimada. Las investigaciones en las ciencias del espíritu, en la sociología, adquieren el estatus de cientificidad a partir del manejo de las fuentes que las soportan, integrándose a las investigaciones precedentes que conforman una tradición.

El hecho de que la ciencia moderna se construya sobre la delimitación de un campo de objetos, implica que toda ciencia se convierta en ciencia particular; la especialización, dice Heidegger, "... no es la consecuencia sino la causa del progreso de toda investigación. El método de la investigación no consiste en dividirse simultáneamente en varios análisis arbitrarios para acabar perdiéndose en ellos, porque la ciencia moderna está determinada por un tercer proceso fundamental: la empresa."<sup>96</sup> Este último rasgo de la ciencia involucra necesariamente su institucionalización, donde el acopio de conocimiento se lleva a cabo con vistas a la implementación de nuevos procedimientos. La acumulación alimenta el desarrollo del proceso:

“...el método de la ciencia se ve rodeado por sus resultados. El método se rige cada vez en relación con las posibilidades del proceder anticipador abiertas por él mismo. Este tener que regirse por los propios resultados, como camino y medio del método progresivo, es la esencia del carácter de empresa de la investigación. Ahora bien, este carácter es el motivo interno que explica la necesidad de su carácter de institución.”<sup>97</sup>

Por este camino, los resultados de una investigación se convierten en el cimiento sobre el que será construida una nueva investigación. El conocimiento adquirido se convierte en un capital próximo a ser invertido nuevamente, fomentando el desarrollo de la *empresa* científica.

En la investigación histórica, dice Heidegger, el conocimiento acumulado se vuelve válido y por tanto reutilizable sólo cuando las fuentes han sido verificadas, en virtud de una nueva evaluación, con lo cual el proceso adquiere un carácter infinito. El proceso se refiere a sí mismo, y es dentro de sus propios márgenes que se vuelve explicable y gana legitimidad.

El carácter de *empresa* de la investigación, que como hemos visto no puede ser sino moderna, pone en riesgo el desarrollo mismo del proceso en tanto aquella tiende a desarrollarse sin más motivo que sí misma, es decir, sin la necesaria reflexión sobre las causas y los fines. En términos marxistas diríamos que el funcionamiento de la ciencia moderna adquiere un carácter *reificado*, aquello que Mannheim llama “fetichismo científico”. Parece ser que la ciencia ha adquirido valor por sí misma, y no por cuanto procura el bienestar de los hombres, lo que debiera ser su fin último. A este respecto puntualiza Heidegger, “La empresa se convierte en pura empresa cuando durante el proceso ya no se mantiene abierta a la realización siempre nueva del proyecto, sino que abandona tras de sí dicho proyecto como si fuera algo dado sin ni siquiera confirmarlo, limitándose a perseguir los acontecimientos que se van acumulando para confirmarlos y contarlos.”<sup>98</sup>

El carácter general de empresa de la ciencia moderna vuelve solidarias disciplinas que aparentemente serían opuestas, dado que antes de la especialización comparten una estructura que

---

<sup>96</sup> Ídem.

<sup>97</sup> *Ibíd.*, p. 70.

<sup>98</sup> *Ibíd.*, p. 79.

funciona a partir de una misma lógica; el participar conjuntamente del proyecto moderno. A partir de ellos, podemos entender quizá la temprana cercanía de la sociología con las ciencias duras.

### 1.3.2. Cientificismo y crisis civilizatoria.

Tal vez Heidegger diría que la lógica del funcionamiento de la ciencia avanza hacia su consumación definitiva; hacia *el afianzamiento de la preeminencia del proceder ante lo existente*, hacia la culminación del dominio humano sobre la naturaleza y sobre la historia; el abandono del objeto en favor del método, hacia una época —que quizá sea ésta—, en la que importarán más el *cuánto* y el *cómo* frente al *para qué*. En este proceso se forjan otro tipo de hombres, los sabios son sustituidos por los investigadores, y la relación de estos últimos con el mundo tiene también un carácter distinto, y en ella está implicada la transformación de ambas partes; se ven esencialmente modificados tanto el mundo como los hombres. Aunque a primera vista parezca que es únicamente aquél el que cambia, el hombre mismo sufre una transformación, surge el sujeto.<sup>99</sup> Se trata de una cuestión dialéctica; los hombres construyen al mundo como objeto de conocimiento, y en virtud de ello devienen los sujetos para quienes esta construcción adquiere sentido. El hombre que fabrica el objeto se transforma a sí mismo en *sujeto*, en referente de lo real, en la medida del mundo.

Para Heidegger, la Época Moderna en tanto *época de la imagen del mundo*, implica una modificación fundamental de la relación humana con la naturaleza, expresada en un “estar al tanto” y un “poner ante sí”, un “estar preparado y tomar medidas al respecto”. La imagen del mundo significa para los hombres más que la simple concepción de una figura de él; se trata de la representación del mundo como imagen, donde lo real adquiere su realidad únicamente *a condición de poder ser representado*, sólo a partir de que es concebido como objeto y se disponen las medidas necesarias para manipularlo.

Una vez observado el procedimiento paradigmático de la ciencia, podríamos decir que la Época Moderna se distingue por la creación de una imagen operable del mundo, una objetivación de la realidad motivada por el deseo de incidir en ella eficazmente. No sería descabellado afirmar entonces que la Modernidad, en tanto *época de la imagen del mundo*, es la época de la dominación del mundo por los hombres.

En este proceso, donde la *investigación* funciona partiendo de la construcción previa de su objeto, y el *experimento* tiende hacia la confirmación de la imagen preformada de la realidad, hacia la comprobación de la hipótesis; el complejo mecanismo de la representación adquiere un valor por sí mismo. Dado que la actividad humana estriba en la representación del mundo como imagen; el

---

<sup>99</sup> La construcción de una *imagen del mundo* sólo es posible, de acuerdo con Heidegger, si aparece un sujeto que valide esa imagen; en el proceso de formación de la *imagen del mundo* en los términos descritos, se asiste parejamente a la creación del sujeto. Esta transformación del hombre con su entorno, que no del sujeto con el objeto, es patente a partir de Descartes, si bien hemos dicho que este es un proceso prefigurado por Tomasso Campanella y Charles Boullés, en cuyo pensamiento puede ubicarse el nacimiento de una concepción distinta de la relación entre la conciencia y el mundo, caracterizada por una cierta escisión entre una y otro. Es decir, la conciencia comienza a pensarse como algo que se enfrenta, que se ubica a sí misma frente al mundo, y que tiene además por característica propia la capacidad de volverse objeto de sí misma, es decir, que es reflexiva.

representar se convierte en un valor cultural de la Modernidad. Para Heidegger, “lo existente” convertido en objeto de representación es valorizado, por ende la actividad representadora adquiere un valor, y toda vez que la actividad se entiende como cultura, a partir de la idea de cultivo (de la tierra), los valores adquieren el estatus de valores culturales. Así, dentro de la cultura moderna no hay más valor para “lo existente” que aquél adquirido en la lógica de la representación; en este sentido importa “la representación”, no ya “lo existente”. Siguiendo a Heidegger, diríamos que lo relevante es el avance del proyecto en su representación, lo sustantivo es el desarrollo de la lógica de este proyecto, no su fundamento. “Lo ente en su totalidad se entiende de tal manera que sólo es y puede ser desde el momento en que es puesto por el hombre que representa y produce. En donde llega a darse la imagen del mundo, tiene lugar una decisión esencial sobre lo ente en su totalidad. Se busca y encuentra el ser de lo ente en la representabilidad de lo ente”<sup>100</sup>, dirá el autor.

Digamos entonces, que en algún punto se ha extraviado aquello que el autor llama *la fuerza originaria del proyecto*, en tanto éste ya no es cuestionado en su origen, y mucho menos en su finalidad; se trata únicamente de llevarlo a cabo, de proseguir hacia su confirmación. Pareciera ser que no vive sino a partir de sí mismo, funcionando de acuerdo con una lógica propia, ajena a los hombres. El vínculo entre éstos y sus productos se oscurece, cegando las posibilidades de explicación de la realidad en términos existenciales, se ha perdido la *finalidad última llena de sentido* de la que hablaba Mannheim. En estos términos se podría hablar de alienación, entendida en términos marxistas en un amplio sentido como un estado donde los hombres no se ven reflejados en la realidad que han creado. Esto es, en la ciencia no se plasman las necesidades humanas, porque se ha instituido una separación creciente entre éstas y aquella. La ciencia, de acuerdo con su carácter empresarial, se conduce con arreglo a una lógica que excluye el factor humano, y en este sentido carece de justificación.

El proyecto de la Modernidad, dice Heidegger, adquiere valor en términos del desarrollo de una empresa cultural que se plantea como única, y excluye otras posibles maneras de relacionarse con el mundo.<sup>101</sup>

Aquí ubicamos la centralidad de las ideas de: *progreso, universalidad, y objetividad*, como valores propios del proyecto moderno. Ante todo, pareciera ser que la dificultad de cuestionar la Modernidad en tanto proyecto, radica sobre todo en el hecho de que se encuentra soportada por una cierta concepción vital, que se expresa en un posicionamiento específico frente a la realidad. Esto es, cuestionar desde sus fundamentos el proyecto moderno, es emprender un camino por el que llegaríamos al punto de cuestionar la realidad toda, en tanto resultado de aquél proyecto; y habríamos de cuestionar también la forma que, como consecuencia del mismo proceso, nos hemos dado a nosotros mismos.

---

<sup>100</sup> *Ibíd.*, p. 80.

<sup>101</sup> Por supuesto, cuando hablamos de Modernidad o de pensamiento moderno, lo hacemos en términos generales, conscientes de que se trata de un producto europeo que no se ha desarrollado homogéneamente en el resto del mundo. Adoptamos aquí la idea de Modernidad como una época caracterizada por una serie de transformaciones sustantivas, que han influido significativamente incluso ahí donde aquella ha sido importada como tradición de pensamiento.

Más allá de este diagnóstico, evidentemente negativo, de la *época de la imagen del mundo*, para Heidegger el hecho de que los individuos se hayan constituido en sujetos posibilita una reflexión que eventualmente podría significar el reencauzamiento del proyecto moderno, dado que reflexionar es “...convertir la verdad de nuestros propios principios y el espacio de nuestras propias metas en aquello que más precisa ser cuestionado”<sup>102</sup>; ejercicio que sólo es posible una vez que la conciencia es capaz de tomarse a sí misma por objeto, es decir, una vez que ha nacido el sujeto.

No obstante, vale decir que si bien las condiciones propicias para la reflexión están dadas en la Época Moderna, por lo menos en términos del esquema esbozado, pareciera ser que no han sido aprovechadas o que la reflexión aún no ha rendido sus frutos. Si el desarrollo mismo del proceso de objetivación del mundo ha producido tales condiciones, el devenir y las consecuencias del proyecto moderno como dominio de lo existente, ponen en duda que la capacidad reflexiva del sujeto lo obligue a dirigir su mirada más allá del horizonte de la dominación y la explotación del mundo.

Heidegger dirá que es necesario establecer una relación recíproca entre los niveles subjetivo y objetivo de la realidad, trascender la esfera del sujeto y apuntar hacia la comunidad. El hombre que se ha puesto a sí mismo en el centro de la realidad como *subjectum*, que como fundamento lo concentra todo en sí, convirtiéndose en la referencia final, debe ser capaz de relativizar su posición y considerar el proyecto en términos de la colectividad.

El proceso por el que en favor de las explicaciones racionales el hombre deviene sujeto tiene una faz doble, dirá Heidegger: “Sólo allí donde el hombre es ya esencialmente sujeto, existe la posibilidad de caer en el abuso del subjetivismo en sentido del individualismo. Pero del mismo modo, sólo allí en donde el hombre *permanece* sujeto, tiene sentido la lucha expresa contra el individualismo y a favor de la comunidad como meta de todo esfuerzo y provecho.”<sup>103</sup>

Sólo aquello que deviene objeto del representar explicativo *es*, dirá Heidegger; lo que puede ser representado y se convierte en *real*. Aunque el autor no lo menciona explícitamente, podríamos decir que esta lógica tiende a justificar la exclusión de otras formas que no participen de este modo de construcción del conocimiento. Es ésta una de las críticas más acusadas al proyecto moderno, por cuanto ha derivado, a partir de su intento colonizador universalizante, en un mecanismo de eliminación de “lo diferente”. El proceso de validación del conocimiento descarta maneras distintas de concebir la relación humana con la naturaleza, dado que la lógica que priva en *la época de la imagen del mundo* sanciona una forma de producir conocimiento, en la que se expresa en forma paradigmática, digamos condensada o final, un tipo de hombres. Aquí, tanto lo *real* como la *verdad*, se determinan procesualmente; lo *real* adquiere esta categoría a condición de verse representado, lo *verdadero* en razón de ser comprobado por los resultados del experimento. Así pues, resulta impropio concebir una verdad de tipo trascendental, puesto que se asume que las formas no metódicas de operación en su acercamiento a la realidad son incapaces producir conocimiento.

Si pensamos en Europa como el espacio originario del pensamiento moderno, resulta ilustrativo referir uno de los elementos que en opinión de George Steiner mejor la caracterizan:

---

<sup>102</sup> Heidegger Martin, Op. Cit., p. 63.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 76.

“Metafóricamente —pero también materialmente—, ese paisaje ha sido moldeado, humanizado por pies y manos. Como en ninguna otra parte del planeta, a las costas, campos, bosques y colinas de Europa (...) les ha dado forma no tanto el tiempo cronológico como el humano e histórico.”<sup>104</sup> Hablamos de una geografía colonizada por las necesidades humanas, que se ha vuelto habitable en virtud de un proceso de “humanización”.

Ahora bien, dado que de alguna manera compartimos, acaso fragmentariamente el proyecto moderno, en tanto herederos de Europa y de la tradición occidental, es claro que estamos sujetos a su influencia. En este sentido, tendríamos que cuestionar las consecuencias de esta forma de encarar la realidad, no del todo benéficas para los hombres. En todo caso sus resultados presentan un carácter ambivalente: por un lado han significado un desarrollo material insospechado en ciertos ámbitos específicos, por ejemplo en las posibilidades abiertas a la exploración del espacio, sin embargo, por otro ponen en duda la supervivencia de la especie humana, pensemos en la alteración de los ciclos planetarios, visible desde ya en la violencia inusitada de los fenómenos naturales. Es en este sentido que pensamos no estar tan errados al decir que la lógica que ha regido y rige el funcionamiento del sistema en el que vivimos, ha resultado ineficaz, o por lo menos no enteramente controlable. En el horizonte del proyecto no hay el objetivo de construir una relación integral con la naturaleza, con el otro, e incluso con nosotros mismos; antes bien, el *dominio* de estos tres aspectos ha constituido la nota dominante.

## EXCURSUS

### La teoría crítica de la Escuela de Frankfurt; la añoranza de *lo completamente otro*.

“Soy cada vez más de la opinión de que no debería hablarse de anhelo sino de miedo de que Dios no exista”.

M. Horkheimer.

“Porque los dioses han sido condenados a vivir entre los hombres”.

J. Sabines. *A un lado de los dioses*.

### A la búsqueda de *lo completamente otro*.

¿Qué es *lo otro*? Podríamos decir que *lo otro* se define por oposición, que se dibuja por contraste, y que su significado resulta de la comparación con su contrario. *Lo otro* es lo que difiere de *esto*, en sentido ontológico es aquello que se distingue radicalmente de la realidad presente. En Octavio Paz *lo otro* es el complemento inasequible, la búsqueda sempiterna que nos permitiría revocar la soledad.

*Lo otro*, en tanto *necesidad y posibilidad* —dimensiones que nos interesan—, surge de un diagnóstico negativo del presente, una configuración que desde ese *otro*, dista de ser satisfactoria en muchos, sino es que en todos sus niveles. De ahí los seres humanos sospechamos que *lo otro* tendrá que ser mejor que *esto*, y esta intuición es el motivo de su incansable búsqueda, de su invención. *Lo*

---

<sup>104</sup> Steiner, George, *La idea de Europa*, Condor María (trad.), México, Fondo de Cultura Económica, Ediciones Siruela, 2006, p. 37.

*otro* tiene y ha tenido nombres variados: cada iglesia, incluidas las laicas, le da un nombre distinto, pero en términos generales podría entenderse como la explicación que resuelve la incertidumbre de la vida; la causa final que justifica el dolor. Detrás de ello late la utopía, la idea de felicidad, o acaso si uno es pesimista, una cuota menor de sufrimiento.

Dado que *lo otro* no es sino proyecto, algo que se quiere más allá de la insatisfacción vigente, pareciera ser que la razón última de su existencia, su “utilidad”, es ser la piedra en la que se apoya la palanca que mueve el mundo. En este sentido, *lo otro* es utópico; representa el *no lugar* que es antes un estímulo que una justificación para la desesperanza o la inmovilidad.

La *Utopía* obliga, a quien se deja seducir por ella, a creerla y seguirla sin descanso. Internamente se sabe que no se alcanzará plenamente, como la felicidad; podría estar ahí —donde quiera que se encuentre—, solamente para buscarse. La intuición de un *absoluto* moviliza a los individuos, y a las masas, el *absoluto* como probabilidad impulsa la persecución: “...no se puede separar de la actuación y sentimiento humanos la necesidad de que este absoluto sea algo positivo, que ese absoluto dé lugar a que lo injusto, lo horrible que caracteriza la historia conocida por nosotros, pueda de alguna forma justificarse y adquirir un sentido. No existe posibilidad lógica alguna que impida seguir dando vueltas a esta idea.”<sup>105</sup>

La referencia a *lo absoluto* y su concepción como objeto de persecución constante —y acaso interminable—, nos conducen necesariamente a considerar la idea de la divinidad, dado que en la mayor parte de las culturas ésta se relaciona con un estado de plenitud; la noción de *lo absoluto*, la posibilidad de alcanzar tal estado de *gracia*, se ha concretado culturalmente en la idea de Dios.

Max Horkheimer entiende la teología, no como ciencia de lo divino, sino más ampliamente, como una actividad originada en la conciencia de que el mundo es contingente y no el resultado de una verdad absoluta; como la manifestación de una necesidad de explicaciones supraterrenas que trasciendan la finitud humana y justifiquen el *desamparo invariable* de los hombres. “La teología es (...) la esperanza de que la injusticia que caracteriza al mundo no puede permanecer así, que lo injusto no puede considerarse como la última palabra (...) expresión de un anhelo, de una *nostalgia* de que el asesino no pueda triunfar sobre la víctima inocente.”<sup>106</sup> En éstos términos, la teología involucra un deseo, añoranza de la justicia completa, que como tal *no existe ni puede existir en este mundo* y que por ello reclama la construcción de *lo otro*, *lo completamente otro*. Por eso dice Horkheimer: “...en la búsqueda de la verdad predomina el deseo de otra cosa, el deseo de percibir algo de lo que no sólo es relativo sino absoluto.”<sup>107</sup> La idea de esa *otra cosa*, la idea de *lo completamente otro*, nos parece una clave para interpretar el significado de la propuesta esbozada por el autor en su *Teoría crítica*.

---

<sup>105</sup> Marcuse, H., Popper, K., y Horkheimer, Max., *La búsqueda del sentido*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1998, p. 130-131.

<sup>106</sup> *Ibíd.*, p. 106. Las cursivas son nuestras.

<sup>107</sup> *Ibíd.*, p. 135.

\*

En 1937 se publicó *Teoría tradicional y teoría crítica*. En el horizonte de la sociología este texto es fundamental, junto con *La situación actual de la filosofía social* y *Las tareas de un Instituto de Investigación Social*, aparecidos en 1931 —año en que Max Horkheimer asume la dirección del *Institut für Sozialforschung*—, establece los lineamientos de una de las corrientes de pensamiento social más importante del siglo XX, y que dentro de la tradición marxista, habría de representar la vanguardia de la crítica a la sociedad contemporánea; la *Escuela de Frankfurt*.

La diferenciación entre *Teoría tradicional y teoría crítica* refiere dos maneras distintas de encarar la realidad. La consideración de Horkheimer respecto de la ciencia pasa necesariamente por la dimensión de *lo político*, por eso cada tipo de teoría se articula de manera específica con la noción de *compromiso*, y concibe las ideas de *estabilidad* y *cambio* de manera distinta.

La *teoría tradicional* germina, de acuerdo con Horkheimer, en el ambiente caótico francés de finales de la Revolución, donde la burguesía se disputaba el control del poder político frente a la monarquía restauracionista y el naciente proletariado. El soplo original de esperanza se había debilitado y era incapaz de hacer ondear el estandarte de la Revolución. Después del optimismo del lema “¡Libertad, igualdad, fraternidad!”, quedaban el desánimo y la falta de rumbo: el proyecto impulsado por la *razón* sufría un revés prematuro. En este contexto, Auguste Comte intentó construir una ciencia de la sociedad que nacería con la premisa de restaurar el orden perturbado. Así, la sociología surge precisamente como una respuesta al conflicto social generado por el incumplimiento de las promesas de la Revolución Francesa. Además, en tanto *ciencia del orden*, valora la *estabilidad* por encima del *cambio*. En el mundo de las ciencias la sociología aparece “... como ciencia rectora e inspiradora de un necesario haz de técnicas de dominación y domesticación del conflicto, del antagonismo. Como ciencia «restauradora», pues, de lo que en el terreno de las ideas se creyó un día posible, y aún eminente, y en el de los hechos se reveló en seguida como imposible.”<sup>108</sup> Dentro de este conflictivo escenario, la sociología fue la respuesta de una clase social amenazada desde un doble flanco por la pérdida del poder político.

Así, puede decirse que la *teoría tradicional* es aquella que se compromete, aún sin saberlo, con la *estabilidad* de una cierta *definición de la realidad* que sustenta y contribuye a la continuidad de un modo de producción material específico; el pensamiento se pone al servicio del poder. La *teoría tradicional* “...en lugar de trascender en clave transformadora la sociedad, se vio constreñida a tender a la mejor administración de la misma, al alumbramiento de un concepto y unas técnicas de «orden», «ley» y «progreso» que jamás desbordarían los límites de las relaciones capitalistas de producción.”<sup>109</sup> Por ello, al interior de la *teoría tradicional* la idea de “Revolución”, entendida como un cambio radical del orden social, deviene estigma, tabú científico; es descalificada y anula en automático a sus promotores. De manera distinta ocurre cuando se trata de la idea de “Reforma”, que en tanto positivamente valorada, encuentra un ambiente propicio para su desarrollo, puesto que

---

<sup>108</sup> Horkheimer, Max, *Teoría tradicional y teoría crítica*, López y López de Lizaga José Luís, (trad.), Paidós, Barcelona 2000, p 13.

<sup>109</sup> *Ibíd.*, p 14.

implica la continuidad del *status quo* a través de su perfeccionamiento; de una disminución superficial de sus contradicciones.

La valoración positiva de la “Reforma” frente a la “Revolución” intenta coartar —a nivel del pensamiento—, la posibilidad de una transformación radical del sistema económico, político y social, presentando la adaptación como alternativa, es decir, el encubrimiento de las contradicciones sistémicas que, de acuerdo con el pensamiento marxista clásico, habrían de significar, llegadas a su punto límite, el agotamiento y el epílogo del sistema productivo. La *sociología burguesa*, como la llama Horkheimer, heredera directa de la sociología positivista; se mostraba aún entonces —primer tercio del siglo XX—, como defensora de aquél orden al cual nació ligada.

La *neutralidad valorativa*, el ideal de *objetividad* que cimenta a la sociología en sus inicios, subsiste en la idea de que la ciencia debe estar exenta de toda relación directa con la practicidad; más allá de cualquier determinación política. El conocimiento debe buscarse por sí mismo, y sus aplicaciones deberán permanecer ajenas a los científicos. Todo esto es *ideología*, diría Horkheimer.<sup>110</sup> La idea de *cientificidad*, dentro de la *teoría tradicional*, se construye a expensas del escamoteo de las relaciones que existen entre el sistema económico, político, y social, con la producción del conocimiento; es decir, de la negación del vínculo entre el conocimiento y su objeto.

Por contraste, dentro de la lógica de la *teoría crítica* no cabe la idea del conocimiento desinteresado, en tanto su propósito es provocar la *convergencia entre teoría y praxis*. Para la *teoría crítica* la declaración de imparcialidad oculta un interés, encubriendo los verdaderos motivos, desde luego de tipo egoísta. Dado que en la epistemología marxista el conocimiento es fruto del conflicto con la realidad, surgido a partir del trabajo; es imposible concebirlo separado de la realidad donde se genera, es decir, disociarlo del objeto. La *praxis* es consustancial al proceso cognoscitivo y por ende a la teoría. La *teoría crítica* busca desenmascarar las relaciones ideológicas entre ciencia y realidad histórica; su interés es exponer un vínculo que pretende naturalizarse, y mostrar su historicidad.

En el centro de la *teoría crítica* hay una reflexión valorativa que en tanto tal busca ir más allá de la mera explicación y la predicción, baluartes y límites casi físicos de la ciencia tradicional; todo lo contrario, la *teoría crítica* apunta hacia la injerencia. Su ideal confeso es constituirse en un instrumento para transformar la realidad, que en el más puro marxismo es valorada negativamente en razón de las contradicciones inherentes al modo de producción capitalista.

### **Los límites de la biblioteca infinita.**

Dice Jorge Luis Borges en la *Biblioteca de Babel*: “Cuando se proclamó que la Biblioteca abarcaba todos los libros, la primera impresión fue de extravagante felicidad. Todos los hombres se sintieron

---

<sup>110</sup> El carácter y el alcance del concepto de *ideología* empleado por Horkheimer, se definen dentro del marco de la tradición marxista, es decir, difieren de aquellos que se le podrían atribuir desde otras perspectivas teóricas, como la de K. Mannheim donde la misma teoría crítica es susceptible de considerarse ideológica o utópica. Dentro de la tradición marxista el concepto tiene un carácter esencialmente negativo, se lo emplea para designar un tipo de pensamiento que con fines políticos oculta el funcionamiento de la sociedad; la *ideología* es el tipo de pensamiento difundido por la clase dominante para preservar su posición.

señores de un tesoro intacto y secreto. No había problema personal o mundial cuya elocuente solución no existiera: en algún hexágono. El universo estaba justificado, el universo bruscamente usurpó las dimensiones limitadas de la esperanza.”<sup>111</sup>

La biblioteca del cuento es una estructura infinita e inabarcable de galerías hexagonales, que contiene todo el conocimiento posible, todo aquello que puede decirse combinando los veintitantos signos ortográficos. Biblioteca —o Universo—, que alberga todos los libros; inaprehensible, caótica, irreductible. En esta otra forma de los laberintos borgianos, la tarea de los hombres se reduce a buscar interminablemente el libro de libros, el catálogo total, la respuesta definitiva; ajenos al éxito, sus expediciones terminan con una muerte que sucede no lejos del hexágono natal. El rasgo esencial de la Biblioteca es la incógnita, una atmósfera de misterio irresoluble, perdura la vastedad impenetrable que enfatiza los límites humanos. Los hombres se condenan a sí mismos a una búsqueda que supera al individuo, y que se alimenta de los febriles afanes de los nuevos exploradores, que como diría García Márquez, son *impermeables a la experiencia*; una búsqueda que es infinita, como la Biblioteca o como el Universo.

Borges postula un interminable caos del cual los hombres, finitos, perciben solamente un fragmento. La infatigable búsqueda humana de la verdad, ese vagar de hexágono en hexágono en pos del libro que contendría todas las preguntas con sus respuestas, es para Borges un intento destinado al fracaso. El uso de la Biblioteca como símbolo es paradójico, puesto que no representa, como podría pensarse, la seguridad del conocimiento, sino su terrible contrario: lo infinito desconocido, antes el acertijo que la respuesta. Creemos vislumbrar detrás de ello el problema esencial de “la verdad”: el caos inherente a la Biblioteca niega la posibilidad de las respuestas definitivas o universales; desmiente la posibilidad de la certeza y reduce el itinerario de los hombres a un ensayo permanente...o a la negociación. *No hay en la vasta Biblioteca, dos libros idénticos*, dice Borges, desechando la probabilidad del catálogo exhaustivo como el que pretende la ciencia tradicional, según Horkheimer.

Por supuesto que esta visión es, por decir lo menos, incompatible con la debilidad moderna por las clasificaciones, a la que le subyace la idea de *progreso*. Parece que el funcionamiento del intelecto occidental implica la necesidad de catalogar, sistematizar, delimitar, explicar, proyectar, generalizar; consecuentemente la postura científica tradicional, construida sobre el paradigma de la razón, aspira a desentrañar el misterio del mundo, su objetivo es la posesión de un conocimiento absoluto y verificable en la práctica; conocimiento concreto que sirva a fines concretos. El acervo de la Biblioteca imaginada por la ciencia tradicional deberá ser a un tiempo completo y finito, disponible y manejable. La Biblioteca sería el reservorio del cual podría extraerse con certeza el conocimiento necesario para el *progreso*, es decir, para el *dominio*.

La *teoría tradicional*, de acuerdo con Horkheimer, funciona como un aparato lógico; “...conjunto de proposiciones acerca de un ámbito de objetos conectadas entre sí de tal modo que a partir de algunas de ellas se puedan deducir las restantes”<sup>112</sup>, es decir, de un mecanismo que de acuerdo con su lógica interna avanza hacia la perfección. La validez de la teoría se verifica por su concordancia

---

<sup>111</sup> Borges, Jorge Luis, *La biblioteca de babel* en: “Ficciones”, Joaquín Mortiz, México, 1996., p. 115.

<sup>112</sup> Horkheimer, Max, Op. Cit., p. 23.

con *acontecimientos efectivos*, por lo tanto, se mantiene siempre en el estatus de hipótesis respecto de la realidad. Coincidentemente, Horkheimer compara la *teoría tradicional*, a partir de los objetivos que ella misma se plantea, con una Biblioteca que en algún momento contendría todo el conocimiento posible.

La tendencia apunta hacia la sistematización del conocimiento, su fin último es *el sistema universal de la ciencia*; simplificar, *reducir a las mismas premisas las proposiciones referidas a ámbitos diferentes*. Hacer ciencia tradicional, diría Horkheimer, es operar con base en un mecanismo igualador que funciona a partir de las *reglas de la deducción, la simbología, los procedimientos de comparación de las proposiciones deducidas, con la constatación de los hechos*, etc. Tal es el ideal totalizador de la ciencia, tal la motivación del desarrollo científico “tradicional”.

El cimiento sobre el que descansa la ciencia tradicional, se ubica en el inicio de la filosofía moderna, en el *Discurso del método* escrito a principios del s. XVII por Descartes; en la pretensión sistematizadora de una teoría que se conduce con arreglo a las leyes de la deducción. El procedimiento: segmentar la realidad para observarla detalladamente, ir de lo sencillo a lo complejo. El trabajo científico se entiende como adición, que va de lo que es más fácil y asequible hasta aquello que, en esta lógica, se compone de la suma del conocimiento de *lo simple*.

Puede decirse que la ciencia moderna, y la teoría relativa, pretenden articular una imagen armónica, libre de discontinuidades o contradicciones, donde las premisas se ordenen lógicamente haciendo posible la deducción de conclusiones. Esta ciencia, de acuerdo con Horkheimer, tiende a constituirse en un *sistema de símbolos puramente matemático* que tiene una inclinación congénita hacia la abstracción.

El modelo es claramente el de las ciencias duras: la matemática, la física, y la biología. La equiparación de las ciencias del espíritu con las ciencias naturales, obedece, además de a una lógica compartida subyacente, al requisito de la productividad dentro del modo de producción en curso; la ciencia debe demostrar utilidad, reportar sus rendimientos, justificar su existencia en términos materiales. Esta exigencia parecería estar cubierta, si bien con algunas reservas, por lo que respecta a las ciencias duras, pero no así en las ciencias del espíritu.

La *teoría tradicional* excluye de su horizonte cualquier posibilidad autorreflexiva, no se ocupa de sí misma y mucho menos de la función que desempeña en la totalidad de lo real. La *teoría tradicional* segmenta la realidad, la subdivide y pierde la perspectiva de conjunto; la realidad no se conceptualiza como un todo y en virtud de ello la manera de aprehenderla tiene un alcance parcial.

La ciencia social que se guía por la idea tradicional de teoría, tiene en la *causalidad* una de sus más preciadas formas de análisis, que a nivel lógico funciona de manera idéntica —y aparentemente con éxito—, dentro de las ciencias naturales, como cuando se describen fenómenos físicos e intenta anticiparse su comportamiento. La predictibilidad de la que hablamos se liga directamente con el rendimiento material del conocimiento, con una explotación técnica sin la cual no podría entenderse el avance científico que ha solventado el desarrollo del modo de producción capitalista. A partir de ello podríamos decir que la ciencia tradicional se convierte en un elemento más del proceso productivo. “...constituye un momento de la transformación y el desarrollo permanentes de los

fundamentos materiales de esta sociedad. Sin embargo, cuando el concepto de teoría se autonomiza, como si se pudiera fundamentar a partir de la esencia interna del conocimiento o del algún otro modo ahistórico, se transforma en una categoría reificada, ideológica.”<sup>113</sup>

La crítica de Horkheimer a la forma tradicional de hacer ciencia se sustenta precisamente esta autonomización, que en primer lugar ignora el contexto en el que surge el conocimiento, y encubre además los fines a los que éste sirve. “Tanto la fertilidad de las nuevas relaciones descubiertas entre los hechos para la transformación del conocimiento disponible, como la aplicabilidad de éste a los hechos, son cualidades que no se remontan a elementos puramente lógicos o metodológicos, sino que en cada caso sólo se pueden comprender en relación con procesos sociales reales.”<sup>114</sup> La tentación de separar la actividad científica de su *contexto*, de los procesos sociales que la hacen existir, es un primer elemento de la denuncia del carácter ideologizante de la ciencia tradicional, de su servidumbre respecto del poder que el sistema económico hace posible.

Hay determinantes sociales del conocimiento científico y que ponen en duda la supuesta separación de la ciencia de sus *motivaciones extracientíficas*. Esto es, la ciencia no se desarrolla atendiendo exclusivamente a cuestiones de lógica interna; las relaciones entre el material empírico y la teoría no se resuelven únicamente a partir de la lógica propia de la ciencia. “La relación de las hipótesis con los hechos no se cumple en último término en la cabeza del investigador, sino en la industria”<sup>115</sup>, dirá Horkheimer.

Las preocupaciones respecto *del entrelazamiento del trabajo teórico con el proceso vital de la sociedad* que podríamos observar en la ciencia tradicional, se resuelven subjetivamente, es decir, en el fuero interno del científico; sin plantear el asunto de la utilidad en términos de aquello que nostálgicamente llamaríamos *el bien común*. Las consecuencias sociales del conocimiento científico se excluyen del debate, si es que lo hay. De existir algún tipo de conciencia al respecto, ésta no tiene repercusión real en la dinámica de la ciencia y mucho menos en el sistema de producción en general; “El científico y su ciencia están insertos en el aparato social, sus rendimientos son un momento de la autoconservación, de la reproducción permanente de lo existente, y no importa la interpretación personal que se tenga del asunto.”<sup>116</sup>

Horkheimer pretende dar cuenta del carácter histórico de la ciencia y la teoría en tanto productos humanos, historicidad que, de acuerdo con el autor, es ideológicamente ocultada.

La *teoría crítica* por su parte, se desarrolla a partir del examen de la relación dialéctica que existe entre el individuo y la realidad, de la doble forma en que se vinculan. Ésta como elemento externo e independiente de aquél, por un lado; y como producto de la actividad humana, por otro. Todo lo que los hombres vemos en el entorno es creación nuestra, nosotros mismos somos resultado de una forma determinada de organización social de la que somos responsables. El orden humano tiene un carácter histórico; incluso los órganos y la forma en que percibimos el mundo resultan del *proceso*

---

<sup>113</sup> *Ibíd.*, p. 29.

<sup>114</sup> *Ibíd.*, p. 29-30.

<sup>115</sup> *Ibíd.*, p. 31.

<sup>116</sup> *Ídem.*

*vital social*, como lo llama Horkheimer. Desde la *teoría tradicional*, la relación que liga a los hombres con el mundo es desvirtuada y la realidad se oculta tras el velo de “lo natural”.

Tanto el objeto percibido como el sujeto que lo percibe, y el medio a través del cual se percibe, tienen un carácter histórico, esto pone en duda la naturalidad con que consideramos la realidad dentro de la vida cotidiana; nada hay de “natural” en *nuestro* mundo, nada es producto del azar, todo es ficción humana, es decir, creación. Sin embargo, la postura contraria parece predominar: se tiende a experimentar la realidad como algo externo y ajeno a nosotros mismos, independiente e incluso inmune a nuestra voluntad. Esta concepción se ve científicamente reforzada por la postura ideológica e ideologizante de la *teoría tradicional*.

“El poder del sano entendimiento común, del *common sense*, para el que no existen secretos, así como la validez general de puntos de vista acerca de ámbitos no relacionados inmediatamente con los conflictos sociales, como pueda ser la ciencia natural, están condicionados por el hecho de que *el mundo de objetos que se ha de juzgar surge en buena medida de una actividad determinada por los mismos pensamientos mediante los cuales ese mundo se reconoce y conceptualiza a sí mismo en el individuo.*”<sup>117</sup>

Puede decirse que a nivel individual, pre-teórico, en el terreno del sentido común, se resguardan y reproducen una visión *tradicional* de la realidad y una manera *tradicional* de experimentarla. Uno de los más arduos obstáculos con los que habrá de enfrentarse cualquier propuesta que intente modificar radicalmente la configuración histórica en que la mayor parte del mundo se organiza, es la fuerza con que esta organización contingente es naturalizada en la vida cotidiana de los individuos. El pensamiento en la vida cotidiana, presenta una tendencia constante hacia la normalización de la realidad.

Ahora bien, si la teoría en su forma clásica es un elemento de la producción material, está en la posibilidad de contribuir al intento de modificar y producir una realidad distinta. Es éste el papel activo que Horkheimer atribuye a la *teoría crítica*. Por eso habla, dentro de la corriente marxista de pensamiento, de la construcción de una sociedad *más justa, diferenciada y armónica*. De acuerdo él, la actitud crítica (*Verhalten*), a diferencia del carácter que guía el desarrollo de la ciencia tradicional, centra su interés en la sociedad misma buscando enfocar la realidad social como una totalidad, conjunto en el que también habrá de incluirse la teoría misma.

Es claro que en la propuesta crítica de Horkheimer, el ideal positivista de *objetividad* no tiene cabida. Aquella no busca separarse contemplativamente de la realidad sino influir en ella, afectarla; la *teoría crítica* no busca el conocimiento de manera desinteresada, como artificiosamente se declara desde la posición tradicional; la *teoría crítica* no procura el perfeccionamiento del sistema, como vanamente pretende hacerlo la ciencia tradicional, por el contrario, se propone contribuir al derrocamiento y a la sustitución de este sistema por otro más justo.

La actitud crítica no comulga con los ideales de realización que se asientan sobre el individuo. “La separación de individuo y sociedad, en virtud de la cual el individuo acepta como naturales los

---

<sup>117</sup> *Ibíd.*, p. 37. Las cursivas son nuestras.

límites de su actividad que han sido trazados de antemano, se relativiza en la teoría crítica.”<sup>118</sup> El mundo percibido desde la actitud crítica no es un orden natural, sino creado; se presenta como lo que es, un producto histórico resultado de las acciones humanas, y por tanto como una realidad modificable.

“Reconociendo el sistema económico actual y la totalidad de la cultura fundada en él como un producto del trabajo humano, como la organización que la humanidad se ha dado y de la que es capaz en esta época, los sujetos de la actitud crítica se identifican con esta totalidad y la conciben como voluntad y razón; es su propio mundo. Pero al mismo tiempo experimentan que la sociedad se puede comparar con procesos naturales no humanos, con meros mecanismos, porque las formas culturales que se basan en la lucha y la opresión no testimonian una voluntad unitaria y autoconsciente; este mundo no es el suyo, sino el del capital.”<sup>119</sup>

La diferencia entre *teoría tradicional* y *teoría crítica* es más de sujetos que de objetos, dice Horkheimer, relativa a la manera en que los miembros de cada una de estas *actitudes* se representa la realidad: mientras que dentro de la actitud científica tradicional los objetos aparecen como externos al sujeto, en la actitud crítica se conciben intrínsecamente ligados a la actividad humana.

Es imposible separar la propuesta de Horkheimer (construir una ciencia alternativa a partir del desarrollo de una *teoría crítica*), de *lo político*. No se puede concebir el desarrollo de la *teoría crítica* sin pensar en la necesaria transformación radical de la *definición de realidad* guiada por esa alternativa; precisamente porque la propuesta nace con una intencionalidad política explícita. No hay diferencia entre el trabajo científico y el político; ambos están insertos en una lógica idéntica, de transformación. “La profesión del teórico crítico es la lucha, a la que pertenece su pensamiento, y no el pensamiento como algo independiente o que se pueda separar de la lucha.”<sup>120</sup>

Es precisamente porque *lo político* ocupa un lugar central dentro de la *teoría crítica*, que desde la *teoría tradicional* se la ha cuestionado. Desde la *teoría tradicional* se acusa la parcialidad de esa forma alternativa de hacer ciencia, se la tacha de ideológica, por cuanto genera un conocimiento que no satisface el requisito de la *objetividad*, columna vertebral de la *teoría tradicional*, y que por tanto no puede considerarse científico. Para la *teoría tradicional*, se trata de un conocimiento “viciado”, en tanto carece del rigor que demanda una inexistente perspectiva desinteresada.

“También los intereses del pensamiento crítico son universales, pero no están universalmente reconocidos. Los conceptos que surgen bajo su influjo critican el presente. Las categorías marxianas de clase, explotación, plusvalor, beneficio, depauperización o hundimiento son momentos de una totalidad conceptual cuyo sentido no se debe buscar en la reproducción de la sociedad actual, sino en su transformación en la dirección de la justicia. Por esta razón, y aunque la teoría crítica nunca procede arbitraria o azarosamente, el pensamiento dominante la considera subjetiva y especulativa, unilateral e inútil.”<sup>121</sup>

El motivo de la descalificación puede descomponerse en dos niveles. Por un lado, en lo que atañe exclusivamente a su ámbito interno; a la *teoría crítica* se le reprocha su compromiso con el objeto, lo cual, de acuerdo con el estándar de científicidad dominante, implica la producción de un

---

<sup>118</sup> *Ibíd.*, p. 42.

<sup>119</sup> *Ídem.*

<sup>120</sup> *Ibíd.*, p. 51.

<sup>121</sup> *Ibíd.*, p. 53.

conocimiento parcial, reductible a la expresión de un punto de vista subjetivo justificado con argumentos científicos.

La segunda razón es quizá más profunda, en todo caso representa el punto fuerte a partir del cual la *teoría crítica* se vuelve necesaria. La *teoría tradicional* es el vehículo científico de una visión específica de la realidad, diría Horkheimer, está ligada a un sistema productivo que se basa en la desigualdad y la injusticia, es un momento de la producción material que sustenta la realidad. La *teoría crítica* se enfrenta a esa realidad con el objetivo manifiesto de transformarla; así *teoría crítica* y *teoría tradicional* representan posiciones antagónicas, distintas posturas políticas que hasta donde puede verse resultan inconciliables. La descalificación de la que es objeto la *teoría crítica* con argumentos de corte científico, tiene pues un trasfondo político. “Al enfrentarse a los usos de pensamiento dominantes que contribuyen a mantener el pasado y cuidan de los asuntos de un orden anticuado, al enfrentarse a los garantes de un mundo partidista, la teoría crítica causa la impresión de ser partidista e injusta ella misma.”<sup>122</sup>

El señalamiento que a la *teoría crítica* se le hace desde la *teoría tradicional* en razón de su parcialidad, es cierta; la *teoría crítica* es parcial, pero lo es de manera consciente, puesto que su *compromiso* es la transformación de la realidad. Por otro lado, esta observación sólo tendría sentido dentro del modelo tradicional de ciencia, donde la *objetividad* que defiende la *teoría tradicional* tiene algún peso, no así dentro de la lógica de la *teoría crítica* que precisamente pretende constituirse como una alternativa a ese modelo, denunciando la parcialidad que esconde el ideal de *objetividad*.

## Teoría y compromiso.

“No se puede eludir la existencia con explicaciones, no se puede sino soportarla, amarla u odiarla, adorarla o temerla, en esa alternancia de felicidad y horror que expresa el ritmo mismo del ser, sus oscilaciones, sus disonancias, sus vehemencias amargas o alegres”.

Cioran, *Adiós a la filosofía*.

El que ama indebidamente a un dios obliga a los otros a amarlo, en espera de exterminarlos si rehúsan. No hay intolerancia, intransigencia ideológica o proselitismo que no revelen el fondo bestial del entusiasmo. / Que pierda el hombre su *facultad de indiferencia*: se convierte en asesino virtual, que transforme su idea en dios: las consecuencias son incalculables. No se mata más que en nombre de un dios o de sus sucedáneos: los excesos suscitados por la diosa Razón, por la idea de nación, de clase o de raza son parientes de la Inquisición o la Reforma.”

Cioran, *Genealogía del fanatismo*.

---

<sup>122</sup> Ídem.

Émile Michel Cioran ha dicho rotundamente que no implicaría pérdida alguna abandonar una filosofía que poco tiene que ver con nuestra vida, con nuestros sufrimientos y alegrías; una filosofía carente del latido vital que da sentido a cualquier empresa humana. La vida está ausente de la filosofía, y en consecuencia ésta carece del soporte último que legitimaría la continuidad de su ejercicio. Es la filosofía pura reflexión estéril, fría e impune, sobre todo impune, porque de ella está desterrado el compromiso; las consecuencias se evaden, *se es siempre impunemente filósofo*.

Cioran cuestiona la utilidad concreta del pensamiento, la pertinencia de las sofisticadas reflexiones teóricas en torno a la realidad. “No comenzamos a vivir realmente más que al final de la filosofía, sobre sus ruinas, cuando hemos comprendido su terrible nulidad, y que era inútil recurrir a ella, que no iba a sernos de ninguna ayuda”<sup>123</sup>, reprocha el olvido de las condiciones reales de vida de los hombres, sobre todo del dolor; la reflexión debe ser reflexión respecto del hombre, de lo contrario es inútil. *Pocos de los sufrimientos de la humanidad han pasado a su filosofía* dice Cioran, la filosofía tiene poco que ver con el dolor. “El universo no se discute; se expresa. Y la filosofía no lo expresa.”<sup>124</sup>

No será difícil admitir la existencia de un tipo de pensamiento, que en tanto no se compromete con la vida concreta resulta, si acaso, ornamental, y en este sentido habremos de aceptar en términos generales la severa opinión de Cioran. Sin embargo, nos parece que en lo que respecta a la *teoría crítica*, y en general a la producción teórica de la Escuela de Frankfurt, el juicio de Cioran podría no ser oportuno, puesto que justamente la separación entre sujeto y objeto en el proceso de construcción del conocimiento, la idea de *objetividad*, no tiene cabida dentro de esta.

Una de las características comunes, por lo menos entre los miembros de las dos primeras generaciones del *Institut für Sozialforschung*, era el judaísmo. Este elemento sería decisivo en la configuración del pensamiento de la Escuela de Frankfurt, toda vez que el periodo posterior a la conformación del Instituto —el de la Segunda Guerra Mundial—, estaría marcado por la persecución intelectual y material de sus integrantes. La muerte de Walter Benjamin, como quiera que ésta haya ocurrido, es una muestra de ello; la experiencia del sufrimiento inherente a estos años, sin duda marcó la producción teórica de estos pensadores. Adorno diría en un ensayo de crítica de la cultura que “...luego de lo que pasó en el campo de Auschwitz es cosa bárbarica escribir un poema, y este hecho corroe incluso el conocimiento que dice porqué se ha hecho hoy imposible escribir poesía.”<sup>125</sup> En este caso el dolor encarna en el pensamiento. En 1944 se publicó un tiraje mínimo de la *Dialéctica de la Ilustración* —quinientos ejemplares fotocopiados—, obra en la que se denunciaba el fracaso del proyecto moderno. El Holocausto pondría en tela de juicio la viabilidad del proyecto erigido sobre una *razón*, que servía ahora a la sistematización de la muerte, a la creación de una maquinaria calculada para el exterminio. Asistíamos a la imperfección, o la demostración de las consecuencias radicales, del proyecto moderno.

---

<sup>123</sup> Cioran, Emile M., “Adiós a la filosofía y otros textos”, Savater Fernando (trad.), Alianza Editorial, Barcelona, 2005, p. 129.

<sup>124</sup> *Ibíd.*, p. 128.

<sup>125</sup> Adorno, Theodor W., *Crítica cultural y sociedad*, Sacristán Manuel (trad.), Ed. Sarpe, España 1984, p. 284. Las cursivas son nuestras.

La filosofía social —la *teoría crítica*—, intentaba devolverle a la reflexión filosófica su utilidad práctica, considerando de las injustas condiciones de vida de los hombres.

Es fundamental, para diferenciar un tipo de teoría de otro, enfatizar la relación que se establece entre el sujeto y el objeto de conocimiento. Para el pensamiento tradicional éste no busca modificar sustancialmente al objeto; “El asunto con el que se relaciona el científico especialista permanece absolutamente intacto por parte de la teoría (...) El acontecimiento objetivo es trascendente a la teoría, y su independencia respecto de ella es esencial a la necesidad de ésta: el observador en cuanto tal no puede cambiar nada en el acontecimiento.”<sup>126</sup> Por el contrario, la *teoría de oposición*, la *teoría crítica*, se propone fundamentalmente la modificación del objeto, asumiendo un vínculo indisoluble.

La *teoría crítica* se opone al dualismo cartesiano entre ser y pensamiento que fundamenta la manera tradicional de hacer ciencia. “En su reflexión, los hombres se ven como meros espectadores, como participantes pasivos en un acontecer violento que tal vez se puede prever, pero que en cualquier caso no se puede dominar.”<sup>127</sup> Esta es la consecuencia última de la visión naturalizada de la realidad, que de acuerdo con Horkheimer, es característica del pensamiento tradicional: los hombres se limitan a observar una realidad que les parece ajena.

La neutralidad tiene un valor científico. “La hostilidad hacia lo teórico en general que hoy impera en la vida pública, se dirige en realidad contra la actividad transformadora que está asociada al pensamiento crítico.”<sup>128</sup> Dentro de la actividad científica, entendida tradicionalmente, el compromiso está proscrito en todos sus niveles; la *objetividad*, como requisito de la cientificidad, implica adoptar una actitud cercana a la indiferencia. Horkheimer señaló la necesidad de una postura crítica que no sólo rehusase contribuir a la reproducción de la realidad, sino que se comprometiera con su transformación. Es en este punto donde la labor teórica debería regresar sobre sí misma, y cuestionarse honestamente sobre el papel que desempeña dentro de la producción social de la realidad. “La autocomprensión de la ciencia se hace cada vez más abstracta. El conformismo del pensamiento, la insistencia en que se trata de una profesión fija, de un ámbito cerrado en sí mismo dentro de la totalidad, renuncia a la esencia misma del pensamiento”<sup>129</sup>; mantener el pensamiento vivo es tan peligroso como perder la impunidad que protege al filósofo del que habla Cioran.

### **La otra razón.**

La crítica de Horkheimer contra la *teoría tradicional* como producto racional, no toma por objeto la razón en general, sino una configuración específica de ella: la *racionalidad instrumental*. Detrás de la propuesta esbozada en *Teoría tradicional y teoría crítica*, alienta aún la fe en la factibilidad de *otra forma posible de organización social*, que guiada por la razón no implique necesariamente el

---

<sup>126</sup> Horkheimer, Max Op. Cit., p. 64.

<sup>127</sup> *Ibíd.*, p. 66.

<sup>128</sup> *Ibíd.*, p. 67.

<sup>129</sup> *Ibíd.*, p. 77.

sufrimiento humano —el texto es anterior al Holocausto, punto límite a partir del cual el pensamiento de Horkheimer tendería en cierto grado al pesimismo. El pleno desarrollo individual, impedido por la irracionalidad con que se organiza la sociedad, sería posible únicamente a condición de que fuéramos capaces de echar abajo éste y construir un orden nuevo, diría Horkheimer. La sustitución de un modelo de orden por otro dependía, en primer término, de la capacidad de pensar una sociedad distinta, de que pudiera concebirse, producirla primero a nivel de las ideas.

En los desarrollos teóricos posteriores de la *Escuela de Frankfurt*, en la cauda de una tradición filosófica que se remonta hasta los proyectos de Platón y Aristóteles, se trasluce una nostalgia derivada del fracaso del proyecto moderno. No obstante, acorde con la fuerza de la tradición filosófica a la que se adscribe, parece plausible rescatar la postura con que la *teoría crítica* se enfrenta a la realidad; la visión de ésta como un todo integrado y la búsqueda de las tendencias a las que su devenir obedece.

En tales términos, el conocimiento eventualmente producido por el pensamiento crítico apunta hacia un más allá que busca trascender el ámbito limitado de la ciencia, concebida escuetamente como técnica, como aplicación concreta del conocimiento a una parcela de la realidad. “Lo que marca la diferencia con las consideraciones puramente científicas es la atención a las tendencias de la sociedad en su totalidad, decisiva incluso en las más abstractas consideraciones lógicas y económicas, y no un objeto filosófico especial.”<sup>130</sup>

Como heredera de la tradición filosófica antigua, la *teoría crítica* entiende la *razón* como libertad, como posibilidad de autodeterminación; la *razón* tendría que constituir el eje en torno al cual debería erigirse una sociedad en la que “...las posibilidades del hombre son otras que ser absorbido por lo existente, otras que la acumulación de poder y beneficio.”<sup>131</sup> La configuración actual de la realidad: la desigualdad, la explotación que de ella se desprende, e incluso la incertidumbre respecto de la continuidad de la vida tal como se conoce; dan cuenta de que el proyecto de construcción de una sociedad racional no se ha cumplido. Con todo, vale la pena reflexionar respecto del valor que aún conserva la *teoría crítica*. Más allá del rendimiento efectivo que ésta y el pensamiento marxista en su totalidad hayan tenido, de acuerdo con sus objetivos propios; habría que pensar en el fundamento existencial que motiva la elaboración de las propuestas, atender a la necesidad profunda a la que respondían.

Es de suyo evidente que en el mundo existe la inequidad, consecuentemente cualquier esfuerzo teórico que se planteó como objetivo la modificación radical de esta situación, estará justificado y tendrá vigencia mientras ésta no se haya transformado. La importancia del intento de Horkheimer, será acaso el hecho de haber pensado *lo diferente* como una posibilidad, el haber sentido y creído la pertinencia de *lo completamente otro*. Necesidad que parte del diagnóstico negativo de la realidad dentro de la corriente de pensamiento en la que se insertó su labor teórica: el marxismo.

---

<sup>130</sup> *Ibíd.*, p. 82.

<sup>131</sup> *Ibíd.*, p. 83.

La propuesta de Horkheimer tiene la virtud de ser un pensamiento que vuelve sobre sí mismo, que se pregunta por su utilidad y por sus alcances, que es reflexivo, y que dista de darse por sentado. El pensamiento crítico representa la contraposición frente a una verdad, y por supuesto, la posibilidad de una verdad nueva —habrá que decirlo—, con la salvedad de que esta verdad tendrá como diferencia el rechazo de lo absoluto, la negación de las sentencias definitivas.

Habría que señalar el vínculo indiscutible entre pensamiento crítico y fantasía, que se verifica en el intento de producir una imagen diferente de la realidad y mantenerla, incluso cuando los acontecimientos avanzan en un curso distinto. *Teoría crítica* y fantasía se emparentan por la obstinación de la que una y otra son objeto, al pensar y creer posible un futuro que la mayoría del tiempo fluye a contracorriente de las evidencias empíricas. La capacidad de imaginar, de pensar *lo diferente*, tiene un potencial transformador, y en este sentido está intrínsecamente ligada al pensamiento que anima a la *teoría crítica*; por eso dice Horkheimer que dentro del pensamiento tradicional es necesario *educar a la imaginación* someterla a los cauces de “lo real”. “La capacidad para realizar actos de pensamiento *tales como se requieren en la vida social y en la ciencia ha sido desarrollada en los hombres por medio de una secular educación realista*”<sup>132</sup>; no podría ignorarse que las utopías implican una dosis de peligrosidad para el *status quo*, por cuanto intentan “dotar de movimiento” a la realidad.

Emparentada de cerca con la imaginación, la actividad lúdica, facilita una relación de signo distinto con el mundo, un contacto que deja atrás la exigencia de productividad y que es, por supuesto, incompatible con la solemnidad. Así, tanto juego como imaginación confluyen en el centro del pensamiento crítico. Aquél diría Jean Duvignaud, “Abre una brecha en la continuidad real del mundo establecido y esa brecha desemboca en el campo vasto de las combinaciones posibles o en todo caso distintas de la configuración sugerida por el orden común...”<sup>133</sup> Así, el secuestro de la imaginación parte de la preocupación por mantener una definición determinada de la realidad, y de las relaciones que le subyacen. Los participantes de los movimientos contraculturales de los años sesenta lo sabían bien cuando pintaban en las bardas parisienses la exigencia: “¡La imaginación al poder!”, o cuando postulaban aquél: “¡Seamos realistas pidamos lo imposible”

Podría afirmarse que el adiestramiento de la imaginación tiene una importancia política, que la continuidad de la configuración de la realidad requiere, en un grado que no parece menor, de una conducción de la fantasía, de la reglamentación del juego y la imposición de límites a la creatividad. “Cualquier desviación conduce aquí al dolor, al fracaso y a la penalización”<sup>134</sup> dice Horkheimer. Existen censores por todas partes, los más efectivos son, sin embargo, los que se instalan sigilosamente al interior de nosotros mismos. La lógica de la realidad, que es una convención y que en este sentido tiene un carácter ficticio, se naturaliza *a fuerza de costumbre y olvido*, y a partir de ello habremos de reproducirla y defenderla incluso al nivel elemental de la vida cotidiana.

En la lógica de la dominación es menester diferenciar perfectamente “lo real” de “lo fantástico”, lo “productivo” de lo “lúdico”; establecer una frontera rígida que los mantenga separados; “Hay una

---

<sup>132</sup> *Ibíd.*, p. 55. Las cursivas son nuestras.

<sup>133</sup> Duvignaud, Jean, *El juego del juego*, p. 86.

<sup>134</sup> Horkheimer, Max, *Op. Cit.* p. 55.

educación de la intuición a través de las experiencias buenas y malas, y del experimento organizado. Se trata aquí de la autoconservación individual inmediata y los hombres de la sociedad burguesa han tenido ocasión de desarrollar la capacidad de tal autoconservación.»<sup>135</sup>

Evidentemente, cuando el proceso educativo fracasa sobreviene la represión; aquél que no ha interiorizado las normas de conducta colectiva se verá reducido a la exclusión, a la eliminación moral, cuando no física. A este fin concurre la creación de un aparato de ortopedia social, compuesto de instalaciones, técnicas y especialistas. La finalidad manifiesta es la rehabilitación del infractor, su capacitación para la vida social, la reeducación que lo convierta en un miembro aceptable del grupo.

\*

¿Qué es *lo otro*? Podríamos decir que *lo otro* se define por oposición, que se dibuja por contraste, y que su significado resulta de la comparación con su contrario. *Lo otro* es, dentro de una lógica homogeneizante, la lógica del poder a la que se opone Horkheimer, aquello que difiere de *lo idéntico*, es decir, aquello que se separa del modelo y se transforma en un peligro ¿para quién? *Lo otro* es aquello que se excluye en razón de su diferencia. Esa noción de *lo otro* se construye a partir de una mirada panóptica desde la cual todo es observado y juzgado. Quienes se arrojan el derecho de encontrarse en aquella posición se pretenden poseedores de una cierta *autenticidad*, desde la cual distinguen *lo no auténtico*. Ésta ha sido la causa de la barbaridad ocurrida en Auschwitz. Desde la posición privilegiada se posee, o bien la autoridad para civilizar al incivilizado, o la impunidad para exterminarlo. Al fin, la relación que se establece entre unos y *otros* se sustenta, en último término, en la fuerza.

Desde su *alteridad*, *lo otro* amenaza el *status quo*. *Lo otro* es la locura que no acepta las razones que mal justifican este mundo. Es la pobreza que al convertirse en reclamo deviene enemigo del orden. *Lo otro* es el chivo expiatorio que se sacrifica en el altar de las legitimaciones. Históricamente *lo otro* ha tomado formas diversas, de acuerdo con el tiempo en que aparece: el aquelarre de las brujas y la hoguera en la que eran quemadas; el espanto de los leprosos y la nave de los locos; la invasión de los extranjeros y el reforzamiento de la seguridad en las fronteras; la defensa del atentado terrorista a través del ataque premeditado; la lucha contra el narcotráfico y la *limpieza social*; el ataque mediático contra la protesta social.

No obstante desde ese *otro*, que es desde luego, fruto de una posición subordinada dentro de un sistema jerárquico, se articulan frente a la exclusión respuestas de diferente signo, estrategias diversas que tienen resultados distintos. Por supuesto, el ideal sería la construcción de un escenario donde *lo otro* no represente un peligro que tiene que ser eliminado, sino la posibilidad de completarse a partir del contacto. En la mayoría de los casos este ideal no se ha concretado, o quizá sólo muy escasamente y gracias a la lucha constante de aquellos que son, que somos excluidos, en un reconocimiento forzado y un respeto provisional. Tolerancia, en el peor sentido del término.

---

<sup>135</sup> Idem.

## Capítulo II

### Positivismo y hermenéutica. La fenomenología de la vida cotidiana

#### Introducción

Toda clasificación involucra cierta dosis de arbitrariedad, puesto que depende del criterio usado y de los objetivos. Por otro lado, implica una generalización que disuelve irremediamente las particularidades de los elementos clasificados, convirtiéndolos en miembros de un conjunto. Así, para justificar la pertinencia de la clasificación que aquí llevamos a cabo, será necesario precisar los objetivos que aquí nos proponemos.

La historia de las ideas en sociología podría admitir clasificaciones basadas en la ponderación de un sinnúmero de elementos: podría trabajarse, por ejemplo, a partir de criterios geográficos o históricos, observando el desarrollo de la disciplina en diversos espacios, o en distintos periodos de tiempo; la clasificación podría elaborarse también considerando si las explicaciones producidas por las distintas escuelas privilegian el factor individual o el conjunto de la sociedad; otra posibilidad sería atender a los métodos empleados para acercarse al objeto de estudio, diferenciando entre métodos cuantitativos y cualitativos. De acuerdo con nuestro interés, nos ha parecido plausible partir de un criterio amplio, y aparentemente simple: las concepciones distintas que respecto de la sociedad han tenido las diferentes opciones teórico-metodológicas dentro de la disciplina, es decir, la manera en que han definido al objeto de estudio.

Gran parte de las viejas discusiones y de las que aun se suscitan al interior de la sociología académica, surgen de las distintas soluciones a la pregunta ¿qué es la sociedad? A partir de estas respuestas, que develan la forma en que cada una de las *tradiciones de pensamiento* se construyen las teorías particulares y se instrumentarán los métodos con base en las cuales se intentará explicar la realidad social. Esta consideración esquemática de la diversidad de opciones teórico-metodológicas, puede parecer demasiado sencilla, sin embargo, nos parece que el punto de partida de la reflexión aun puede considerarse válido. Esto es, la consideración del asunto a partir de los términos en que cada una de las opciones define a su objeto, la imagen que de la sociedad se han formado.

Dentro de la sociología académica suelen distinguirse dos tendencias principales a partir del enfoque particular con el que cada una de ellas ha intentado explicar la realidad social: las *sociología positivista*, relacionada de alguna manera con la implementación de una metodología cualitativa; y la *tradición hermenéutica*, o *sociología interpretativa*, que en gran medida surge como una reacción frente a la primera e involucra una metodología de tipo cualitativo.

Para hacer esta distinción muchos autores recurren a la categoría de *tradición*, que permite considerar la especificidad del pensamiento científico en virtud de su ubicación histórico-social concreta. Dentro del amplio marco de la actividad científica, una *tradición*, dice María Luisa Tarrés, se entiende como: "...la persistencia en el tiempo de «un sistema de ideas y prácticas organizadas por reglas y rituales de naturaleza simbólica, tácitas o explícitas, orientadas a inculcar ciertos

valores y normas de conducta producidos en determinados grupos o en las sociedades”<sup>136</sup>; en donde los elementos comunicados y recibidos para construir y alimentar una tradición son: “...los conocimientos, los supuestos, los discursos, lenguajes, valores y convenciones creados alrededor de las prácticas de las comunidades dedicadas a esta tarea.”<sup>137</sup>

En *Las teorías sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial*, aludiendo a los componentes *no fácticos* de la teoría, aquellos que no se derivan directamente de las características del fenómeno estudiado, Jeffrey C. Alexander refiere una cierta autonomía de la producción teórica frente a la realidad; “Las teorías (X) son generadas tanto por los procesos no fácticos o no empíricos que preceden al contacto científico con el mundo real como por la estructura de este «mundo real».”<sup>138</sup> Por elementos *no fácticos* de la teoría Alexander entiende *los dogmas universitarios, la socialización intelectual y la especulación imaginativa del científico*, alimentada tanto por la realidad externa como por la capacidad inventiva del sociólogo. Estos elementos *no fácticos*, a los que Alexander denomina también *el elemento apriorístico*, se relacionan directamente con la constitución de las tradiciones de pensamiento e influyen de manera no explícita, pero no menos efectiva, en el trabajo de los científicos sociales.

De acuerdo con Alexander, las tradiciones científicas resultan de la conjunción de ciertos *componentes básicos de la ciencia social*. El problema, además de la diferencia de opiniones respecto de los elementos que deben integrar tal conjunto de componentes básicos, estriba en la falta de acuerdo sobre la relevancia que merece cada uno de ellos dentro del *continuo científico*. Las tradiciones de pensamiento en ciencias sociales, las disputas entre ellas resultan de esta falta de consenso<sup>139</sup>.

La sociología positivista ha sido criticada desde muy diversos ángulos, a partir de ciertos elementos que se consideran problemáticos y que nos parece aún continúan sin resolverse. De entre ellos, dada

---

<sup>136</sup>Tarrés, María Luisa, *Lo cualitativo como tradición en: Observar, escuchar y comprender. Sobre la tradición cualitativa en la Investigación Social*, FLACSO-COLMEX, México 2001., p., 35.

<sup>137</sup> *Ibíd.*, p. 36.

<sup>138</sup>Alexander C, Jeffrey, Gardini Carlos (trad.), *Las teorías sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial; análisis multidimensional*, Ed. Gedisa, Barcelona 1995. p. 15.

<sup>139</sup> Respecto de las opiniones divergentes en torno al peso que merece cada uno de los elementos básicos, hay dos posturas generales. Por un lado se encuentran aquellos que afirman la existencia de una relación directa entre la teoría, el uso de una metodología particular y ciertas posiciones políticas. De acuerdo con éstos, “...la sucesión de conflictos alrededor de los métodos entre las distintas tradiciones esconde antagonismos sobre valores (...) Los debates entre comunidades que se identifican con ciertos modelos expresan aspectos más profundos, no siempre explícitos, porque indirectamente se vinculan con el compromiso con ciertos supuestos subyacentes en los paradigmas o con alguna concepción teórica.” [Tarrés, María Luisa, *Lo cualitativo como tradición en: Observar, escuchar y comprender. Sobre la tradición cualitativa en la Investigación Social*, FLACSO-COLMEX, México 2001., p., 40]. Existen también posiciones contrarias, como la que defiende Jeffrey C. Alexander, para quien la elección de una metodología particular no necesariamente se deriva de la adopción de una postura teórica determinada. En este sentido, si bien entendemos que los elementos que confluyen en la conformación de una posición teórico-metodológica no se relacionan mecánicamente, en términos generales nos parece que el debate respecto de la metodología tiene que ver sin duda con una definición previa del objeto de estudio. Esto quiere decir que la definición del objeto de estudio delimita un *horizonte de posibilidades* que quizá marque cierta tendencia en la elección de una metodología particular.

su importancia, sería necesario resaltar el hecho fundamental de que la *sociología positivista* se haya basado en las ciencias naturales, tanto para definir a su objeto como para diseñar los mecanismos con que habría de estudiarlo; el *naturalismo*. No menos importante es el requisito de la *objetividad*, eso que Michael Löwy llama el *postulado de la neutralidad axiológica*, basado en la idea de que la separación entre sujeto y objeto es posible y necesaria, esto es, la autonomía entre investigador y sociedad. Sólo esos dos elementos han dado origen a un sinnúmero de críticas, puesto que sus consecuencias, como podremos apreciar, no son pocas ni desdeñables.

La exposición de los elementos centrales del esquema positivista, y la discusión de sus puntos débiles desde la corriente hermenéutica, se inscriben en el interés primordial de este trabajo: la exploración de los probables puntos de contacto entre la ciencia y el arte, entre la sociología y la literatura; explorando una vía alternativa a las formas tradicionales que ha desarrollado la sociología para acercarse a la realidad social.

Por otro lado, habría que enfatizar el hecho de que no obstante las incontables críticas a la *sociología positivista*, y las innumerables propuestas surgidas en torno a la *vertiente hermenéutica*; no se ha logrado aún construir una alternativa que posea la unidad y la fuerza con las que en algún momento contara aquella. Las diferentes posiciones teórico-metodológicas que han tenido lugar después de la *ruptura del consenso*, la pérdida de hegemonía de la *sociología positivista*, se hermanan tan sólo por su rechazo al positivismo, constituyendo si acaso un *consenso negativo* que al parecer no propone una ruta viable. Así, podríamos decir que la crítica al positivismo sociológico se inscribe en una larga corriente de pensamiento que dista de la homogeneidad.

Dentro de la *tradición interpretativa*, donde se ubica la *Fenomenología de la vida cotidiana*, se ha desarrollado, bajo la clara influencia de Alfred Schütz, pero no sólo de él, un tipo de sociología que centra su interés en el estudio de la dinámica social a nivel de la experiencia inmediata de los individuos, es decir, en la intersubjetividad. En esta corriente, que podríamos denominar genéricamente como *sociologías de la vida cotidiana*, se ubica el trabajo de autores como: G. H. Mead, E. Goffman, H. Garfinkel, A. Cicourel, Peter L. Berger, y Thomas Luckmann; que se nutren de los postulados fundamentales de la *tradición interpretativa*. Su punto de convergencia es el estudio de la *significación* siempre presente dentro de la dinámica social de la vida cotidiana.

## **2.1. Las dos corrientes sociológicas principales.**

### **2.1.1. Positivismo y sociología.**

El origen de la primera de las dos tradiciones que revisaremos se remonta a la Francia de fines del siglo XVIII y principios del XIX, periodo fundador en el que la sociología daba sus primeros inciertos pasos, mucho antes de ser una disciplina autónoma plenamente diferenciable, cuando ensayaba la definición de un objeto propio de estudio e ideaba una metodología apta para acercarse a él. El *clima intelectual* de la época, es decir, las "...ideas que dan por sentadas y sabidas los intelectuales contemporáneos, los problemas comúnmente discutidos por ellos y los métodos de

discusión”<sup>140</sup>, estaba marcado por la filosofía positiva. Una confianza desbordada se depositaba en el conocimiento científico como palanca del desarrollo humano, justificada por los avances que se presentaban en diversas ramas de las ciencias exactas, particularmente la matemática, la física y la biología. Este ambiente influiría decisivamente en el carácter y en el desarrollo posterior de la sociología, que nacería justo como sociología positivista. La fuerza y la unidad de la *tradición positivista* dentro de la disciplina se instauran en aquella época.

Así pues, no obstante su búsqueda de autonomía, en aquél momento la sociología nace estrechamente vinculada con las ciencias naturales, asimilando sus métodos y la construcción de sus objetos de estudio. “En relación con los asuntos humanos, el clima [intelectual] incluía la creencia en la existencia de leyes sociales análogas a las establecidas en las ciencias naturales. Entre esas leyes se daba lugar prominente a la ley del progreso o del inevitable desarrollo de las sociedades humanas hacia etapas más elevadas y mejores.”<sup>141</sup> La sociedad tomaba la forma de un organismo vivo en constante desarrollo.

La base positivista sobre la que se construyó la sociología tendría resonancia tanto a nivel epistemológico, esto es, de las ideas respecto de los fundamentos del conocimiento de la realidad social; como en lo referente a las cuestiones metodológicas, es decir, las formas prácticas de acercarse al objeto. En aquél periodo inicial se experimentó, tal como apunta Nicholas S. Timasheff, una “...confianza en la omnipotencia de los métodos”<sup>142</sup>; bastaría encontrar el método idóneo para poder generar un conocimiento social verdadero, que al ponerse en práctica se materializara en un *progreso* ilimitado.<sup>143</sup>

El hecho de que la sociología imitase a las ciencias naturales, comparando metafóricamente a la sociedad con un organismo vivo, o con un sistema de sistemas gobernado por leyes que el trabajo científico habría de descubrir, producía explicaciones tendientes hacia un tipo de generalización que dejaba de lado al individuo. La mirada de los científicos sociales no se detenía en las partes del conjunto; su intención era abarcar la totalidad del cuerpo social.

El nacimiento de la sociología positivista, es decir, el origen de la sociología, se ubica convencionalmente en el trabajo de Augusto Comte, específicamente en su *Curso de filosofía positiva*; sin embargo, se le debe al conde de Saint-Simon, profesor de Comte, y a su *Catecismo de los industriales*, haber sentado las bases sobre las que se construiría el edificio sociológico. No

---

<sup>140</sup> Timasheff Nicholas S, Torner Florentino M. (trad.), *La teoría sociológica. Su naturaleza y desarrollo*, Fondo de Cultura Económica, México 1992, p., 31.

<sup>141</sup> Ídem.

<sup>142</sup> Ídem.

<sup>143</sup> Podemos ubicar en Jaques Turgot (1727-81) un primer antecedente de la idea de *progreso*. Turgot suponía que el conocimiento humano, guiado por la razón, sería capaz de explicar el mundo sin necesidad de recurrir a Dios o a la metafísica. Por otro lado, el marqués de Condorcet (1743-94) señalaba la importancia de la razón vinculada con un progreso de tipo material, confiando en que el conocimiento racional permitiría dejar de lado las explicaciones metafísicas. Para ambos, el conocimiento racional tomaba cuerpo en la ciencia y era ésta la principal depositaria de aquella confianza; cuando se descubrieran las leyes que gobernaban el devenir de la humanidad sería posible acelerar el proceso y ésta conocería un desarrollo ilimitado.

obstante, dado que Comte fue quien sistematizó el positivismo en términos teóricos, se lo relaciona directamente con el inicio de la disciplina.

De acuerdo con Michael Löwy, es posible describir la *forma ideal-típica* del positivismo sociológico a partir de tres premisas básicas:

- “1.-La sociedad se rige por leyes naturales, es decir leyes invariables, independientes de la voluntad y de la acción humana; existe por tanto, en la vida social una armonía natural;
- 2.-La sociedad puede, entonces, ser epistemológicamente asimilada con la naturaleza (es lo que designamos como «naturalismo positivista»), por lo que puede ser estudiada con los mismos métodos, técnicas y procedimientos empleados en las ciencias naturales, y
- 3.-Como en las ciencias de la naturaleza, en las ciencias de la sociedad los fenómenos se deben observar, explicar, de modo causal; deben ser vistos de modo objetivo, neutro, libres de juicios de valor o de ideologías, alejándose previamente de todas las preconociones y los prejuicios.”<sup>144</sup>

Siguiendo a Saint-Simón, Comte se planteó fundamentalmente el descubrimiento de las leyes generales que gobernaban el devenir del cuerpo social, lo cual le permitiría dictar medidas prácticas para el ordenamiento de la sociedad. Así, la sociología nace con una manifiesta finalidad pragmática; con la intención de influir en la realidad social. Tal propósito es comprensible si consideramos las características del momento histórico en el que surge la sociología. Causaron en Comte un profundo impacto “...los efectos destructores de la Revolución Francesa (...) el desorden creado por la destrucción violenta de grupos sociales intermedios entre la familia y el Estado. En consecuencia, el mejoramiento de la sociedad se convirtió pronto en la primera preocupación de Comte, en la verdadera finalidad de su vida.”<sup>145</sup> La nueva ciencia de la sociedad tendría que contribuir a la reconstrucción de un orden social que se desintegraba, el conocimiento científico, aunado a una metodología adecuada, constituirían los medios a través de los cuales Comte buscaría cumplir este objetivo.

En *La crisis de la sociología occidental* Alvin W. Gouldner da cuenta del contexto económico, social y político en el que Comte plantearía la construcción de su sociología o *física social*. De acuerdo con Gouldner, en el periodo posterior a la derrota de Napoleón la naciente burguesía, o clase media, enfrentaba un atribulado escenario donde se veía obligada a defender las conquistas ganadas en la Revolución ante una monarquía restauracionista apoyada por la iglesia, y al mismo tiempo hacer frente a un proletariado que buscaba ganar espacios en la inestable estructura social. De acuerdo con Gouldner, la sociología de Comte, “...reflejaba la tendencia de la clase media a fortificar su nueva posición social contra la restauración desde arriba, evitando al mismo tiempo los riesgos de la revolución desde abajo.”<sup>146</sup> En este ambiente coyuntural —conocido como la *reacción termidoriana*—, se gesta la sociología.

---

<sup>144</sup> Löwy, Michael, Dávila Aldás Francisco R. (trad.), ¿Qué es la sociología del conocimiento?, Fontamara, México 1991, p., 15.

<sup>145</sup> Timasheff Nicholas S. Op. Cit., p., 32-33.

<sup>146</sup> Gouldner, A. W., Néstor Míguez (trad.), *La Crisis de la Sociología Occidental*, Amorrortu. Argentina 2000 (1970), p. 104.

La Revolución había destruido el antiguo régimen, y la disputa entre las clases que buscaban el poder imposibilitaba la construcción de un orden nuevo. La nota dominante en el acorde de la época era la inestabilidad, originada por la falta de consensos. En términos morales, podría decirse que se experimentaba una crisis de fe que permeaba todos los ámbitos de la vida individual. El endeble papel de la Iglesia en esta época es una muestra de ello: la institución había perdido su poder como directora moral, dado que su apoyo a la monarquía restauracionista la deslegitimaba, convirtiéndola en representante de un pasado al que no se quería retornar. Quizá en este momento histórico para la mayoría de la población lo único seguro era el rechazo al retroceso, sin embargo, cada una de las clases en pugna tenía una opinión distinta respecto del rumbo a seguir. No había pues acuerdo respecto de hacia dónde y de qué manera se podía avanzar. Este periodo se distingue, de acuerdo con Gouldner, porque el *mapa social* anterior, es decir, la manera específica en que se articulaban los elementos económicos, políticos y sociales, se había venido abajo y las disputas entre clases dificultaban el trazado de una nueva configuración.

El problema era aún más complicado; a la falta de acuerdo se sumaba la carencia de un método para trazar el *mapa social* que fuere, es decir, tampoco se sabía de qué manera y con qué medios, una vez decidido el rumbo, tendría que comenzarse la reconstrucción de la sociedad. Esta era la doble faceta del conflicto: por un lado la ausencia de un horizonte común, y por otro, el método para alcanzarlo. Así, el pensamiento comteano se entiende como una respuesta a la crisis; un orden social en declive que era gradualmente reemplazado por una nueva definición de la realidad. Se trataba del contraste entre un pensamiento tradicional, que dentro del esquema de Comte podría calificarse de teológico, y el intento de sustentar una nueva concepción de la realidad basada en la ciencia, un orden positivo; la contraposición entre dos tipos de pensamiento que producían imágenes distintas del mundo, un mapa social agotado y otro en construcción; dos maneras antagónicas de problematizar y proceder frente a la realidad.

En su *Ley de los tres estados* Comte hablaría de las diferentes etapas que las sociedades atraviesan en su desarrollo, a saber: la teológica, la metafísica y la positiva. La diferencia entre cada una de ellas radica en la manera como explican la realidad, es decir, se trata de una tipología basada en las características que presenta el conocimiento en cada etapa. Detrás de la *Ley de los tres estados* se encuentra uno de los supuestos básicos del positivismo; la idea de *progreso*, fundamental en el desarrollo de la cultura moderna. Comte supuso que la historia de la humanidad era un continuo que avanzaba en un sentido ascendente, donde la etapa positiva con relación a las etapas teológica y metafísica, representaba una evolución del pensamiento humano.

En el estado teológico, las explicaciones se basan en la intervención de agentes sobrenaturales, tal es la idea de Dios; en la etapa metafísica se apoyan en la participación de entidades abstractas, o esencias, en el último de los estados, que para Comte constituye la cúspide del desarrollo intelectual humano, la realidad es explicada a partir de la observación, sistematización y el establecimiento de leyes que permiten la predicción del comportamiento de los fenómenos; “La ley natural, que implica determinismo riguroso de los fenómenos naturales y su posible subordinación al hombre,

confirma la armonía fundamental de la naturaleza. Entre los elementos que constituyen la ciencia, el hecho observado y la ley, es la ley la que prevalece sobre el hecho.”<sup>147</sup>

En el esquema comteano, este desarrollo creciente se verifica tanto a nivel de la especie como del individuo: “El niño se satisface con explicaciones atribuidas a seres trascendentes, tal vez mágicos; el joven, razonador, busca ya causas permanentes, aunque imaginadas. El hombre maduro y prudente, se limita a la observación de los hechos y al descubrimiento de sus leyes.”<sup>148</sup> La *Ley de los tres estados* presupone la posibilidad de un desarrollo ilimitado del saber humano, asequible en virtud de la aplicación del *método*.

En el contexto descrito, el papel del positivismo en tanto doctrina científica consistía por un lado, en ofrecer un nuevo credo, una religión de la humanidad que —alimentada por la noción de *progreso*— resarciría el vacío moral de la población; y por otro, en suministrar un procedimiento para el trazado de los mapas sociales, un *método* para reconstruir la sociedad. “El positivismo iba a destacar la importancia de las creencias positivas, contraponiéndolas al negativismo de la Ilustración y propiciando al mismo tiempo una nueva «religión de la humanidad».”<sup>149</sup> La clase destinada al trazado de los nuevos mapas sociales debería valerse para ello de la ciencia; serían los científicos, tecnólogos e industriales los encargados de cumplir esa tarea. “La reforma social tiene como condición estricta la reforma intelectual. Por ello se ve Comte como llevado de la mano al estudio de la ciencia. El saber verdadero es el que proviene de los hechos, de la realidad objetiva, ciencia de lo dado, ciencia positiva.”<sup>150</sup>

Así, podemos entender que la sociología positiva, la *física social*, haya surgido primordialmente ligada a la divisa del *orden*, de ahí el lema: “Orden y progreso”, donde el *progreso* tendría que ser

---

<sup>147</sup> Comte Augusto, *La filosofía positiva*, Editorial Porrúa, México 1979, p. XXXVIII.

<sup>148</sup> *Ibíd.*, p XXXVII.

<sup>149</sup> Gouldner W. Alvin, *Op. cit.*, p. 96. La *Ilustración* había clausurado la posibilidad de recurrir a Dios o a la idea de esencia como recursos explicativos, y por tanto como fuentes de sentido de la vida de los individuos. Desde entonces la *razón* sería el medio privilegiado para relacionarse con el entorno, con lo cual quedaba en manos de los hombres la responsabilidad de entender el mundo. No era una carga ligera. Por eso dice Kant en su famoso artículo *¿Qué es la Ilustración?*: “La Ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro. ¡Sapere Aude! ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón!: he aquí el lema de la Ilustración” [Herrera Ibañez, Alejandro, *Antología del Renacimiento a la Ilustración*. Textos de Historia Universal, UNAM, México 1972, p. 409]. De acuerdo con Augusto Comte, la humanidad había pasado ya las etapas teológica y metafísica, en las que la realidad se explicaba con independencia de los individuos. En la etapa positiva, sería la ciencia, a partir de la aplicación del método, el único medio de producir un conocimiento verdadero y útil para la vida. En este contexto se articula el propósito del autor, correspondiente a una etapa tardía de su pensamiento, de articular una religión que no tuviera en el centro a Dios sino a la Humanidad y donde la fe habría de sustituirse por el conocimiento científico. “Por eso, si la organización social antigua se basaba en una ‘teocracia’ y una ‘teolatría’, a éstas han de suceder una *sociocracia* y una *sociolatría* que es la adoración universal de la Humanidad” [Comte Augusto, *La filosofía positiva*, Editorial Porrúa, México 1979, p. XLIV].

<sup>150</sup> Comte Augusto, *La filosofía positiva*, Editorial Porrúa, México 1979, p XXXIV.

una consecuencia derivada del *orden*. El orden al que, desde el punto de vista burgués, era necesario someter a la sociedad.<sup>151</sup>

Aún antes de Comte, el conde de Saint-Simon estableció como línea rectora de su pensamiento la idea de *utilidad*. En el análisis que hacía de la época, la monarquía resultaba ser una clase totalmente inútil desde el punto de vista productivo; a diferencia de los industriales, que eran la clase más valiosa, puesto que su labor era indispensable para el desarrollo social. Se trataba del periodo de ascenso del capitalismo, que avanzaba velozmente debido a las aplicaciones industriales de la ciencia. En este orden de cosas, se privilegiaban los valores que impulsaban el desarrollo económico o la movilidad y el desapego; la ciencia se legitimaba en virtud de su aplicación concreta al ámbito productivo. El prestigio creciente del conocimiento científico sustituiría la menguante autoridad de la religión tradicional, ganando adeptos entre quienes sentían la necesidad de un nuevo sistema de creencias.

“Tal como surgió por primera vez en el positivismo sociológico y, en particular, en la obra de Saint-Simon, es obvio que la misión histórica de la sociología consistía en *completar* y llevar a su culminación la tarea de la naciente revolución industrial, que consideraba todavía inconclusa. Según Saint-Simon, la sociología era expresamente necesaria para extender la perspectiva científica de las ciencias físicas al estudio del hombre, abordando de este modo al hombre y la sociedad de manera coherente con la revolución científica en ascenso.”<sup>152</sup>

Así pues, el escenario en el que entraría a jugar el positivismo estaba marcado por una fe socavada, que traía consigo un vacío existencial derivado de la falta de rumbo. Esta ausencia de dirección moral abría un espacio propicio para implantar una nueva orientación, el estado anímico era favorable para que fructificara un nuevo sistema de pensamiento que trazara una ruta y dispusiera los medios para alcanzar el objetivo; la filosofía positivista intentaría cubrir esta necesidad.

Bajo las formas de una nueva ideología y una nueva ética, la falta de apego a los valores tradicionales fue capitalizada por el positivismo, constituyendo uno de sus rasgos distintivos: la idea de *objetividad*. “La exigencia positivista de objetividad reflejaba el sentido de distanciamiento promovido por una cultura utilitaria, en la cual la idea de valor intrínseco de los objetos era socavada por la mudable apreciación de las consecuencias que fomentaban las condiciones del mercado.”<sup>153</sup> En este sentido, Mannheim destaca el recurso a la *objetividad* como valor cultural, producto de un descentramiento general donde la industrialización jugaba un papel muy importante.

---

<sup>151</sup> Muchas naciones latinoamericanas nacientes adoptan el lema del positivismo, ya sea como política de Estado o simplemente como reivindicación ideológica, v. gr. México y Brasil. En el prólogo a la segunda edición de *El positivismo en México. Nacimiento apogeo y decadencia*, dice Leopoldo Zea: “La doctrina liberal, que hizo posible la Reforma y permitió la resistencia y triunfo de un pueblo, fue sustituida por otra doctrina que si bien tenía la misma raíz, tendía a organizar, a *ordenar la libertad*: el positivismo. *Una doctrina de orden para poner fin a la anarquía*, a la guerra civil que había hecho que una parte del pueblo se enfrentase a otro en una guerra fratricida. El Dr. Gabino Barrera había importado esta doctrina de Francia, cuna de las libertades y los derechos del hombre. Esta doctrina tomada directamente de su creador, Augusto Comte, pretendía reeducar a los mexicanos, prepararlos para *un mejor y más real uso de la libertad*. [Zea Leopoldo, *El positivismo en México. Nacimiento, apogeo y decadencia*, Fondo de Cultura Económica, México 1982, p. 12. Las cursivas son nuestras].

<sup>152</sup> Gouldner W. Alvin, Op. cit., p. 92.

<sup>153</sup> *Ibid.*, p. 101.

Las nuevas generaciones eran la tierra dispuesta para recibir la semilla de un nuevo *sistema de creencias*; la nueva teoría reposaba en una nueva *infraestructura*, diría Gouldner, había un soporte social sobre el cual aquella podría asentarse. Los cambios económicos, políticos y sociales debilitaron el anterior sistema de creencias, culturalmente entendido, disolvieron el antiguo *mapa social*, y coadyuvaron a la aparición y el fortalecimiento de un orden diferente.

Paradójicamente, a partir de su búsqueda de neutralidad, el positivismo centraría su atención no ya en la elección de una u otra alternativa, esto es, en el esbozo de cualquier *mapa social*; sino en el método que habría de emplearse para trazar dichos mapas, consagrándose a la consolidación de la metodología. De acuerdo con Gouldner, "...el positivismo fue el raro caso de un movimiento social que destacó la posibilidad de vivir en el mundo sin mapa social, con el sólo uso de un método y la mera información producida por éste."<sup>154</sup> De tal forma, el método de trazado de los mapas sociales devino un fin en sí mismo. El distanciamiento canonizado en la idea de *objetividad*, convirtió en regla moral la metodología que habría de usarse para trazar los nuevos *mapas sociales*. De esta época data la herencia recibida por la sociología académica, legado que, de alguna manera, continúa reproduciendo.

Si el positivismo sociológico hubo cifrado en el distanciamiento y la objetividad uno de sus principales soportes, es necesario insistir en que detrás de ello existía un compromiso político innegable; su inclusión en la controversia respecto de los nuevos *mapas sociales* que se ofrecían como alternativas no era fortuita.

Siguiendo la línea trazada en el capítulo anterior, el análisis del positivismo sociológico nos lleva a dudar respecto del pretendido desinterés atribuido a la búsqueda del conocimiento, a interrogarnos si es posible aceptar que la penosa tarea de conocer se satisface en sí misma, o más concretamente, a considerar el vínculo entre ciencia y política, es decir, entre conocimiento y poder. Dentro del esquema positivista esta cuestión se vuelve aún más ilustrativa, por cuanto cuestiona la separación tajante entre el sujeto y el objeto de conocimiento como requisito de la cientificidad; la idea, tan influyente en el desarrollo posterior de la sociología, de la imparcialidad del conocimiento.

A este respecto Michael Löwy ha hecho observaciones relevantes. Su crítica se dirige precisamente contra la idea positivista de separar al conocimiento de sus condiciones históricas de su producción, es decir, contra la *neutralidad axiológica del saber* como requisito del conocimiento objetivo de la realidad. En abierto desacuerdo con esta postura, Löwy enfatiza la necesaria determinación histórico-social del conocimiento, relación perennemente negada en el seno del positivismo clásico. La intención es develar el vínculo que hay entre el conocimiento científico y las relaciones sociales que le subyacen. El problema es que dentro del campo del positivismo la ciencia pretende eximirse de cualquier ligazón social. "En otros términos: una sociología del conocimiento (científico), un

---

<sup>154</sup> *Ibíd.*, p. 99.

análisis de la relación entre el saber y las clases sociales, son contradictorios en el interior del cuadro metodológico fundamental del positivismo.”<sup>155</sup>

De acuerdo con Löwy, es posible diferenciar dos fases dentro del positivismo sociológico: una etapa inicial correspondiente al pensamiento de Saint-Simon y del marqués de Condorcet por un lado, y aquella otra que se desarrolla a partir del trabajo de Augusto Comte.

La búsqueda de leyes generales dentro de la sociedad, y por ende la implementación de un modelo de ciencia social basado en las ciencias naturales, está ligada en la primera etapa con la lucha antifeudal, por lo cual presenta un carácter *utópico-revolucionario* (tal como lo entiende Mannheim), es decir, se trata de un pensamiento centrado en la transformación de las condiciones sociales. La posibilidad de establecer leyes gracias a la aplicación del método permitiría, de acuerdo con Saint Simon, superar la parcialidad de los intereses y las pasiones de los científicos sociales que producían conocimiento desde y para las clases dominantes. “El cientificismo positivista es, en este caso, un instrumento de lucha contra el oscurantismo clerical, las doctrinas teológicas, los argumentos de autoridad, los axiomas *a priori* de la iglesia, los dogmas anquilosados de la doctrina social y la política feudal.”<sup>156</sup> El carácter revolucionario, que Löwy le atribuye al trabajo de Saint-Simon, se debe a la crítica del orden feudal y al reclamo de un cambio de régimen que, siguiendo la metáfora orgánica, cubriera las necesidades de “higiene”, contribuyendo a la salud del organismo social. “El combate por la ciencia positiva está, en el caso de Saint Simon, indisolublemente ligado a los intereses de los «productores» (sean éstos empresarios u obreros) contra los parásitos, los «zánganos» clérico-feudales de la Restauración.”<sup>157</sup>

De acuerdo con Löwy, Comte es considerado el fundador del *positivismo* en razón de que fue el encargado de *transmutar* la visión positivista en *ideología*. Sería Comte quien convertiría al *positivismo*, otrora crítico-utópico, en *un sistema conceptual y axiológico tendiente a la defensa del orden establecido*. De esta suerte, si en Saint-Simon el *positivismo* significó un instrumento de lucha contra el régimen feudal, en Comte se convertiría en la justificación teórica del orden burgués.

El pensamiento de Comte antagoniza con el impulso transformador que el *positivismo* había tenido en la *Filosofía de las Luces*, cuando parecía posible la emancipación de los hombres a partir del uso pleno de sus capacidades. Así, el trabajo de Comte representa una ruptura dentro del *positivismo*, puesto que implica una modificación básica de su función social. En este sentido, es necesario tener en cuenta que fue la versión comteana del *positivismo*, la que más determinadamente ha influido el campo de la sociología, o como dice Löwy; “...es precisamente el punto de partida reconocido de la escuela positivista moderna en el campo de las ciencias sociales.”<sup>158</sup>

En Comte la apuesta positivista pasa de privilegiar el cambio social a la defensa de la estabilidad. Este proyecto se desarrollaría justamente apoyándose en el postulado de la *neutralidad axiológica*

---

<sup>155</sup> Löwy, Michael, Op. Cit, p., 16.

<sup>156</sup> *Ibíd.*, p. 17.

<sup>157</sup> *Ibíd.*, p. 19.

<sup>158</sup> *Ibíd.*, p. 20.

*del saber*, acusando la parcialidad de cualquier conocimiento que no observase el rigor metodológico, e intentara influir en la realidad.

El orden al cual Comte se inclina no es ya, por supuesto, el viejo orden absolutista sino el orden industrial burgués, basado en el conocimiento científico propio de la etapa positiva. De esta manera, la *física social* comteana pretende descubrir leyes de alcance universal, al no establecer diferencia entre los objetos de estudio de las ciencias sociales y aquellos que ocupan a las ciencias naturales. “Este axioma de la *homogeneidad epistemológica* entre ciencias sociales y ciencias naturales nos remite, en último análisis a la presunción esencial del discurso positivista comteano: la rigurosa identidad entre la naturaleza y la sociedad y, por ende, al corolario del dominio que las «leyes naturales invariables» tienen sobre la vida social.”<sup>159</sup>

La equiparación de la sociedad con un organismo vivo, el *naturalismo positivista*, tendría como consecuencia en la época de Comte, la justificación del orden social argumentando su naturalidad. Por ejemplo, las eventuales disputas que pudieran surgir al interior de la sociedad en razón de un reparto desigual de los bienes materiales, podrían justificarse como fenómenos naturales resultantes de la necesaria jerarquización que existe entre los sistemas, órganos y funciones que constituyen a un ser vivo. Es esta la raíz del carácter esencialmente conservador del pensamiento comteano.

Aquí valdría señalar que tanto la postura de Saint-Simon como la de Comte, representan, si bien con objetivos distintos según refiere Löwy, ejemplos de la relación entre teoría y práctica, que cuestionan, desde el interior mismo del *positivismo* el postulado de la *objetividad*. Lo mismo Comte que Saint-Simon, intentarían dirigir el curso social en un cierto sentido, en tales términos, constituyen un ejemplo no menor de que la producción del conocimiento se vincula innegablemente con su contexto.

Hemos dicho que en el desarrollo de cualquier tradición de pensamiento confluyen dos tipos de factores: internos y externos. Por un lado, aquellos que tienen que ver con la lógica propia de la disciplina, que se remiten al cuerpo de la teoría y a las tradiciones de pensamiento; y de otra parte, aquellos relativos al objeto y la influencia del contexto social en el que la teoría se desarrolla. Atendiendo a éstos últimos, podemos decir que en el periodo fundacional de la sociología ésta satisfizo una necesidad colectiva, lo cual le significó un soporte social. Lo mismo ha ocurrido en su desarrollo posterior, cuando la sociología buscaba institucionalizarse a partir de su pleno reconocimiento como una disciplina autónoma, encargada del estudio de un objeto propio plenamente diferenciable: “El positivismo durkheimiano hacia finales del siglo XIX y principios del XX y el positivismo lógico del Círculo de Viena ya en este siglo, lograron imponer, *por razones tanto societales como intradisciplinarias*, una serie de postulados respecto del conocimiento que impactaron el desarrollo, institucionalización y profesionalización de la sociología como disciplina.”<sup>160</sup>

Así pues, es necesario tener presentes las relaciones que existen entre el conocimiento y su contexto de aparición, tanto porque el científico social se ve necesariamente influido por su entorno, como

---

<sup>159</sup> *Ibíd.*, p. 21. Las cursivas son nuestras.

<sup>160</sup> Tarrés, María Luisa, *Op. cit.*, p. 82. Las cursivas son nuestras.

porque éste se confunde inextricablemente en aquél. Esta relación ha sido incesantemente negada dentro de la *tradición positivista* en sociología, motivando gran parte de las numerosas críticas que esta corriente ha recibido.

Desde el punto de vista de la metodología, podría decirse que históricamente la *sociología positivista* ha optado por el uso de recursos de tipo cuantitativo para la comprobación de sus hipótesis, es decir, por la aplicación de modelos matemáticos de corte estadístico, a través de los cuales busca ubicar y describir las regularidades de los fenómenos estudiados. Esta sociología, que emprende el estudio de la sociedad desde las estructuras y los procesos macrosociales, genera consecuentemente explicaciones que tienen un cierto sesgo determinista, donde el papel jugado por los actores sociales se constriñe al máximo por las pautas que impone la estructura social. Podría decirse que en este enfoque, los individuos son receptores que se insertan casi pasivamente en la dinámica general del grupo; gobernados por procesos que les exceden en fuerzas, extensión, y desde la mirada del científico social, podríamos decir que incluso en importancia.

“Este modelo concibe la ciencia como una tarea racional y objetiva, orientada a la formulación de leyes y principios generales, cuya función es explicar con una base empírica los fenómenos sociales o naturales. Supone una separación de la teoría y la observación, las cuales se articulan por medio de la deducción lógica de hipótesis que, extraídas de la teoría, se confirman o falsean por medio de la contrastación empírica. La explicación científica se funda, según este modelo, en la lógica deductiva.”<sup>161</sup>

La revisión general de la *tradición positiva* en sociología, habrá de considerar al menos, la postura de uno de sus exponentes más connotados, el más claro heredero de Auguste Comte; Emile Durkheim, en quien podría ubicarse el inicio de la sociología como una disciplina institucional, diferenciada en razón de su interés por un objeto de estudio propio y una metodología distintiva.

La influencia de Comte en Durkheim se destaca ya desde la definición durkheimiana del *hecho social*. Para Durkheim, éste tiene un carácter externo y posee un poder coactivo, es decir, los hechos sociales existen más allá de los actores sociales, y se les imponen independientemente de sus voluntades; “El hecho social definido así remite a un mundo colectivo, exterior y superior al individuo. Se trataría de las fuerzas y estructuras sociales, así como las normas y valores culturales, que actúan sobre el individuo en forma externa y coercitiva.”<sup>162</sup> En Durkheim, la sociedad adquiere todavía más la forma de un organismo supraindividual en el que los sujetos se inscriben. Desde el momento en que el autor se plantea como objetivo de su sociología —tal como hiciera Comte—, el descubrimiento de las leyes generales que gobiernan el acontecer social, se lo puede inscribir de lleno en la tradición positivista.

---

<sup>161</sup> *Ibíd.*, p. 43.

<sup>162</sup> *Ibíd.*, p. 44.

### 2.1.2 Notas sobre la sociología de Emile Durkheim.

“Si todos los corazones vibran al unísono no es debido a una concordancia espontánea y preestablecida, sino a que una misma fuerza los mueve en idéntico sentido. Cada uno de ellos es arrastrado por todos”.

E. Durkheim. *Las reglas del método sociológico*.

Las implicaciones sociológicas del trabajo pionero de Emile Durkheim son bastante extensas, y es imposible e injusto intentar resumir la complejidad de su pensamiento en unas pocas líneas. Conscientes de ello, la reseña que aquí hacemos de su obra se limita a señalar sucintamente aquellos elementos que ilustran su pertenencia a la tradición sociológica positivista.

La sociología durkheimiana se nutre ciertamente de la tradición de pensamiento inaugurada por Comte, en quien Durkheim veía a un pensador de no poca importancia. Respecto de las cuestiones metodológicas, dijo alguna vez refiriéndose al *Curso de filosofía positiva* que era “...poco más o menos el único estudio original e importante (...) sobre la materia.”<sup>163</sup>

Si a Comte se le considera el fundador de la disciplina, podemos decir que Durkheim es quien se encargaría, pasada la etapa inicial, de buscar para la sociología un espacio dentro del ámbito académico, esto es, conseguir su institucionalización. Tal esfuerzo se aprecia en la persistente preocupación del autor por definir certera y exhaustivamente, el campo particular estudio de la disciplina. En este sentido, después de haber constatado el poco interés que entre sus antecesores inmediatos suscitaban las cuestiones metodológicas, dice Durkheim en su introducción a *Las reglas del método sociológico*:

“Un dichoso conjunto de circunstancias, en primer lugar, es justo decirlo, la iniciativa que ha creado en nuestro favor un curso regular de sociología en la Facultad de Letras de Burdeos, ha permitido consagrarnos pronto al estudio de la ciencia social y hacer de la misma el objeto de nuestras ocupaciones profesionales (...) *Nos hemos visto obligados por la fuerza misma de las cosas a hacer un método más definido, en nuestra opinión, más exactamente adaptado a la materia particular de los fenómenos sociales.*”<sup>164</sup>

Durkheim definiría la tarea sociológica como el estudio de las instituciones, “...las creencias y (...) los modos de conducta instituidos por la colectividad”<sup>165</sup>, y más específicamente, de los hechos sociales. Sería pues pertinente comenzar preguntándonos ¿qué es un hecho social?, tal como hace el autor en *Las reglas del método sociológico*. De acuerdo con Durkheim:

“Un hecho social *se reconoce por el poder de coacción externo que ejerce o es susceptible de ejercer sobre los individuos*; y la presencia de este poder se reconoce a su vez sea por la existencia de una

---

<sup>163</sup> Durkheim, Emile, Echevarría Rivera L.E. (trad.), *Las reglas del método sociológico*, Editorial Folio, España 1999. p. 33.

<sup>164</sup> *Ibíd.*, p., 34. Las cursivas son nuestras.

<sup>165</sup> *Ibíd.*, p., 29.

sanción determinada, sea por la resistencia que el hecho opone a toda empresa individual que tienda a violarlo. Sin embargo, se le puede definir también por la difusión que presenta en el interior del grupo, a condición de que siguiendo las observaciones precedentes, se tenga cuidado de añadir como característica segunda y esencial que *existe independientemente de las formas individuales que toma al difundirse.*<sup>166</sup>

Así, las características esenciales del *hecho social* son: *exterioridad* y *coerción*; su independencia respecto de la voluntad individual, y su dimensión obligatoria y punitiva. “*Es hecho social toda manera de hacer fija o no, susceptible de ejercer sobre el individuo una coacción exterior; o también que es general dentro de la extensión de una sociedad dada a la vez que tiene una existencia propia, independiente de sus manifestaciones individuales.*”<sup>167</sup>

Podemos decir que en la imagen que el autor se forma de la sociedad y por tanto también en lo que a la explicación de su funcionamiento se refiere, el grupo tiene una importancia mayor respecto del individuo. A propósito dice Nicolas S. Timasheff: “El núcleo del punto de vista de Durkheim se califica a veces de *realismo social*, en el sentido de que atribuía realidad social definitiva al grupo y no al individuo.”<sup>168</sup> En este esquema, lo social requiere una definición que vaya más allá de lo psicológico, es decir, de las manifestaciones particulares de los fenómenos; “...los hechos sociales no son producto de voluntades humanas individuales y por lo tanto no pueden ser descubiertos por la investigación psicológica. Los hechos sociales son exteriores al individuo y, al mismo tiempo, moldean las acciones humanas de un modo inevitable y significativo.”<sup>169</sup> Durkheim caracteriza los fenómenos sociales como:

“...un estado del grupo que se repite en los individuos por que se impone a los mismos. *Está en cada parte porque está en el todo, pero no está en el todo porque esté en las partes.* Esto es sobre todo evidente respecto de las creencias y las prácticas que nos son transmitidas por completo hechas por las generaciones anteriores; las recibimos y las adoptamos porque, siendo a la vez una obra colectiva y una obra secular, están investidas de una autoridad particular que la educación nos ha enseñado a reconocer y a respetar.”<sup>170</sup>

En este planteamiento, la determinación grupal deja un espacio muy reducido para el desarrollo de la actividad creativa de los sujetos. Si bien Durkheim reconoce que los individuos son capaces de hacer frente a esta determinación, esta posibilidad tiene un alcance menor, comparada con la fuerza de la sociedad en su conjunto.<sup>171</sup>

A partir de esta visión de la sociedad, en la que se establece la supremacía del grupo sobre sus componentes, se han intentado explicar los fenómenos sociales atendiendo a la idea de tendencias o *corrientes sociales*. Por otra parte, esta perspectiva ha tendido primordialmente al uso del método

---

<sup>166</sup> *Ibíd.*, p., 43-44. Las cursivas son nuestras.

<sup>167</sup> *Ibíd.*, p., 46.

<sup>168</sup> Timasheff Nicholas S, *Op. cit.*, p., 141. Las cursivas son nuestras.

<sup>169</sup> *Ibíd.*, p., 143.

<sup>170</sup> Durkheim, Emile, *Op. cit.*, p., 43. Las cursivas son nuestras.

<sup>171</sup> Este papel disminuido de los individuos dentro de la dinámica de la sociedad, se convertirá a la postre en una diferencia fundamental entre la *tradición positivista* y la *tradición interpretativa*. En ésta, el individuo no sólo no es un resultado de las fuerzas determinantes del conjunto, como en Durkheim, antes bien, la sociedad es producto de la interacción individual.

cuantitativo para la comprobación de sus hipótesis, tal como hiciera Durkheim en *El Suicidio*. A propósito de la utilidad de esta metodología ha dicho el autor:

“...aunque no se presta inmediatamente a la observación, puede comprobarse muchas veces con ayuda de ciertos artificios del método; es incluso indispensable proceder a esta operación, si se quiere separar el hecho social de toda mezcla para observarlo en estado de pureza. Así, hay ciertas corrientes de opinión que nos empujan, con intensidad desigual según los tiempos y los países, unas al matrimonio, por ejemplo, otras al suicidio o a una natalidad más o menos fuerte, etc. Son evidentemente hechos sociales. A primera vista, parecen inseparables de las formas que toman en los casos particulares. Pero la estadística nos suministra el medio de aislarlas. En efecto, son expresadas numéricamente, no sin exactitud, para la natalidad, la nupcialidad, los suicidios, es decir, por el número que se obtiene dividiendo la media total anual de matrimonios, nacimientos, muertes voluntarias por el de hombres en estado de casarse, de procrear o de suicidarse. Porque, como cada una de estas cifras comprende indistintamente todos los casos particulares, las circunstancias individuales que pueden tener alguna intervención en la producción del fenómeno se neutralizan allí mutuamente y, en consecuencia, no contribuyen a determinarlo. Lo que expresa es un estado determinado del *alma colectiva*.”<sup>172</sup>

Esta *alma colectiva*, como la llama el autor, es resultado de un promedio que pretende igualar las manifestaciones particulares del fenómeno estudiado; el individuo es absorbido por el grupo a través de una determinación que, si bien no es tajante, está siempre presente, y si es factible luchar contra ella, no existe posibilidad alguna de vencerla. Al respecto apunta Durkheim:

“No hay conformismo social que no lleve consigo toda una gama de matices individuales. Es también cierto que el campo de las variaciones permitidas es limitado. Es nulo o muy débil en el círculo de los problemas religiosos y morales donde la variación se convierte fácilmente en delito; es más amplio para todo lo que concierne a la vida económica. *Pero pronto o tarde, incluso en este último caso, se encuentra un límite que no puede ser franqueado.*”<sup>173</sup>

Respecto del tratamiento específico de los hechos sociales Durkheim es muy contundente, la primera de las reglas de su método es bastante conocida: *tratar a los hechos sociales como cosas*. De acuerdo con Michael Löwy, esta regla implica el reconocimiento de la formulación comteana de que los fenómenos sociales están sometidos a leyes naturales y que la tarea de la sociología es precisamente descubrir esas leyes. La intención durkheimiana es que el análisis de la sociedad se lleve a cabo asumiendo una postura análoga a la que adoptan los científicos de las ciencias naturales:

“Nuestra regla no implica ninguna concepción metafísica, ninguna especulación sobre el fondo de los seres. Lo que reclama es que el sociólogo se ponga en el estado de ánimo en el que se ponen los físicos, los químicos, los fisiólogos, cuando se adentran en una región, todavía inexplorada, de su campo

---

<sup>172</sup> Durkheim, Emile, Op. cit., p., 42. “Aceptando la idea de [Adolphe] Quételet según la cual las técnicas cuantitativas son útiles, sino esenciales, en la ciencia social, Durkheim investigó cuidadosamente (y con notable ingenio estadístico para aquél tiempo) en diferentes segmentos de la población europea. (...) en esa misma obra [El suicidio] despliega Durkheim una forma extrema de realismo sociológico. Habla de corrientes suicidas como tendencias colectivas que dominan a los individuos y, por así decirlo, los arrastran (o más bien a algunos de ellos, a los más susceptibles) en su oleada. Así, el acto del suicidio es interpretado a veces como un producto de esas corrientes”. [Timasheff Nicholas S, Torner Florentino M. (trad.), *La teoría sociológica. Su naturaleza y desarrollo*, Fondo de Cultura Económica, México 1992, p., 147.] Este es un ejemplo notable de la idea durkheimiana de sociedad, y del tipo de relaciones que a su interior se establecen entre el individuo y el conjunto. En otras palabras, si pensamos que el suicidio es uno de los actos más personales, más subjetivos, en los que puede incurrir un individuo, es sintomático que Durkheim haya intentado explicarlo socialmente.

<sup>173</sup> *Ibíd.*, p., 29. Las cursivas son nuestras.

científico. Debe, al penetrar en el mundo social, tener conciencia de que penetra en lo desconocido; es preciso que se sienta en presencia de hechos cuyas leyes son tan insondables como podrían serlo las de la vida cuando la biología no estaba constituida; conviene que esté preparado para hacer descubrimientos que le sorprenderán y le desconcertarán. Ahora bien, es *también preciso que la sociología haya llegado a ese grado de madurez intelectual.*<sup>174</sup>

Al igual que Comte, Durkheim no se aleja demasiado del modelo de las ciencias naturales, en su exposición recurre contantemente a la *metáfora orgánica*, es decir, a la comparación entre la realidad social y la naturaleza. Al respecto dice Löwy:

“El discurso durkheimiano (...) pasa sin ningún tropiezo de las leyes de la selección natural a las «leyes naturales» de la sociedad y de los organismos vivientes a los «organismos sociales». Este sorprendente vagabundear de su acercamiento metodológico se fundamenta en una suposición esencial: la *homogeneidad epistemológica* de los diferentes dominios de lo real y, por consiguiente de las ciencias que los toman como objeto.”<sup>175</sup>

De acuerdo con Durkheim, la construcción de una sociología científica tendría que culminar en el establecimiento de leyes sociales, es decir, en la ubicación de las regularidades que permitieran generalizar y predecir el comportamiento de los fenómenos estudiados. En el fondo, la pretensión era que la sociología pudiera dictaminar respecto del camino más conveniente a seguir. De acuerdo con Marco A. Michel:

“La teoría y la metodología durkheimianas resumen con claridad la tradición empirista occidental que realiza un esfuerzo sistemático por construir una ciencia especializada de lo social (...) al recoger sus dos principios epistemológicos básicos: a) la creencia en la regularidad de los hechos sociales; y b) la noción de que existe un proceso histórico por el que pasan las sociedades en periodos con un sentido admitido del algún modo como «progresista».”<sup>176</sup>

Por otro lado, habría que considerar el reiterado señalamiento durkheimiano respecto de la necesidad de suprimir la injerencia del *conocimiento de sentido común* en el estudio de los hechos sociales; *descartar sistemáticamente todas las nociones previas*. Dentro del “conocimiento vulgar” existen explicaciones para casi cualquier fenómeno, explicaciones que son medianamente satisfactorias, y funcionales. Este *conocimiento de sentido común*, con base en el cual se ordena la vida de la mayoría de los individuos dentro una sociedad, debe excluirse de la investigación, en este sentido advierte Durkheim: “Aunque nos creamos liberados de él, el sentido común nos impone sus juicios sin que nos demos cuenta. Sólo una larga y especial práctica puede evitar tales desfallecimientos.”<sup>177</sup> Estos *desfallecimientos* se entienden como un error producto de la inclusión de la subjetividad del investigador, lo cual no puede ser aceptado dentro del proceso de construcción de un conocimiento que, de acuerdo con el esquema positivista, pretende ser objetivo.

Desde el sentido común, diría el autor, es imposible considerar desapasionadamente la realidad social, ver más allá de la inmediatez propia de una mirada estrechamente relacionada con intereses particulares, obstaculizando la explicación objetiva de la realidad, y ocultando la causalidad de los

---

<sup>174</sup> *Ibíd.*, p., 20. Las cursivas son nuestras.

<sup>175</sup> Löwy, Michael, *Op. cit.* p., 27.

<sup>176</sup> Bravo V., Díaz-Polanco H., y Michel Marco A., *Teoría y realidad en Marx, Durkheim y Weber*, Centro de Investigación para la Integración Social, Juan Pablos Editor, México 1979. p., 86.

<sup>177</sup> Durkheim Emile. *Óp. cit.*, p., 11.

fenómenos. En efecto, dice Durkheim, existen hechos sociales que al conocimiento vulgar le pueden parecer desagradables pero que en realidad resultan imprescindibles para el conjunto del organismo social, es decir, que cumplen una función específica necesaria para la supervivencia. El *conocimiento de sentido común* señala Durkheim:

“Con su simplismo ordinario, no concibe que una cosa que repugna pueda tener alguna razón de ser útil, y sin embargo no hay en ello ninguna contradicción. ¿No existen en el organismo funciones repugnantes cuyo juego regular es necesario para la salud individual? ¿Es que no detestamos el sufrimiento? Y, no obstante, un ser que no lo conociera sería un monstruo. El carácter normal de una cosa y los sentimientos de alejamiento que ella inspira pueden incluso ser solidarios. Si el dolor es un hecho normal, es a condición de no ser amado; si el delito es normal, es a condición de ser odiado.”<sup>178</sup>

Así, de acuerdo con una visión organicista, detrás de la búsqueda de las explicaciones causales de los fenómenos hay una preocupación por descubrir la función que desempeñan dentro del conjunto. De acuerdo con Héctor Díaz-Polanco, Durkheim subsume la noción de función en la de causa, es decir, cuando indaga las causas de los fenómenos, busca explicar el fenómeno atendiendo a la idea de que en toda sociedad existen ciertas funciones necesarias. Esta distinción nos permite ir completando tanto la imagen de sociedad que subyace a la sociología durkheimiana, como la tarea que el autor concibe para ésta. Díaz-Polanco dirá que el estudio de los hechos sociales dentro de un esquema en el que aparecen como funcionales, en relación con ciertas necesidades orgánicas, indica que Durkheim no fue capaz de separarse de la concepción organicista de raíz comteana.

El organicismo presupone la idea de un cuerpo social que se mantiene con vida gracias a la operación de ciertas funciones esenciales. Es imposible llevar a cabo un análisis histórico de tales funciones puesto que se piensan como naturales, presentes todo el tiempo, consustanciales al organismo e inseparables de su conservación, es decir: “...las categorías durkheimianas se refieren, no a relaciones sociales históricas y transitorias, sino a prerequisites universales o comunes a todas las sociedades; de ahí precisamente su carácter necesario.”<sup>179</sup>

En Durkheim está presente, como en Saint-Simon y en Comte, la perspectiva evolucionista que les hacía ver la sociedad como el producto de un proceso ascendente, con la salvedad de que esta evolución parece haber llegado a su punto culminante. Sus valoraciones respectivas del *progreso* social difieren sustancialmente, dado que las características específicas de las épocas se modifican. A este respecto dice Díaz-Polanco:

“...el sistema capitalista había alcanzado un alto grado de madurez, y la revolución industrial, que acompañaba la expansión de dicho sistema, estaba sólidamente asentada. En consecuencia, lo que había sido una de las más profundas preocupaciones de Saint Simon, o sea, el peligro y el lastre que implicaba para el progreso la presencia y la amenaza de los residuos monárquicos, no perturbaba ya el sueño de Durkheim. Así mismo, si Comte manifestaba su fervor por el progreso (junto al orden) que

---

<sup>178</sup> *Ibíd.*, p., 12.

<sup>179</sup> *Ídem.* La función se corresponde con la necesidad. En este marco se inscribe la distinción durkheimiana entre “lo normal y lo patológico”, que de acuerdo con Díaz-Polanco guardan una relación tautológica; “Por una parte, en el sentido de señalar lo evidente, (o sea, lo que está en las cosas por definición), y por otra, en el sentido de que se define uno de los términos por su relación con el otro, y viceversa. Esto último se evidencia en la medida en que, no habiendo un criterio objetivo para definir el estado de salud o de enfermedad de un organismo social, se define en términos del otro, cayendo así en círculo vicioso”. [Bravo V., Díaz-Polanco H., y Michel Marco A., *Teoría y realidad en Marx, Durkheim y Weber*, Centro de Investigación para la Integración Social, Juan Pablos Editor, México 1979. p., 77].

tendría que ser la derivación lógica del hecho de que la sociedad llegara a la era positiva o científica, Durkheim verá la sociedad de su tiempo como una época en la que el ideal de progreso es una realidad. De esa manera, Durkheim no estará preocupado ni por lo pasado ni por lo futuro, sino por la sociedad presente.<sup>180</sup>

Tal como sucede en Comte, según Löwy, la perspectiva durkheimiana adquiere un carácter conservador respecto de Saint-Simon. Tomando en cuenta los rasgos distintivos del pensamiento de cada uno de ellos, podríamos decir, siguiendo a Michael Löwy, que se trata de tres momentos específicos del desarrollo de la tradición positivista. Así, en Durkheim, diría Díaz-Polanco, "...la orientación de todos sus esfuerzos tenderá a establecer los fundamentos que explican las perturbaciones de la sociedad actual, a fin de tomar las medidas necesarias que contribuyan a controlarlas (...) de cara al mantenimiento y la reproducción del orden."<sup>181</sup>

La definición del *hecho social*, el tipo de relación que de acuerdo con la teoría se establece entre el individuo y el grupo, así como el postulado metodológico de tratar a los hechos sociales como *cosas*; se convertirían en el blanco principal de las críticas a la postura durkheimiana; a las que el autor responde en la segunda edición de *Las reglas del método sociológico*:

"Disgusta al hombre renunciar al poder ilimitado que se ha atribuido durante largo tiempo sobre el orden social, aunque por otra parte le parece que existen verdaderamente fuerzas colectivas; el hombre está condenado necesariamente a sufrirlas sin poder modificarlas. Esto es lo que le inclina a negarlas. En vano le han enseñado repetidas experiencias que esta omnipotencia, en cuya ilusión se entretiene complacido, ha sido siempre para él una causa de debilidad, que su imperio sobre las cosas no ha comenzado realmente más que a partir del momento en que reconoció que ellas tienen una naturaleza propia y en que se resignó a aprender de ellas lo que realmente son. Expulsado de todas las demás ciencias, este deplorable prejuicio se mantiene tercamente en sociología. Por lo tanto, no hay nada más urgente que tratar de liberar definitivamente a nuestra ciencia, y éste es el fin principal de nuestros esfuerzos."<sup>182</sup>

En primer lugar Durkheim reafirma su postura: el individuo es un resultado de las fuerzas sociales, por otro lado, señala que la sociología era una ciencia en proceso de construcción, lejana aún del nivel de madurez observable en otras ciencias, las ciencias naturales.

Sería necesario señalar las objeciones que pueden presentarse al esquema durkheimiano. En primer lugar, nos parece cuestionable la pretensión de equiparar la actitud que deben asumir los científicos sociales a la que se supone adoptan los físicos, los biólogos o los químicos cuando se enfrentan a los fenómenos correspondientes a sus respectivos campos de estudio que —valga una vez más el señalamiento—, son en todo diferentes del ámbito propio de la sociología; el asunto central de la posibilidad de construir un conocimiento objetivo de la sociedad, que dentro del marco del *positivismo* pretende resolverse exigiendo al científico social romper los lazos que desde muy diferentes ángulos lo ligan al objeto de estudio.

El problema aquí, diría Michael Löwy, es que no se trata de una cuestión de "buena voluntad positiva", sino de una imposibilidad que tiene que ver con la constitución particular de los

---

<sup>180</sup> *Ibid.*, p., 78.

<sup>181</sup> Bravo V., Díaz-Polanco H., y Michel Marco A., *Op. cit.*, p., 78.

<sup>182</sup> Durkheim, Emile, *Op. cit.*, p., 30.

fenómenos que cada una de estas ciencias estudia, a lo que en el caso de la sociología, se suma la imbricación recíproca entre científico social y objeto de estudio. Es decir, no se puede pensar que la objetividad del conocimiento sociológico, dependa del esfuerzo que haga el científico social por ser objetivo. No podemos confiar en que los elementos que Durkheim considera indeseables: las prenociones o prejuicios que forman parte de la visión que tiene el científico social del mundo, puedan ser efectivamente eliminados por un impulso voluntario.

Durkheim resume concluyentemente el espíritu que anima su sociología: “...es extender a la conducta humana el racionalismo científico, haciendo ver que, considerada en el pasado, puede reducirse a relaciones de causa y efecto que una operación no menos racional puede transformar, seguidamente, en una serie de reglas para el porvenir. Lo que se ha llamado en nosotros positivismo no es más que una consecuencia de este racionalismo.”<sup>183</sup>

Podemos decir entonces su concepción de la sociedad y por lo tanto la sociología que propone, y las tareas que a ésta le atribuye, ubican a Durkheim dentro de la corriente positivista de pensamiento. Dice Víctor Bravo: “...la construcción del objeto de estudio durkheimiano, concibe la disciplina por todos lados legal. Las características exteriores que como hecho social, deben agrupar a un conjunto de fenómenos singulares, terminan por desindividualizar al objeto mismo. Éste interesa por su contenido generalizador y debe ser sometido al estudio de las leyes que lo determinan.”<sup>184</sup>

Respecto del tipo de relación que, de acuerdo con Durkheim, se establece entre el sujeto y el objeto de conocimiento en el proceso de producción del conocimiento, señala Víctor Bravo: “...el objeto de conocimiento (la realidad social) actúa sobre el aparato perceptivo del sujeto cognoscente que es un agente pasivo, contemplativo y receptivo; el producto de este proceso (el conocimiento) es un reflejo o copia del objeto, reflejo cuya génesis está en relación con la acción mecánica del objeto sobre el sujeto.”<sup>185</sup> La sociología durkheimiana adopta el viejo postulado positivista, que busca excluir todo rasgo de subjetividad del proceso de construcción del conocimiento, puesto que el sujeto se concibe como un ente pasivo. “Ello presupone, en primer lugar, que no existe interdependencia alguna entre el sujeto cognoscente, o sea el sociólogo, y el objeto de conocimiento, o sea la historia. Este presupuesto solamente es posible si se acepta que los hechos históricos no sólo se dan objetivamente, en el sentido ontológico, sino también en una forma acabada como estructura u ordenación definida del conjunto de hechos accesibles al conocimiento sociológico.”<sup>186</sup>

Esto es, los hechos sociales pueden, sin más, ser aprehendidos por los métodos sociológicos, como si sólo esperasen la intervención del investigador. Este presupuesto da por sentada la imparcialidad del investigador, que sea capaz de superar no sólo sus determinantes individuales, psicológicas, sino de hacer a un lado las influencias sociales a las que se encuentra inevitablemente sujeto. El postulado de la *neutralidad axiológica del saber* que se ubica en la base de la *tradición positivista*,

---

<sup>183</sup> Durkheim, Emile, Op. cit., p., 13.

<sup>184</sup> Bravo V., Díaz-Polanco H., y Michel Marco A., Op. cit., p 46.

<sup>185</sup> *Ibid.*, p., 89.

<sup>186</sup> *Ídem.*

supone que en virtud de un esfuerzo de la voluntad, el observador puede apartarse de la influencia que sobre él ejerce el contexto socio-cultural para llevar a cabo una observación objetiva.

Por otro lado encontramos la confianza de Durkheim en la posibilidad de establecer de leyes sociales, uno de los puntos fundamentales de la sociología comteana: "...Durkheim pretende reconstruir el cuadro de regularidades sociales estudiadas utilizando dos tipos de explicación mutuamente interdependientes: a) una explicación de orden causal que se relaciona con el plano temporal genético de los fenómenos; y b) una explicación funcional relacionada con el plano estructural o espacial, entendido éste como ordenamiento de lo social en un momento dado."<sup>187</sup>

A la equiparación de la sociedad con la naturaleza y a la consecuente búsqueda de las leyes universales que la rigen, les precede la intención de justificar científicamente la configuración de la realidad, como si de un orden natural se tratase. Resultaría relativamente sencillo excusar la desigualdad, el dominio, y cualquier pugna social originada a partir de ellas, argumentando que se trata de factores necesarios al orden, consecuencias del natural desarrollo del organismo social que cumplen una función vital para la supervivencia del conjunto, una conservación que, como se puede ver, es posible a expensas de los individuos que forman el conjunto.

El análisis de las posturas de Comte y Durkheim permite ver en qué medida tanto uno como otro se comprometían con la definición de la realidad, es decir con una configuración específica de la situación social, y en qué medida el desarrollo de su sociología —que ellos pretendían neutral—, podía contribuir a soportar teóricamente el *status quo*. En este sentido Durkheim declara:

“Nuestro método no tiene, por tanto, nada de revolucionario. Incluso en cierto sentido es, en esencia, conservador, puesto que considera los hechos sociales como cosas cuya naturaleza, por dócil y maleable que sea, no es modificable a voluntad. ¡Cuánto más peligrosa es la doctrina que no ve en ellos más que el producto de combinaciones mentales, que un simple artificio diabólico puede, en un instante, trastocar por completo!”<sup>188</sup>

En el análisis que hace Michael Löwy de las implicaciones políticas que podrían derivarse de la formulación teórico-metodológica del positivismo sociológico, las posiciones de Comte y Durkheim son equiparables.

“Como le pasaba a Comte, Durkheim no ve ninguna contradicción entre la tendencia conservadora de su método (que la reconoce como tal) y la neutralidad o imparcialidad científica (que él reclama); él cree a su sociología, con sinceridad, libre de toda «pasión» o preñación porque la legitimación del orden establecido le parece desprenderse de la constatación estrictamente objetiva de ciertas «verdades elementales». Ahora bien, el problema de las ciencias sociales estriba precisamente en que lo que para unos es una «verdad elemental» para otros no es sino prejuicio y viceversa.”<sup>189</sup>

Parece que para la sociología de corte positivista, el problema fundamental en el estudio de los fenómenos sociales se reduce a una cuestión de índole técnica, que de ser resuelta permitirá eliminar la subjetividad de la construcción del conocimiento científico; el factor subjetivo dentro de

---

<sup>187</sup> *Ibíd.*, p., 88.

<sup>188</sup> Durkheim, Emile, *Op. cit.*, p., 12.

<sup>189</sup> Löwy, Michael, *Op. Cit.*, p., 28.

la perspectiva positivista, es visto como un error en vías de superarse. El problema en este sentido es que:

“Quienes pretenden ser sinceramente objetivos son simplemente aquellos en los cuales las presunciones se encuentran los más profundamente enraizadas. Para liberarse de los «prejuicios» es preciso primero reconocerlos como tales; la principal característica de los mismos es que no se los considera como tales sino, más bien como verdades evidentes, siendo por ello indiscutibles. Dicho de modo más preciso, habitualmente los mismos no se formulan de modo explícito y subyacen, por tanto, en la investigación científica y permanecen muchas veces escondidos a la mirada atenta del investigador. Constituyen así un conjunto de convicciones, actitudes o ideas (del investigador y de su grupo de referencia) que escapan a la duda, a la distancia crítica y al cuestionamiento. Estas presuposiciones necesarias son las que la sociología del conocimiento designa como *el campo de lo experimentado como evidente*.”<sup>190</sup>

Pareciera ser que dentro de la ciencia social positivista bastase la *voluntad de verdad*, para que en automático se generase un conocimiento objetivo; al menos eso es lo que se infiere de las formulaciones clásicas. El asunto, tal como lo ve Löwy, es la falta de problematización del propio punto de vista que, resguardado detrás de la aplicación del método, permanece inmune, a salvo de la crítica, y además descalifica cualquier otra forma de producción de conocimiento que no se ajuste a los postulados positivistas y a su metodología conexas.

A la *tradición positivista* su estilo cognoscitivo le parece en sí mismo evidente; asume que su proceder, el conocimiento que genera, y la realidad que pretende explicar, son “naturales”. En este sentido dice Löwy: “En realidad la *problemática* de una investigación científica social no es solamente un corte del objeto sino que define un cierto *campo de visibilidad (y de ceguera)*, impone además una cierta manera de concebir ese objeto y, en fin, circunscribe los límites de variación de las respuestas posibles.”<sup>191</sup> Es este el problema que está detrás de las discusiones en torno al problema de la objetividad en ciencias sociales, cuestión que hasta el momento parece no tener respuesta si se atiende a la exigencia positivista. He aquí la peligrosidad intrínseca de aceptar sin más que los sujetos del conocimiento están facultados para llevar a cabo un acercamiento objetivo a la realidad social. Es decir, si concedemos que es dable producir conocimiento objetivo, dejando de lado factores tales como la necesaria pertenencia del individuo a la sociedad, corremos el riesgo de justificar científicamente una visión que no deja de ser parcial.

Observando críticamente la definición durkheimiana del *hecho social* y su propuesta de análisis, podemos señalar en primer lugar, que la selección que hace el científico social está guiada, consciente o inconscientemente, por algún presupuesto teórico, esto es, existe sin duda algún criterio previo. Este hecho es negado por Durkheim cuando pretende definir al *hecho social* desde su exterioridad y considerarlo como un dato. De acuerdo con Víctor Bravo, “...puesto que la realidad concreta para proporcionar información, tiene que ser cuestionada, no es factible pretender definir los hechos sociales como cosas externas, sin la ayuda de una teoría o de valores que indiquen sus cualidades exteriores dignas de consideración.”<sup>192</sup> En este mismo sentido apunta Löwy cuando afirma: “En la realidad social, siendo una totalidad dialéctica, la elección de lo esencial no

---

<sup>190</sup> *Ibíd.*, p., 29.

<sup>191</sup> Löwy, Michael, *Op. cit.*, p., 37.

<sup>192</sup> Bravo V., Díaz-Polanco H., y Michel Marco A., *Op. cit.*, p., 17.

es neutral; uno de los principales problemas de la ciencia social es precisamente la determinación de los aspectos esenciales de un fenómeno.”<sup>193</sup>

La importancia de referir los postulados básicos del positivismo sociológico, radica más que en una curiosidad historiográfica, en el hecho de que de alguna manera estos supuestos han trascendido a su tiempo y se han reproducido, si bien con algunas modificaciones, en el trabajo posterior de los sociólogos, y de alguna forma se han enquistado en la academia. Así concluye Löwy:

“Si los caprichos «religiosos» y mesiánico-humanitarios de Comte tuvieron poco eco más allá de los linderos de una secta de iniciados (la «iglesia positiva») y pertenecen, en lo esencial, al Museo de las ideologías del siglo XIX, el *núcleo duro* del positivismo comteano, su acercamiento metodológico, estaba destinado a ser —de modo directo o indirecto, abierto o encubierto, concentrado o disuelto, total o parcialmente, declarada o secretamente— uno de los pilares de la ciencia universitaria (o institucional) moderna, hasta nuestros días.”<sup>194</sup>

### **2.1.3. Una crítica al positivismo sociológico; Edgar Morin y el problema de la objetividad del observador.**

“La sociología mecanicista, determinista, compartimentada, reduccionista, cuantitativista y cuestionarista había desencantado al mundo social; una sociología refundada redescubre en él la complejidad, la riqueza, la belleza, la poesía, el misterio, la crueldad y el horror: la vida y la humanidad.”

E. Morin, *Sociología*.

Edgar Morin ha observado críticamente algunos aspectos centrales de la sociología positivista, o *sociología científica* como él la llama —y que aquí hemos denominado *cientificismo moderno*— entre ellos destaca el problema de la observación, y por tanto el de la objetividad dependiente de la visión naturalista. Diagnosticando negativamente el procedimiento y las formas de la *sociología científica*, el autor apunta la necesidad de establecer un programa para la reformulación del pensamiento sociológico.

La crítica de Morin al *naturalismo* refiere, entre otras cosas, la imposibilidad de llevar a cabo experimentos en la realidad social, y por ende a la dificultad para verificar las hipótesis y establecer leyes sociales. Incluso dentro del campo de las ciencias exactas, dice Morin, se ha vuelto cuestionable la pertinencia de las determinaciones radicales, abriendo paso a la inserción del azar, o bien a la aceptación de una realidad compleja. En las ciencias exactas se ha puesto en duda la pertinencia del modelo de la física newtoniana, que trasladado a la sociología implicaba la determinación estructural de los individuos, y el intento de eliminar al investigador del proceso de producción del conocimiento.

Por otro lado, Morin discute la pretensión positivista de disimular, cuando no negar, la complejidad antro-po-social en provecho de la especialización. Es decir, cuestiona la conveniencia de un conocimiento compartimentado inscrito en un proceso del que ya hemos intentado dar cuenta

---

<sup>193</sup> Löwy, Michael, Op. cit., p., 37.

<sup>194</sup> *Ibid.*, p., 23.

apoyándonos en Heidegger. La sociedad no puede considerarse un sistema cerrado; la sociología al separarse cada vez más de la reflexión filosófica, se ha vuelto incapaz de enfocar a la sociedad como una totalidad: “Nos vemos abocados a la perversa alternativa: sociología atomizada o sociología abstracta. Por un lado, las investigaciones acotadas y sin horizonte y, por otro, las teorías arbitrarias y racionalizadoras.”<sup>195</sup>

Morin busca confrontar a la *sociología científica* para llevarla más allá de sí misma, en este sentido, su propuesta involucra “...a la vez el pleno empleo de un cientificismo, que ya no estaría superado ni sería mutilador, y *el reconocimiento de la posibilidad de un conocimiento no estrictamente científico.*”<sup>196</sup> Por supuesto, así esbozada, la alternativa no carece de un matiz polémico, en el sentido de que buscar un cientificismo que supere sus límites y sobrepase el ámbito de lo científico, supone un sociología del todo distinta, basada en el cuestionamiento radical de sus presupuestos, haciéndolos estallar para construir una ciencia con otras características. ¿De qué manera sería esto posible? La respuesta de Morin gira en torno a seis objetivos o frentes, de entre los cuales nos interesa particularmente *la apertura del pensamiento sociológico a la literatura.*

Se trata de construir un espacio para la literatura dentro de la sociología, distinto al lugar donde habitualmente la hemos ubicado; como documento o testimonio. A propósito de los términos de este nuevo tipo de relación dice el autor: “...no se trata de leer una novela con las gafas *a priori* del sociólogo que va a encontrar la confirmación de su teoría determinista y reduccionista: *se trata de descubrir en ella las riquezas que la sociología no puede producir, pero que podría integrar o asimilar.* La novela no es simplemente un objeto menor para la sociología. *Es portadora de sociología.*”<sup>197</sup>

Morin piensa en la posibilidad de cuestionar a la literatura asumiendo que las respuestas que podría darnos, representan un saber de otro signo, que no carece de pertinencia por haberse generado prescindiendo de la aplicación rigurosa del método de las ciencias sociales. La propuesta, polémica dentro de la tradición sociológica clásica, es considerar al menos la factibilidad de lo que podríamos llamar *el conocimiento literario de la realidad*, o más modestamente, iniciar el camino para que en algún momento esto deje de parecer un contrasentido. Es precisamente esta idea la que procuramos defender aquí: la literatura como *portadora de sociología*, y a partir de ello, la posibilidad de integrar ese *otro* conocimiento al campo de nuestro interés. Nos parece que, en alguna medida es esto a lo que Morin se refiere cuando habla de un *conocimiento no estrictamente científico.*

\*

Morin distingue entre dos formas de hacer sociología, lo cual implica la diferencia entre *autor* y *ensayista*. El *autor*, en tanto partícipe de la tradición científicista, busca afanosamente observar objetivamente, comprobar sus hipótesis a través de la aplicación del método y establecer de leyes; el *ensayista* por su parte, dentro de la tradición humanista, se acerca al objeto y busca aprehenderlo desde dentro, su labor carece de rigor científico. Ambas posturas son limitadas, si bien comparten el

---

<sup>195</sup> Morin, Edgar, Tortella Jaime (trad.) Sociología, Ed. Tecnos, Madrid 2000, p 15.

<sup>196</sup> Ídem. Las cursivas son nuestras.

<sup>197</sup> *Ibid.*, p., 17.

mismo objetivo; ambas conviven en el científico social, si bien históricamente la balanza se ha inclinado hacia la *sociología científica*, hacia el autor. El problema es que el *autor* —el sociólogo científico—, se oculta detrás de la ciencia y elude la responsabilidad de asumir una posición personal. Críticamente Morín diría que la *sociología científica*:

“... toma prestado un modelo que es esencialmente el de la física del siglo pasado. Tal modelo es mecanicista y, al mismo tiempo, determinista. Se trata, efectivamente, de ver cuáles son las leyes y las reglas que, en función de una causalidad lineal y unívoca, actúan sobre el objeto aislado. En tal visión, el entorno del objeto queda eliminado y éste, además, se concibe como si fuera totalmente independiente de las condiciones de su observación. Tal visión elimina del campo sociológico toda posibilidad de concebir actores, sujetos, responsabilidad y libertad.”<sup>198</sup>

Los elementos a partir de los cuales puede definirse la *sociología científica* son: el *naturalismo*, derivado de la *metáfora orgánica*; la tendencia a establecer leyes sociales con un sentido determinista; la descontextualización del conocimiento generado; y el intento de eliminar al sujeto del proceso de producción del conocimiento.

Por otra parte, respecto de la *sociología ensayística*, dice Morin: “En [ésta] el autor del ensayo está muy presente, a veces dice yo, no se esconde, reflexiona, expresa aquí y allá algunas consideraciones morales; además la sociología ensayística concibe a la sociedad como un terreno en el que hay actores y en el que la propia intervención sociológica ayuda a la toma de conciencia de los actores sociales.”<sup>199</sup>

El contraste más evidente entre ambos tipos de sociología es el papel asignado al investigador, y por extensión a los individuos, es decir, a la subjetividad. En la *sociología ensayística*, aquél no busca separarse del objeto; intenta acercarse lo más posible a él, se involucra activamente y observa una sociedad formada por individuos que participan en la construcción de la realidad social. Consecuentemente, sus explicaciones no reducen la dinámica de la sociedad a la influencia ejercida por la estructura social. La *sociología ensayística* no intenta segmentar el objeto de estudio, y por tanto tiende hacia una problematización integral de la sociedad. No obstante de acuerdo con su lógica, esta sociología presenta problemas particulares; la objeción fundamental es su falta de sustento científico.

Morin considera inviable eliminar el factor subjetivo de la investigación sociológica, en los dos niveles referidos: el del sociólogo y el del individuo *de a pie*, parte fundamental de la sociedad. En este sentido, al autor duda del valor de científicidad que tendría una sociología que pretende separarse de su objeto, como lo hace la *sociología científica*.

Morin se propone llevar hasta sus últimas consecuencias este fundamento naturalista. Aceptando críticamente el hecho de que las ciencias sociales se han basado en las ciencias naturales; reflexionando sobre los efectos que habría de tener para la sociología la evolución de aquellas disciplinas que le han servido de modelo, señala que aquella no ha sido capaz de incorporar los avances experimentados en el campo de las ciencias naturales, perdiendo la posibilidad de construir una mirada que le permitiría observar la realidad social como un entorno complejo.

---

<sup>198</sup> *Ibid.*, p., 23.

<sup>199</sup> *Ídem.*

Siguiendo la *metáfora orgánica*, Morin hace una crítica interesante a la *sociología científica*. En primer lugar, señala que si la sociología asimilara la idea de complejidad surgida en la física, debería de ser capaz de modificar el enfoque, podríamos decir simplista, unidireccional, determinista; con el que estudia la realidad social. Por otro lado, la apropiación de la idea de *relatividad*, propia de la física einsteniana, tendría que poner en entredicho la factibilidad de la observación objetiva.

El cambio de paradigma en las ciencias exactas cuestiona la idea de los sistemas completamente cerrados y autónomos, diría Morin: "...si nos referimos a las ciencias físicas, la relatividad einsteniana ha aportado la idea de la relativización en el espacio-tiempo de la posición del observador que realiza las medidas. Dicho de otro modo, no hay punto de vista privilegiado en el universo, no hay un observador universal. Las observaciones son siempre relativas"<sup>200</sup>; el observador es un factor que influye en el objeto observado.

"El principio einsteniano concierne al espacio-tiempo macrofísico en toda su extensión. El principio de incertidumbre de Heisenberg concierne, por su parte, a la relación entre un observador y un fenómeno microfísico en el que la acción de la pura observación perturba la observación, aunque no sea más que por la luz que necesita: los fotones interactúan con las partículas observadas y se crea, de ese modo, un conjunto que liga indisolublemente al observador con la observación. Se les puede distinguir pero no disociar."<sup>201</sup>

Incluso dentro de las ciencias exactas, resulta imposible bosquejar un experimento donde todas las condiciones puedan ser exhaustivamente controladas, eliminando las interferencias. De esta suerte, si la *sociología científica* fuese totalmente consecuente con el modelo al que se ha adscrito desde su origen, habría de incorporar a su perspectiva la innegable irrupción del observador en lo observado. Esto querría decir quizá que el modelo adoptado por las ciencias sociales hasta muy reciente fecha, ha encontrado sus propios límites. Esta cuestión no es trivial, dado que la *objetividad* ha sido el requisito básico de la científicidad, y ahora es cuestionado incluso en el campo de las ciencias exactas, donde parecía estar a salvo.

De acuerdo con la *metáfora orgánica*, dice Morin: "Toda observación requiere energía, aunque no sea más que la energía cerebral mínima para percibirla y registrarla, y la energía luminosa mínima para observarla; por consiguiente, por pequeña que sea esta dilapidación de energía continúa haciendo crecer la entropía en el mundo que observamos."<sup>202</sup> El conocimiento producido no es inocuo, dice Morin, se suma a la realidad dentro de la cual se produce y necesariamente la modifica, estas alteraciones se van acumulando y el sistema en su conjunto tiende a desestabilizarse. La actividad del investigador repercute necesariamente en la realidad investigada, produce una afectación independientemente de haber sido calculada o no. Más todavía, el hecho de que tal alteración del objeto no sea premeditada, encubre su existencia.

---

<sup>200</sup> *Ibíd.*, p., 26.

<sup>201</sup> *Ibíd.*, p., 26.

<sup>202</sup> *Ídem.* La entropía puede entenderse aquí como la tendencia inherente de todo sistema al desorden, ya sea por la acumulación de energía o de información. "En términos triviales, ello quiere decir que todo nuevo conocimiento nos permite acrecentar nuestro poder sobre la naturaleza, tal como ha mostrado la historia de la ciencia" [Morin, Edgar, Tortella Jaime (trad.) *Sociología*, Ed. Tecnos, Madrid 2000, p 26].

A estos argumentos que dentro de las ciencias exactas cuestionan la observación objetiva, Morin le suma, en el campo específico de la sociología, la particularidad del *observador-conceptuador*, es decir, aquél que entra en contacto con el objeto y se forma una imagen de él mediada por su relación indisoluble, esto es, por la cultura.

“Esta reintroducción del observador-conceptuador conduce entonces a una revaloración epistemológica, cuando se toma fundamentalmente conciencia de que una teoría científica es, no el reflejo de lo real, sino, al contrario, una construcción de ideas, una ideología en el sentido literal del término, que se apoya y se ejerce sobre datos objetivos suministrados por lo real. Dicho de otro modo, una teoría científica intenta dar cuenta de datos objetivos verificables, pero la objetividad está mucho más en los datos que en la teoría. Y de hecho, nada hay más cambiante que las teorías científicas. Sin embargo los datos pueden permanecer.”<sup>203</sup>

Profundizando la crítica, Morin considera que antes de la determinación cultural del conocimiento opera, como hemos visto en Nietzsche, una limitante fisiológica, en este sentido señala: “...las constricciones que aporta la organización del cerebro humano son inseparables de las posibilidades de conocimiento que esas mismas constricciones determinan.”<sup>204</sup>

Las posibilidades del conocimiento de lo social están delimitadas primero por esta barrera fisiológica, biocerebral, y posteriormente por el hecho innegable de que el investigador es miembro de una cultura determinada; “...conocemos en el seno de una cultura dotada de un lenguaje, de conceptos y en un cierto estado de evolución de las técnicas de observación (...) una teoría científica siempre se basa en datos objetivos que, de una cierta manera, escapan al tiempo y a la civilización en la que nace la teoría, pero, en tanto que teoría, ella pertenece a su tiempo y a su civilización.”<sup>205</sup> La ciencia como actividad humana es histórica, de tal suerte, la producción del conocimiento debe explicarse en términos del contexto específico en el que surge.

A lo anterior podemos agregar, de acuerdo con Morin, el carácter antropomórfico de la empresa científica, donde el conocimiento no es un fin en sí mismo, sino un medio que permite la satisfacción de las necesidades humanas, y que por tanto toma a los hombres como medida. Aún en este nivel tan básico el conocimiento significa dominio del entorno, es decir, tiene fines precisos que obedecen a un interés práctico. En tres palabras: no es objetivo.

El observador en ciencias sociales es a un tiempo *perturbado* y *perturbador*, asegura Morin. En el primer caso lo es sobre todo porque pertenece a una sociedad, que lo influye y deja sobre él una marca indeleble. El individuo no es consciente de tal perturbación, o lo es sólo de manera vaga, puesto que la influencia social ejercida sobre él, se oculta detrás de la naturalidad con que experimenta el mundo. De tal manera, en ningún caso puede pensarse que el individuo es capaz de convertirse en un observador externo; la imposibilidad de abdicar de la cultura a la que pertenece, y antes, la incapacidad de evadir su pertenencia al mundo social, cuestionan la factibilidad de la observación objetiva. Por otro lado, el observador es *perturbador* porque su actividad influye al objeto observado. Siempre se ejerce en el proceso de investigación una influencia, acaso mínima e imperceptible, sobre el objeto.

---

<sup>203</sup> *Ibíd.*, p., 27.

<sup>204</sup> *Ibíd.*, p., 27-28.

<sup>205</sup> *Ibíd.*, p., 28.

En este sentido, Morin distingue entre *sujeto* y *observador*, refiriendo el papel abiertamente activo del primero respecto del segundo. El *sujeto* se relaciona con el objeto de conocimiento e interactúa con él como hemos visto, aun sin proponérselo. Ahora bien, mientras que en las ciencias exactas es posible excluir del proceso de conocimiento al *sujeto* pero no al *observador*, en las ciencias sociales ni uno ni otro pueden dejarse de lado, puesto que en este ámbito el *observador* forma parte de lo observado, lo cual lo convierte en sujeto.

El *sujeto* puede eliminarse en las ciencias físicas, puesto que en este dominio el investigador no tiene intereses en común con el objeto de estudio, dado que pertenecen a ámbitos distintos. Por el contrario, en la investigación sociológica el *sujeto* permanece, puesto que el objeto de análisis provoca en el investigador, si bien no explícitamente, una subterránea toma de partido. Así, la sociología que siguiendo a las ciencias duras ha negado el papel del *sujeto*, tendría que incorporarlo al análisis de la realidad, y más aún, incluirlo como un factor insoslayable del proceso de construcción de tal conocimiento.

La eliminación del *sujeto* en la sociología es, dice Morin, resultado de la asimilación del paradigma clásico de las ciencias naturales, que no contaban con un instrumental teórico-metodológico alguno para su tratamiento. Así, la exclusión del *sujeto* traducía la falta de capacidad para dar cuenta de él. Esta situación de insuficiencia se ha modificado; ahora el modelo de las ciencias naturales proporciona elementos para incluir a los *sujetos* en la investigación natural, y una sociología consecuente debería apropiarse de los elementos aportados por esa transformación. Es decir, las alteraciones en los supuestos básicos de las ciencias naturales vuelven inoperantes las razones tácitamente aludidas para la exclusión del *sujeto*, y obligan por tanto a pensar en la necesidad de incorporarlo al análisis de la realidad social, y más aún, de considerarlo al interior del proceso de producción del conocimiento científico. En este sentido dice Morin:

“¿Qué era entonces el concepto de sujeto? Era un concepto inasimilable por el conocimiento científico puesto que era metafísico, trascendental, y puesto que nacía de un tipo de conocimiento que no tenía los criterios objetivos de verificabilidad y de observabilidad propios del conocimiento científico. En cambio hoy los progresos del conocimiento biológico moderno permiten dotar de un fundamento biológico al concepto de sujeto.”<sup>206</sup>

Así pues, atendiendo a la variación aludida tendría que ser posible reajustar la idea de *sujeto*. Al respecto señala Morin:

“¿Qué es hoy ser sujeto? Es situarse en el centro de su mundo, ser capaz de exponer los cálculos y los conocimientos que se hacen de sí mismo, es decir, de forma autoexpositiva, y de los objetos considerados, es decir, de forma exoexpositiva: *el sujeto es, en suma, el ser exo-auto-expositivo que se sitúa en el centro de su mundo*. Ser sujeto es situar su Ego en el centro de su mundo. Ser sujeto es actuar «para sí mismo» y en función de sí mismo. Es lo que hace todo ser viviente, empezando por la bacteria.”<sup>207</sup>

---

<sup>206</sup> Morin, Edgar, Op. cit., p., 29-30.

<sup>207</sup> *Ibíd.*, p., 30. La bacteria, ejemplo de sujeto, dice Morin, funciona a partir de tres funciones primordiales: informativa, comunicativa y computacional. De entre ellas es quizá la última la que mejor da cuenta del nuevo sentido que respecto de la noción de sujeto tiene el autor; la función computacional refiere el procesamiento de la información llevado a cabo por el individuo en virtud de una finalidad organizacional y adaptativa, “...computación

El problema del *sujeto*, al cual le subyace la cuestión esencial de la *objetividad* en la observación, ha sido históricamente negado; su solución tendría que pasar primero, lógicamente, por asumir que se trata de un problema, de lo contrario, como ha ocurrido, se cae en una irreflexividad que da por sentada la posibilidad del conocimiento objetivo. “Es siempre, cuando se pretende hablar en nombre de lo universal, cuando se afirma con más fuerza la propia subjetividad limitada”<sup>208</sup>, diría Morin.

Las determinaciones que operan sobre el *sujeto* parcializando su mirada, se muestran con más fuerza cuando el investigador se aproxima a un grupo social radicalmente distinto del suyo, al cual muy probablemente intente imponer su propia mirada, midiendo con el rasero de su propia cultura los elementos observado; valiéndose de una perspectiva mediada por la ingenuidad o la soberbia, diría Morin. Desmontar la estructura de esta forma de hacer sociología, requiere cuestionar el propio punto de vista; autocrítica. Dice Morin: “Ha hecho falta dudar de que ser un occidental moderno signifique detentar la racionalidad social, para llegar a plantearse el problema del sujeto-investigador.”<sup>209</sup>

No puede seguirse viendo al *sujeto* como un ente pasivo, continuar reduciendo su papel a la recepción y reproducción de ciertas pautas de conducta dictadas anónimamente desde la estructura social. Es necesario insertar en el análisis la *recursividad* de la que habla Morin, considerar la aptitud creadora de los individuos como una posibilidad de modificar la estructura social, o al menos como la capacidad de interpretar y apropiarse de las normas. Dice Morin:

“Los individuos no están en la sociedad como si estuvieran dentro de una caja. Son precisamente las interacciones entre individuos las que generan la sociedad, la cual no existe nunca sin los individuos; pero esa misma sociedad retroactúa sobre los individuos para generarlos, a su vez, en tanto que individuos humanos, puesto que ella les aporta la cultura, la lengua, los conceptos, la educación, la seguridad, etc. Dicho de otro modo, nosotros generamos una sociedad que nos genera a nosotros.”<sup>210</sup>

\*

Puesto que las opiniones de Morin cuestionan el *cientificismo* en tanto regla de operación de la empresa científica, su crítica demanda inevitablemente la reformulación de la idea de *cientificidad* al interior del pensamiento sociológico. A este respecto señala:

“...la *cientificidad* se define, en sí misma, en relación con las reglas de un juego que tendrían que aceptar todos aquellos que se quieren científicos. Y la *cientificidad* no está solamente en el consenso de los espíritus, una vez que ciertas experiencias concordantes y concluyentes hayan dado su veredicto, está también en los conflictos, antagonismos y en las diferencias que agitan a los científicos. La *cientificidad* está en la regla del juego que acepta los antagonismos. Se puede decir, por tanto, que los físicos no son científicamente superiores a los sociólogos: pero el juego del conocimiento físico permite mucho más la aplicación de las reglas científicas que el juego del conocimiento sociológico, ya que éste está imbricado demasiado profundamente en la sociedad.”<sup>211</sup>

---

permanente de sí/para sí, que mantiene la organización autónoma del ser vivo en su existencia.” [Morin, Edgar, Tortella Jaime (trad.) Sociología, Ed. Tecnos, Madrid 2000, p 30].

<sup>208</sup> Ídem.

<sup>209</sup> Íbid., p., 32.

<sup>210</sup> Íbid., p., 33.

<sup>211</sup> Ídem.

La *cientificidad*, como la entiende Morin, es fruto de una disputa constante por construir un lenguaje único. La dificultad de construir este consenso es la característica propia de la *cientificidad*. En tanto incorpora en sí misma el conflicto, esta idea de *cientificidad* parece más pertinente, por cuanto aparece como el producto inestable de una lucha de la que participan no sólo los datos y los métodos de aprehensión de la realidad, sino también la subjetividad del científico y las determinantes a él ligadas. Dice el autor:

“Ninguna teoría tiene el monopolio privilegiado de la *cientificidad*. Hay una selección que hace que, en un momento dado, una teoría venza sobre otras, y una teoría es científica, no porque tenga el monopolio de la *cientificidad*, sino por que acepta jugar el juego de la *cientificidad*, es decir, acepta el riesgo de morir o desaparecer. Un teoría es científica, no porque sea cierta, sino porque se apoya en datos ciertos, mientras que su construcción es biodegradable, es decir, sometida a la corrupción y a la muerte.”<sup>212</sup>

Esta *cientificidad* no acepta el absoluto, demanda la controversia, porque es precisamente en la pugna que se origina el carácter científico. “La verdadera *cientificidad*, la verdadera tarea científica del sociólogo consiste en autorrelativizarse considerando los caracteres relativos a su propia *cientificidad*.”<sup>213</sup>

Esta idea de *cientificidad* permite reconsiderar el valor científico de la *sociología ensayística* que, en tanto desprovista de la intención totalizadora propia de la *sociología científica*, es capaz de relativizar sus propias aseveraciones. El que ensaya prueba, *se prueba a sí mismo frente al tema*, como decía Montaigne. El ensayismo tendría entonces cierto valor científico, puesto que incorpora la idea de conflicto, porque su perspectiva permite la duda; lo propio del ensayo es la búsqueda, el tanteo indagatorio, no la certeza. Por eso dice Morin:

“La sociología debe permanecer en el campo del conflicto. Más exactamente (...) en este problema de la exclusión y de la inclusión, en esta dialéctica en la que nunca podemos excluirnos pero sí distanciarnos. La necesidad de distanciarse implica o apela a una lucha contra el egocentrismo y el etnocentrismo, pero esta misma lucha implica *el reconocimiento de la subjetividad para resistir en ella*. Puesto que formamos parte de una sociedad, se trata no solamente de tratar de distanciarnos espiritualmente, sino de *sacar el máximo provecho de esta adhesión subjetiva que, al final, es inevitable*. Tenemos que utilizar nuestra participación, nuestra curiosidad, nuestro interés, (...) incluso nuestro amor en la investigación.”<sup>214</sup>

---

<sup>212</sup> *Ibíd.*, p., 34.

<sup>213</sup> *Ídem*.

<sup>214</sup> *Ibíd.*, p., 37. Las cursivas son nuestras. Retomando uno de los postulados fundamentales de la *tradición interpretativa*, Morin dirá que es precisamente la pertenencia a la sociedad, el requisito y la posibilidad para su comprensión. “La comprensión se basa en el hecho de que nosotros somos sujetos, «egos», y de que vemos en los demás bien a un ego alter, es decir a otro, a un extranjero, o bien a un alter ego, es decir, a alguien a quien comprendemos porque podría ser nosotros mismos, con el cual simpatizamos o fraternizamos: la fórmula es «yo soy tú». El calor, la amistad o el amor nos hacen considerar a los demás como alter ego. La intensidad de las relaciones afectivas es, por tanto, un elemento fundamental de la comprensión. No nos podemos sustraer a esta situación: al tratar un problema sociológico, no solamente tratamos un problema de objetos, tratamos un problema de «sujetos», nosotros somos sujetos que tenemos relación con otros sujetos. Así, la subjetividad es a la vez enemiga y amiga. Tenemos que distanciarnos del fenómeno estudiado, distanciarnos de nosotros mismos y, a la vez, apasionarnos por nuestra investigación. Los valores y las finalidades no pueden quedar excluidos de esta investigación; tienen, por tanto, que convertirse en conscientes.” [Morin, Edgar, Tortella Jaime (trad.) *Sociología*, Ed. Tecnos, Madrid 2000, p 38].

La reformulación del pensamiento sociológico que propone Morin, supone el desarrollo de un punto de vista donde el sociólogo es capaz de volverse *investigador de su propia investigación*, reflexionando respecto de las relaciones que existen entre él y su contexto, considerando los alcances y los límites del conocimiento científico.

#### 2.1.4 La tradición hermenéutica en sociología.

El desarrollo de las dos corrientes sociológicas que hemos distinguido no ha sido un proceso aislado; después de la etapa fundacional de la disciplina se emprendió, casi de manera simultánea, la exploración de otras posibles vías para acercarse a la realidad social. Si bien la sociología nace como sociología positivista, pronto surgen enfoques que defienden la necesidad de una mirada distinta, centrada en los procesos de sentido que se originan a partir de la interacción y en el papel activo que juegan los individuos en la sociedad. En este sentido señala María Luisa Tarrés:

“... hubo comunidades que se comprometieron con los paradigmas de las ciencias naturales, postulando así un modelo único de ciencia y otros que imaginaron modelos distintos, argumentando la dificultad de identificar al ser humano o a la sociedad con la naturaleza. Las divergencias contemporáneas tienen, entonces, raíces en las visiones opuestas sobre la sociedad y el conocimiento de lo social, cuyas líneas gruesas fueron trazadas por los creadores de los campos disciplinarios y científicos.”<sup>215</sup>

Casi a la par de la sociología positivista, basada en el modelo orgánico, se desarrolló una corriente de pensamiento distinta: la *sociología interpretativa* o *vertiente hermenéutica*. Si de Durkheim puede decirse que es, dentro del periodo clásico, el representante más notorio de la *sociología positivista*, otro tanto puede decirse de Max Weber respecto de la *sociología interpretativa*. El predominio de aquella no se debió precisamente a la ausencia de producciones teóricas que se encaminasen por rumbos distintos, dado que incluso antes de Weber había ya propuestas alternativas, como los trabajos de Windelband, Rickert, y Georg Simmel dentro de la sociología, o de Wilhelm Dilthey en la Historia.

Sin embargo, es necesario señalar que el positivismo sociológico, centrado en una visión estructural de la sociedad, ha dominado el panorama académico desde su origen hasta muy reciente fecha. Alrededor de los años sesenta, su hegemonía sería cuestionada por la revitalización y el desarrollo de los enfoques teórico-metodológicos pertenecientes a la *vertiente hermenéutica*.

Otro de los más significativos sociólogos adscritos a la tradición inaugurada por Comte y continuada por Durkheim, fue el norteamericano Talcott Parsons. Es precisamente como una reacción a su propuesta teórico-metodológica, que la *sociología interpretativa* experimentó un resurgimiento. La intención de Parsons era construir una teoría omnicomprendiva que pudiese dar cuenta de la sociedad en su conjunto, muestra de ello es el título de su obra más conocida: *El sistema social*. Este intento totalizador generó respuestas en sentido contrario dentro de la

---

<sup>215</sup>Tarrés, María Luisa, Op. cit., p. 42.

comunidad sociológica, la crítica de la propuesta parsoniana significó, para los sociólogos adscritos a la *vertiente hermenéutica*, la oportunidad de presentar una visión alternativa al *enfoque estructural* de la sociedad. Para Margarita Olvera Serrano, "...el cuestionamiento generalizado a Parsons (...) hacia finales de los años cincuenta abre la posibilidad de volver sobre la tradición hermenéutica, justamente en el intento de hallar claves para el examen de aspectos de la vida social que, bajo los parámetros de este autor quedaban excluidos del análisis, tales como la intencionalidad, la vivencia, la interacción cotidiana, las capacidades interpretativas de los actores, etc."<sup>216</sup>

A diferencia del *enfoque estructural*, la *sociología interpretativa* atiende principalmente a los procesos significativos. Para el amplio abanico de las producciones teóricas incluidas dentro de ésta, la intersubjetividad constituye una de las más importantes vetas de análisis. Por otro lado, el pensamiento sociológico postparsoniano de la *vertiente hermenéutica* se apoya en la idea de que los individuos que conforman la sociedad desempeñan un *papel activo*, que no se reduce a la recepción y la reproducción de la cultura; es decir, considera que aquellos son capaces de intervenir en la sociedad.

La *vertiente hermenéutica* se construye en torno al supuesto de que el objeto de las ciencias sociales es radicalmente distinto de aquél que ocupa a las ciencias naturales, por tanto, critica la utilización de los métodos propios de éstas para el estudio de la realidad social. La especificidad del objeto de estudio sociológico radica en su capacidad para producir significados; en consecuencia, exige un método apropiado para su comprensión, esto ubica en el centro del debate al sujeto, es decir, al individuo que interactúa con el "otro" y construye cooperativamente un entramado significativo. "Este paradigma critica el supuesto positivo de que los hechos sociales son objetivos. Argumentan que la realidad social no es objetiva ni subjetiva, sino que los hechos sociales son «objetivados» por los métodos positivos."<sup>217</sup> Si el modelo orgánico positivista, acorde con su concepción del objeto, se inclina en general por los métodos cuantitativos, las comunidades adheridas a la *vertiente hermenéutica* optan por acercamientos de tipo cualitativo. "Estas metodologías deben conducir a la *comprensión* de la experiencia vivida por los seres humanos que, pese a la influencia de la estructuras, poseen espacios de libertad y son sujetos portadores y productores de significados sociales o culturales."<sup>218</sup>

El resurgimiento de las perspectivas ligadas a la hermenéutica, actualizó un debate que de alguna manera había estado siempre presente. De una parte se encontraba la perspectiva estructural ligada al positivismo, en la que entre otros se incluían Talcott Parsons y Robert K. Merton. En el lado opuesto estaba la corriente histórico-culturalista, enfocada en la interpretación del significado, surgida a partir del trabajo de Ferdinand Tönnies, George Simmel, y por supuesto, Max Weber. A esta última pertenece la *Sociología fenomenológica*, o *Fenomenología de la vida cotidiana* de Alfred Schütz, y en ella se incluyen también las *Sociologías de la vida cotidiana*.

---

<sup>216</sup> Olvera Serrano Margarita, *Hermenéutica y corrientes sociológicas interpretativas*, en: *Perspectivas teóricas contemporáneas de las ciencias sociales*, UNAM, FCPYS, México 1999.p. 83.

<sup>217</sup> Tarrés, María Luisa. Op. Cit., p., 47.

<sup>218</sup> Ídem.

Si bien el resurgimiento de la *vertiente hermenéutica* tiene por lo menos 50 años, la visión estructural aún goza de cierto predominio, por lo menos en el ámbito académico. En todo caso, las posturas adheridas a ella, por decir lo menos, se han visto revestidas de una legitimidad mayor. A este respecto dice Margarita Olvera: “Si consideramos la gran importancia del pensamiento parsoniano dentro del desarrollo de la sociología desde los años treinta hasta bien entrada la década de los cincuenta, resulta obvio que esta postura significó la *exclusión institucional* de los procedimientos hermenéuticos como herramientas legítimas del estudio de la sociedad y de la acción.”<sup>219</sup>

La vertiente hermenéutica se ha desarrollado en gran medida a partir de la reelaboración que otros autores han hecho de la obra weberiana, tal es el caso de la *Etnometodología*, el *Enfoque Dramatúrgico*, el *Interaccionismo Simbólico*, y por supuesto la *Fenomenología de la vida cotidiana* o *Fenomenología social*, entre otras. A su vez, Weber es deudor de una tradición que, a partir del distanciamiento y la polémica respecto de la idea positivista de ciencia social, defendía una visión distinta y por tanto una forma diferente de acercarse a la sociedad como objeto de estudio. La importancia del trabajo de Weber radica parcialmente, en haber sistematizado las ideas anteriores respecto de la particularidad del objeto de estudio sociológico, y en la construcción una propuesta teórico-metodológica que asumía el problema de la interpretación del sentido inherente a las relaciones sociales.

Originalmente, la hermenéutica no estaba ligada con la investigación social; en su etapa inicial se limitaba a los ámbitos religioso y jurídico, su interés primordial eran la exégesis de los textos sagrados y la interpretación de la ley. Debemos al historicismo alemán de fines del siglo XIX el haberla llevado al campo específico de la ciencia social. La reflexión ocurrida en esta época en Alemania respecto de la naturaleza y los límites del método científico, comenzaría a cuestionar la pertinencia de una visión determinista de los fenómenos sociales. La hermenéutica, aplicada a la ciencia social, abría un panorama inexplorado que permitía considerar la significación de las acciones individuales.

Es muy importante tener en cuenta que en su faceta religiosa, la hermenéutica tenía un *sustento vital* que persiste aún, de alguna forma, dentro de las ciencias sociales. En el siglo XVII, la hermenéutica cobra relevancia en el contexto del debate abierto por la Reforma Protestante, que pondría en duda la verdad religiosa monopolizada hasta entonces por la Iglesia Católica. Tal como explica Mannheim, esto significó a un tiempo libertad e incertidumbre, dado que la Reforma negaba la necesidad de un intermediario —un intérprete autorizado—, entre el individuo y su Dios; era aquél quien debía resolver por sí mismo y para sí mismo, los problemas relacionados con su fe; en él recaía la responsabilidad de interpretar el sentido de los textos religiosos y por tanto, la producción de la verdad. La Reforma “...se distancia de la iglesia de la salvación sacramental, de la iglesia corporativa, de la iglesia de los antecesores y pone en el centro la relación del individuo solitario con su Dios.”<sup>220</sup>

---

<sup>219</sup> Olvera, Serrano Margarita Op. Cit., p., 82.

<sup>220</sup> *Ibíd.*, p., 77.

Había dejado de existir una interpretación religiosa institucional que gozara de autoridad y validez incuestionable; el individuo creyente tenía que resolver para sí mismo el problema de la verdad religiosa; de su solución dependía la recuperación de las certezas explicativas que dotaban de sentido a su vida. De esta forma, la hermenéutica en tanto descubrimiento del sentido religioso, se vería justificada por el valor existencial implicado en la cotidianidad de los individuos; lo que estaba en juego era su salvación, tal era la importancia práctica de la interpretación, ahí quedaba cifrado el sustento vital de la hermenéutica.

Al inicio de la *vertiente hermenéutica* se ubican Friedrich Schleiermacher en el campo de la teología, y Wilhelm Dilthey en la Historia. En el quehacer del historicismo estaba implícito el estudio de la particularidad cultural de los grupos sociales, lo cual planteaba la necesidad de recurrir a la interpretación en su análisis. Para Schleiermacher la hermenéutica, en tanto método basado en *procedimientos de comprensión*, era capaz de exceder el ámbito de los textos sagrados, abarcando los procesos comunicativos en general, lo cual daría la pauta para que entrase al campo de las ciencias sociales.

“Esta idea resulta especialmente importante porque abre la posibilidad de que los procedimientos de esta disciplina rebasen el locus del texto, empíricamente hablando y lleguen a *la vida social, vista metafóricamente como un escrito a descifrar*. En otras palabras, la hermenéutica se dirigirá así, a la interpretación de los proyectos humanos y de la interacción; tal apertura, además, parte de un argumento ontológico según el cual la interpretación se encuentra en el centro de la vida humana.”<sup>221</sup>

Es primordial enfatizar el componente epistémico-metodológico, que a nuestro entender sustenta la hermenéutica como teoría y como método de acercamiento a los fenómenos sociales. En el marco de la crítica historicista alemana al *positivismo*, asumiendo que en su vida cotidiana los individuos hacen uso de procedimientos interpretativos, la hermenéutica supone que la realidad social se construye sobre todo con base en el desarrollo de procesos que involucran el intercambio de sentidos, y que por tanto en ella la interpretación es un recurso usado de manera corriente. Esto querría decir que su empleo no es privativo de los científicos sociales, sino que se extiende a todos los individuos, aunque de manera inconsciente y no sistemática.

Una de las más importantes diferencias entre las tradiciones *positivista* e *interpretativa*, es quizá que en ésta se concibe al individuo como un ser creativo, capaz de intervenir en su realidad. Al respecto señala Olvera Serrano: “...la hermenéutica cuestiona la posibilidad de un conocimiento de lo social que omite los propósitos e intenciones subjetivos estigmatizándolos como obstáculos epistemológicos y reivindica, en cambio, la necesidad de que los fenómenos que atañen al mundo humano sean estudiados justamente bajo la hipótesis de la centralidad de dichos elementos.”<sup>222</sup> Precisamente aquello que sustenta a la hermenéutica como técnica de aprehensión de la realidad social, es el presupuesto del uso generalizado de la interpretación en la vida cotidiana, incorporada así la subjetividad de los actores sociales. En este sentido, su propuesta se contrapone fundamentalmente al enfoque positivista, en el que en más de un sentido se procura excluir al individuo.

---

<sup>221</sup> *Ibíd.*, p., 78. Las cursivas son nuestras.

<sup>222</sup> *Ídem.*

Tomando en cuenta que la *sociología positivista* había colonizado casi en su totalidad el territorio de la disciplina, y había implantado en él las reglas de validación propias de su idea de sociedad, entre las que destacaba la necesidad de eliminar cualquier rasgo subjetivo; puede decirse que la objeción principal que tuvo que enfrentar en sus albores la *vertiente hermenéutica* fue cómo fundamentar la validez de una ciencia social basada en la interpretación del significado, es decir, con qué argumentos habría de defenderse la incorporación del análisis del significado al análisis de la realidad social, habida cuenta de que el canon de la científicidad demandaba precisión y exactitud.

Evidentemente, al adoptar la interacción individual y la interpretación del significado como objetos fundamentales de estudio, se vería necesariamente cuestionada desde diferentes ángulos. El problema era encontrar la manera de hacer coincidir su postura con un ideal de ciencia construido sobre bases diferentes y que tenía ya bastante campo ganado. Atendiendo a ello, surgieron respuestas varias. De entrada, Wilhelm Dilthey consideraba un error el uso de los métodos de las ciencias naturales para el estudio de la realidad social, puesto que se trataba de objetos de estudio enteramente distintos. Esta diferenciación, elaborada de diferentes maneras, está en la base de las numerosas críticas a que se ha visto sujeto el esquema positivista en sociología. De acuerdo con Dilthey:

“...la vida social es una realidad mucho más compleja que el mundo físico. Por ello mientras las ciencias naturales se sienten satisfechas con la observación de las características externas de los fenómenos, las ciencias de la cultura requieren de procedimientos que posibiliten el acceso al terreno de los sentimientos, las intenciones y los deseos que constituyen en conjunto el eje de la acción. En otras palabras: si la vida humana carece de la unicidad del mundo natural, las ciencias de la cultura no pueden ostentar un método o principio único alrededor del cual organizar el conocimiento. En lugar de ello, estas disciplinas cuentan con la posibilidad de aprehender el complejo estructural de la experiencia y ver así el actuar humano desde dentro.”<sup>223</sup>

Dilthey sostiene que en última instancia el acercamiento a la realidad social es posible únicamente porque formamos parte de ella, lo cual nos habilita para interpretar internamente su sentido. Esto quiere decir que nuestra pertenencia a la vida social nos provee las herramientas necesarias para comprenderla, de ello damos cuenta a cada momento en nuestra vida cotidiana, donde no hacemos si no interpretar constantemente el sentido de las acciones de nuestros semejantes, y la interpretación se cumple de una manera natural, automática. De ello se desprende el funcionamiento de lo que se conoce como *el círculo hermenéutico*; un incesante proceso interpretativo que va afianzándose a sí mismo a través de una interpretación seccionada y progresiva, donde “...la comprensión de una totalidad depende de la precomprensión de sus partes y lo contrario.”<sup>224</sup> La operación de este mecanismo, posibilita la aprehensión *del complejo estructural de la experiencia*, diría Dilthey.

La práctica de la comunicación intersubjetiva, refuerza el argumento que sostiene y justifica la pertinencia de la interpretación como recurso de análisis social: el hecho de que exista un sentido compartido, sentimientos, impulsos, vivencias, o lo que es lo mismo; que independientemente de la

---

<sup>223</sup> *Ibíd.*, p., 79. Las cursivas son nuestras.

<sup>224</sup> *Ibíd.*, p.,79.

experiencia particular, se pueda hablar de algo como un eje o un centro en torno al cual se agrupan la experiencias particulares, supone la similitud del grupo social estudiado y el grupo social al que se pertenece. Esto quiere decir que el científico social está provisto, en virtud de su pertenencia social de las herramientas hermenéuticas necesarias para poder llevar a cabo la interpretación del objeto de estudio, interpretación sistemática que deviene interpretación de segundo grado.

Así, para Dilthey; "... la condición de posibilidad de la historia como ciencia es el hecho de que el sujeto que investiga la historia es el mismo que la hace. En otros términos: Dilthey parte de la hipótesis de la identidad entre sujeto y objeto de la historia, identidad que reposa, por otra parte, en el hecho de que la historia como tal es originada en la experiencia humana, psicológica y directa."<sup>225</sup>

Si bien no puede decirse que exista una metodología "científica" hermenéutica, dadas las restricciones impuestas en el marco positivista respecto de la científicidad, existen puntos centrales para guiar el análisis; "...identidad sujeto-objeto, prioridad del contexto sobre el texto, indeterminismo, el individuo como referente último del conocimiento histórico."<sup>226</sup>

Siguiendo a Dilthey, la ciencia social debería basarse principalmente en la forma y en el funcionamiento de la vida social, la sociología tendría su soporte en la dinámica y en la facultad que tienen los individuos, incluido el observador, para interpretar su propia vida en tanto miembros de un agregado social. Por supuesto, ello conduciría a la construcción de una sociología para la que no hay cabida dentro de la idea de *cientificidad* formulada por la *tradición positivista*, o pensándolo arriesgadamente, hacia *una sociología no científica, o no estrictamente científica*, como postula Morin.

La respuesta de Max Weber a la pregunta capital sobre la justificación de una ciencia social basada en la interpretación del sentido, se articularía a partir del esfuerzo por hacer confluir interpretación y comprensión. Esto es, "...satisfacer el afán historicista por dar cuenta de la historia sin reducirla a lo general, pero sin renunciar a la posibilidad de un conocimiento racional de la sociedad."<sup>227</sup> Weber intentó fundamentar la comprensión como un procedimiento capaz de resolver racional y lógicamente la pertinencia de las interpretaciones.

### 2.1.5. Notas sobre la sociología de Max Weber.

"Lo que impide sostener una defensa «científica» con respecto a las posturas prácticas (...) estriba en causas mucho más profundas. Es una defensa que resulta absurda, en principio, debido a que los diferentes valores existentes se encuentran ya librando entre sí un combate sin posible solución."

Max Weber, *La ciencia como vocación*.

---

<sup>225</sup> *Ibíd.*, p. 79-80.

<sup>226</sup> *Ibíd.*, p. 80.

<sup>227</sup> *Ídem*.

El ambiente intelectual en el que surge la sociología weberiana estuvo marcado, además del marxismo, por el resurgimiento de la filosofía kantiana, que en términos generales planteaba la existencia de un espacio insalvable entre el espíritu humano y los fenómenos materiales, mediado por la presencia de los valores culturales, lo cual negaba la posibilidad de un conocimiento inmediato de la realidad. Asumiendo que la realidad social posee características propias, era necesario plantearse una manera diferente de concebir y acercarse al objeto, este medio sería precisamente la *interpretación*. En este sentido apunta Julien Freund:

“...las acciones humanas, productoras de aquellas relaciones sociales, poseen una cualidad ausente en los fenómenos naturales: sentido. Actuar socialmente es, por un lado, tomar parte en un contexto convencional de instituciones, costumbres, reglas y leyes creadas por los hombres con ciertos fines; segundo, fijarse una meta que justifica la actividad y, por último, apelar, con motivos de esta última, a determinados valores, aspiraciones o ideales diversos entre sí y con frecuencia antagónicos.”<sup>228</sup>

Esta somera caracterización, refiere una idea específica de sociedad y apunta por tanto a un tipo particular de sociología, que según el propio Weber debería ser “...una ciencia que pretende entender, interpretándola, la acción social, para de esta manera explicarla causalmente en su desarrollo y efectos.”<sup>229</sup> En el esquema weberiano el sentido es consustancial a la acción, entendida como una conducta, ya sea interna o externa a la que los sujetos le confieren sentido. Ahora bien, si el sentido atribuido se dirige a influir la conducta de otros sujetos, esta acción significativa puede ser considerada como una acción social. De acuerdo con Freund:

“...el hecho de que la acción incluya un sentido subjetivamente dirigido permite acomodarla a la situación: puede realizarse con vistas a la reparación o el mantenimiento de actos del pasado (venganza o traición), puede ser la réplica a un ataque o simplemente una reacción, y puede ser una anticipación del futuro (un proyecto) o una tentativa de impedir que este se materialice. Una acción puede además estar dirigida a otro, ya se trate de una sola persona (amor), de un grupo limitado (club de cazadores), de una colectividad (el Estado) o aun de la humanidad entera. En general, estas dos clases de sentido se combinan en una acción de diversos modos. Pero en todos los casos yo asigno sentido a la acción, que sin ese sentido no existiría: el sentido es inherente a toda acción.”<sup>230</sup>

---

<sup>228</sup> Freund, Julien, *La sociología alemana en la época de Max Weber*, en: Bottomore Tom y Nisbet Robert (comp.) Wolfson, Leandro, Espinosa, Lidia y Bignami Ariel (trad.), “Historia del análisis sociológico”, Amorrortu, Argentina 2001, p., 197.

<sup>229</sup> Weber, Max, *Economía y sociedad*, Esbozo de sociología comprensiva, Fondo de Cultura Económica, 2ª Ed. México, 1964, p. 5.

<sup>230</sup> Julien Freund, OP. cit. p., 197. Dado que la sociología weberiana tiene por objeto la explicación de las acciones a partir de su interpretación, será conveniente, siguiendo a Freund, señalar la tipología de la acción social en Weber: “En primer lugar, una acción puede ser tradicional, si en su sentido reconoce el carácter sagrado de la costumbre y el pasado, y se adapta en consecuencia a esa sacralidad. Puede también ser afectiva, si es una reacción presente inmediata a un estímulo, por deseo de placer o contemplación. También puede ser racional con relación a valores (wertrational) si el agente cree, llevado por su convencimiento a su sentido del deber, que sirve a una causa futura o a una esperanza, sean cuales fueren las condiciones, simplemente porque esa causa le parece buena. Por último puede ser racional con relación a fines (zweckrational) si se encamina a un objetivo limitado basándose en el cálculo de los medios disponibles e intenta prever sus posibles consecuencias. Sea cual fuere el tipo de acción, poseerá consistencia sólo en la medida en que su agente individual o colectivo le confiere sentido. Una fenomenología de la acción que desconozca la noción de sentido yerra la índole de la acción y no cumple con los requisitos científicos del análisis.” [Freund, Julien, *La sociología alemana en la época de Max Weber*, en: Bottomore Tom y Nisbet Robert (comp.) Wolfson, Leandro, Espinosa, Lidia y Bignami Ariel (trad.), “Historia del análisis sociológico”, Amorrortu, Argentina 2001, p., 197-198].

Para Weber la centralidad del factor del sentido y por tanto de la interpretación, son indiscutibles. La interpretación del significado, exige tomar en cuenta las motivaciones que subyacen a la acción de los individuos a la luz de sus objetivos, lo cual no se satisface con una explicación causal. Esto es, la comprensión de lo social no se agota, como quería Durkheim, en la consideración de los fenómenos precedentes entendidos como causas, dado que "...la acción humana se basa en la *voluntad*, o sea, en la capacidad para la anticipación o la resistencia, que nos hace trascender las simples condiciones materiales. El hombre no actúa meramente bajo los efectos de un estímulo mecánico, sino porque quiere algo en virtud de ciertas razones: porque tiene motivaciones."<sup>231</sup>

Weber concibió la posibilidad de una participación conjunta de la explicación causal y la comprensión interpretativa, si bien parece que al final el peso se cargaría más del lado de la última, puesto que la causalidad podría difícilmente ser algo más que una explicación *parcial* y sobre todo, *probable*. En este sentido, "La tarea del método comprensivo consiste en llenar las lagunas que la mera explicación deja en asuntos que tocan a las relaciones humanas."<sup>232</sup> En todo caso, podríamos decir que en Weber la explicación causal y la comprensión explicativa se complementan.

Por lo demás, la noción de causalidad se complejiza en virtud de lo que el autor llama *pluralismo causal*. Esta idea implica que un fin puede devenir, a su vez, la causa de un fin ulterior, o que un medio puede convertirse en la causa de un fenómeno no esperado. Weber rechaza la idea de causalidad lineal, donde el efecto "B" tiene en "A" su causa única. Al respecto señala Julien Freund:

"Hoy esta observación nos parece trivial, pero no sucedía lo mismo en la época de Weber. Tal vez inconscientemente estemos pagando tributo a su epistemología, ya que él debía enfrentar el cientificismo que ponía todo el acento en la causalidad mecánica y no concedía crédito alguno a los fines (...) Weber se opone a la idea tradicional de causalidad como razón suficiente; no sólo rechaza el concepto de un efecto que comenzara en un momento dado, en condiciones identificables, sino que sostiene que el origen de cualquier efecto se extiende a la eternidad inconmensurable. La cadena de los efectos es menos infinita que la de las causas. Más aún, la causalidad nunca es otra cosa que una explicación probabilística parcial. Como la realidad es infinita en extensión y en comprensión, no alcanzamos una formulación exhaustiva del mundo, aun recurriendo a la causalidad."<sup>233</sup>

En razón de un disentimiento esencial respecto de la naturaleza del objeto de estudio, la noción de causalidad en la sociología weberiana, difiere fundamentalmente de aquella propia de la *sociología positivista*. "En el dominio de las ciencias sociales no existe causalidad rigurosa: ella depende de la evaluación que haga el investigador y de que sus datos estén mejor o peor documentados. Un

---

<sup>231</sup> *Ibíd.*, p., 198.

<sup>232</sup> Ídem. Marco A. Michel señala: "La relación entre la causa y el efecto interpretada en el modelo tradicional como necesaria, es sustituida en éste por una relación de condicionamiento. En tal caso, si desde el punto de vista del modelo de explicación causal podía darse por explicado cierto fenómeno, y solamente si habían sido descubiertos en su totalidad los factores determinantes de su ocurrencia, en el ámbito del esquema explicativo condicional se da la posibilidad de diversos órdenes de explicación, con respecto a la diversidad de los puntos de vista que indican la dirección de las relaciones indagadas." [Bravo V., Díaz-Polanco H., y Michel Marco A., *Teoría y realidad en Marx, Durkheim y Weber*, Centro de Investigación para la Integración Social, Juan Pablos Editor, México 1979. p., 94.]

<sup>233</sup> *Ibíd.*, p., 199-200.

especialista y un ignorante en la materia establecerán distintas relaciones causales, y no es imposible que ambos se equivoquen, porque la ciencia no es el juez universal.”<sup>234</sup>

Dado el carácter probable que Weber le atribuye a la noción de causalidad y a los múltiples hechos que anteceden a un fenómeno; el tipo de explicación que con base en aquella se propone incorpora un alto grado de incertidumbre y no tiende, por tanto, al determinismo.

Acorde con la idea de que la realidad social es inabarcable en su totalidad, y que en el mejor de los casos sólo es dable definir  *cursos probables de acción*, Weber asumió que un conocimiento social exhaustivo era imposible. Consecuentemente, su sociología estaba impedida de inicio para instruir respecto del rumbo que *debe* seguir la sociedad; podría describir probabilidades, pero nunca emitir un juicio de valor respecto de cuál es la más deseable. Dice J. Freund: “La ciencia no es ni puede ser una copia de la realidad, porque la realidad es infinita, mientras que la ciencia no es más que una articulación de conceptos sustentada siempre por un concepto fragmentario. De hecho todo concepto es limitado porque aprehende únicamente un único aspecto de la realidad; y también la suma de todos los conceptos es limitada en comparación con la realidad infinita.”<sup>235</sup>

Esta concepción es antagónica a la que observamos en Comte y en Durkheim, para quienes la realidad podía, y por tanto debía, ser aprehendida en virtud de la escrupulosa aplicación del método. En este sentido no cabía y más aun, estaba proscrito, pensar en la existencia de límites para el conocimiento humano; la sociología comteana estaba destinada, de acuerdo con su autor, a situarse en la cúspide de la pirámide de las ciencias.

Uno de los más importantes aportes metodológicos de Weber a la sociología es la construcción del *tipo ideal*, elemento medular del esquema weberiano. El intento de conocer la realidad, se lleva a cabo mediante conceptos, es decir, construcciones mentales, abstracciones, diría Weber. El *tipo ideal*, como recurso metodológico es una de estas construcciones que permiten aproximarnos a la realidad. En este sentido apunta Freund, citando a Weber: “Esta imagen mental (...) reúne, en un cosmos no contradictorio de relaciones *pensadas*, relaciones y sucesos históricos específicos. Por su contenido, esa imagen mental tiene características *utópicas*, que se obtienen exagerando *mentalmente* elementos específicos de la realidad.”<sup>236</sup> El *tipo ideal* no se presenta como tal en la realidad empírica, si bien se relaciona con ésta en el sentido de que su construcción depende de los elementos que el científico social extrae de ella.<sup>237</sup>

---

<sup>234</sup> *Ibíd.*, p., 200.

<sup>235</sup> *Ibíd.*, p., 202.

<sup>236</sup> *Ídem.*

<sup>237</sup> Héctor Díaz-Polanco caracteriza el funcionamiento del tipo ideal como: “...*uno* de los modos de captar el sentido de la acción, cuando el científico social procede a la *construcción* de un instrumento que permite observar «idealmente» cómo se manifestaría una conducta humana «si lo hiciera rigurosamente con arreglo al fin, sin perturbación alguna de errores y afectos.» Pero, como señala el mismo Weber, sólo en casos raros la acción real se ajusta a la construcción ideal típica, por lo que es necesario proceder al momento a comparar la construcción con la forma en que realmente transcurre la acción. La especificación de las desviaciones, errores, etc., es lo que hace posible comprender la acción y lo que presta su utilidad al tipo ideal weberiano, como instrumento para establecer *hipótesis causales* (ya que no *interpretaciones causales válidas*), que revelan su carácter puramente heurístico, y no explicativo, en el sentido de otros enfoques teóricos” [Bravo V., Díaz-Polanco H., y Michel Marco A., *Teoría y realidad en Marx, Durkheim y Weber*, Centro de Investigación para la Integración Social, Juan Pablos Editor, México 1979. p., 68.]

Es necesario señalar que en Weber puede ubicarse una cierta dimensión positiva, en la medida en que supone que el empleo del *tipo ideal* podría contribuir a la observación objetiva del fenómeno social<sup>238</sup>, si bien el *tipo ideal* era sólo una metodología entre otras, útil para la construcción de conceptos rigurosos y científicamente válidos. No obstante, nos parece que esta pretensión no tarda en diluirse dentro de la más amplia consideración weberiana de la relatividad de los valores que, se quiera o no, guían la investigación social.

Por lo que toca a la selección de los rasgos a destacarse en la construcción del *tipo ideal*, ésta no se basa en un criterio absoluto u objetivo; el especialista los elige con base en lo que Weber llama *referencia a valores*, es decir, subjetivamente. Para Weber no hay dentro de las diferentes parcelas de la realidad ninguna que pueda considerarse determinante, a diferencia de lo que ocurre por ejemplo en Marx, que veía en la producción material el ámbito decisorio de las características distintivas que adquiere la sociedad, lo que le permitiría establecer una tipología puntual.

El rasgo hacia el cual el investigador dirige su mirada, no está influido por una teoría que dictamine respecto de la relevancia de uno u otro ámbito de la realidad social dentro del conjunto; son los valores del sociólogo los que influyen en la decisión de resaltar tal o cual elemento en el análisis. Así, al menos en lo que concierne a la elección y la construcción del objeto de estudio, Weber acepta plenamente la injerencia de la subjetividad del investigador.

Ahora bien, si de acuerdo con sus propios valores el investigador selecciona arbitrariamente, y construye su objeto de estudio, es claro que el tipo de conocimiento producido estará subjetivamente determinado y representará una visión parcial del fenómeno, lo cual, considerado en el marco del ideal positivista del conocimiento, sumerge a la sociología weberiana en un conflicto.

Weber acepta que su sociología es incapaz de producir un conocimiento universalmente válido, al contrario, asume que tiene un marcado sentido subjetivo, referido a los valores particulares del investigador, o lo que es lo mismo, que al conocimiento le subyace una postura particular respecto de la realidad. El autor pretende solventar este problema señalando que de inicio el científico debe manifestar su posición, esto es, declarar la parcialidad de su trabajo. El asunto es muy complejo, y por demás relevante dentro de la sociología y en las ciencias sociales en general. Pareciera que la pretendida solución weberiana termina reduciéndose a lo que, respecto de los trabajos de Comte y Durkheim, Michael Löwy llama un asunto de *buena voluntad positiva*; habría que confiar, diría Weber, en que el científico social no tratará de falsificar su postura intentando hacerla pasar por objetiva, es necesario aceptar que el investigador será capaz de confesar los límites de su análisis, es decir: "...si el estudioso no quiere engañar a sus lectores, debe indicar con claridad qué valores

---

<sup>238</sup> Weber no abandona del todo la posibilidad de establecer un conocimiento social objetivo, dentro de su esquema se intenta, en alguna medida, limitar la injerencia de los valores del investigador a través del uso del *tipo ideal*. A este respecto comenta Marco A. Michel: "El aislamiento de la subjetividad puede hacerse mediante la construcción de conceptos generales de una validez probable, y que revisten un significado heurístico; tales conceptos, llamados tipos ideales ponen abstractamente de relieve los elementos esenciales de cierto fenómeno, o cierto grupo de fenómenos, reuniéndolos en un cuadro libre de contradicciones. Los tipos ideales que, por un lado, se diferencian de la realidad y no pueden ser confundidos con ella y, por el otro, deben servir de instrumentos analíticos para la explicación de los fenómenos en su individualidad, son la garantía de la objetividad del conocimiento sociológico" [Bravo V., Díaz-Polanco H., y Michel Marco A., *Teoría y realidad en Marx, Durkheim y Weber*, Centro de Investigación para la Integración Social, Juan Pablos Editor, México 1979. p., 94-95.]

determinan sus opciones (...) Una crítica del capitalismo basada en opciones socialistas es legítima si quedan en claro los valores que se toman como referencia, ya que sólo es válida desde el punto de vista socialista; no puede serlo desde ningún otro. No puede tener validez universal.”<sup>239</sup>

Esto hace depender la validez parcial del conocimiento de la *probidad intelectual* del científico, u *obediencia*, como diría Weber. En caso de que éste falte a tal *obediencia*, estará excediendo los márgenes de la *vocación científica* e incursionando en el terreno de la política, desplazamiento inaceptable para Weber, que en *El político y el científico* señalaría las características distintivas de cada ámbito, acentuando las consecuencias negativas que tendría su interpenetración. Podríamos decir con Julien Freund, que: “La tesis general de toda [la epistemología weberiana] procede de que la investigación sociológica sólo es válida dentro de los límites de la referencia a los valores escogidos en cada momento por el actor.”<sup>240</sup>

Estas consideraciones limitan el alcance del papel que Weber le confiere al sociólogo dentro de la sociedad. La capacidad de acción del científico social, éticamente modulada por la *obediencia*, admite la elaboración de diagnósticos a partir de un análisis de los fenómenos sociales, a los más, permite esbozar cursos probables de acción, pero nunca, enfatiza Weber, la toma de partido. Es decir, el científico social en tanto tal, no puede comprometerse prácticamente con su objeto. A Weber “...esa moderación le era sugerida por su propia epistemología: fue su tesis constante que un concepto o ciencia sólo puede expresar puntos de vista más o menos específicos, y por eso limitados respecto a la realidad; y que la referencia a los valores (...) necesariamente trazaba límites a las presuntuosas metas de los doctrinarios del universalismo.”<sup>241</sup>

Hay en la realidad, de acuerdo con Weber, un antagonismo constante e irresoluble en torno a valores e intereses divergentes. El científico social no puede incidir, y menos aún resolver, este conflicto. En este sentido, la *neutralidad valorativa* que demanda Weber es antes que la negación de los valores dentro de la empresa científica, la aceptación de que desde este punto de vista es imposible dictaminar en favor de unos u otros. “Lo que Weber rechaza en nombre de la neutralidad valorativa es la posibilidad de que el científico social crea que se puede establecer una jerarquía científica de valores, o sugiera que ello es posible.”<sup>242</sup>

Atendiendo a esta constricción y al carácter meramente probable de la causalidad weberiana, podemos señalar como uno de los rasgos que la distinguen de los esquemas comteano y durkheimiano, el rechazo de la búsqueda de regularidades, y por tanto, la inviabilidad de dictar leyes sociales. “Puesto que los procesos culturales constantemente se están formando y reformando, la materia de las ciencias culturales está sujeta a cambios; en consecuencia (...) no hay que pensar en una ciencia sistemática y generalizadora de la cultura.”<sup>243</sup>

Si bien la subjetividad y la significación, el sentido y la individualidad, se incluyen intrínsecamente en el mundo social, Weber no descarta la presencia de elementos extraindividuales que determinan

---

<sup>239</sup> Freund, Julien, Op. Cit., p., 204.

<sup>240</sup> Ídem.

<sup>241</sup> *Ibid.*, p., 209.

<sup>242</sup> *Ibid.*, p., 211.

<sup>243</sup> Timasheff Nicholas S. Op. cit., p., 215.

el actuar de los sujetos, tales como las instituciones y en general los procesos que se encuentran por encima de aquellos. Precisamente, la consideración de que la sociedad no se agota en los elementos relativos a la interacción individual y en los significados producidos a través de ella, lo llevaría a postular la necesidad de elaborar explicaciones causales.

La respuesta de Weber a la pregunta sobre cómo habría de justificarse una sociología basada en la interpretación del sentido, era menos radical que la de Dilthey, puesto que su finalidad era conciliar explicación causal y comprensión, mientras que para éste la causalidad no tenía cabida. No obstante, como hemos visto, en Weber la idea de explicación causal tiene un carácter peculiar, puesto que no pretende ser determinista. Partiendo de que era posible valerse a un tiempo de la explicación causal y de la comprensión, Weber confiaba en la factibilidad de "...reconstruir racionalmente el desarrollo externo del actuar y el motivo interno con el que ese desarrollo se vincula."<sup>244</sup> De acuerdo con el autor, era necesario tratar conjuntamente los dos niveles que articulan la vida social: el individual y el grupal; la determinación estructural del ámbito de actuación del individuo, y el espacio de libertad que éste puede encontrar en la estructura. Así, la explicación weberiana se basa en el conocimiento del contexto donde ocurre la acción social y de las limitaciones que supone, reconociendo que el individuo es capaz de intervenir de alguna forma en esas condiciones.

Una diferencia sustantiva entre Dilthey y Weber respecto de la comprensión, es que mientras para aquél ésta tiene un carácter ontológico, es decir, que es inherente a la realidad social y común a todos los individuos; para el segundo se trata solamente de un método apropiado para la sociología, esto es, un recurso privativo de los científicos sociales. Será esta idea de comprensión la que influirá con más fuerza en las corrientes interpretativas del siglo pasado.

Nos parece que, en buena medida, la sociología weberiana recurre metodológicamente a la imaginación, en tanto busca proyectar ficticiamente el desarrollo probable de los fenómenos sociales en una multiplicidad de escenarios, es decir, clarificar su *posibilidad objetiva*; la probabilidad de que un fenómeno ocurra de la misma manera imaginando los efectos que en él tendría la eliminación de alguno de sus elementos constituyentes, pensados como causas probables. El objetivo es ponderar *imaginariamente* el peso de las causas, intentando determinar su valor decisivo o accidental.

Consideramos que este *experimento imaginario*, necesario cuando no es factible una comparación directa de los fenómenos —como de ordinario ocurre en sociología—, tiene mucho que ver con la manera en que procede un escritor al plantearse la idea de un cuento o una novela; ficciones ambas. En la elaboración del relato, el escritor incorpora quizá elementos históricos u observaciones del entorno, pero esta recolección tiene un límite; habrá una parte de la historia que escapa a la investigación bibliográfica y a la observación directa de la realidad, una pieza faltante en el rompecabezas que no podrá obtener sino de la imaginación. Esta labor creativa, que es después de todo la que dota de coherencia a la historia, nos ha hecho pensar en la sugestiva idea de que la sociología podría ser, después de lo que nos ha insinuado Weber, algo muy parecido a un ejercicio

---

<sup>244</sup> Olvera Serrano Margarita. Op. cit., p., 81.

imaginativo en búsqueda del sentido, donde la sociedad es vista metafóricamente como un escrito a descifrar; es en estos términos que entendemos la posible relación entre sociología y literatura.

### **2.1.6. Revisión histórica de la crítica al positivismo sociológico.**

Dada la amplitud y complejidad del tema, la rápida revisión que aquí haremos de algunos momentos importantes de la crítica a la *tradición positivista* en sociología, tendrá necesariamente un carácter esquemático. Las líneas siguientes se basan en el tratamiento que hace Fernando Castañeda Sabido de este tema en *La crisis de la sociología académica en México*, su propósito dentro de este trabajo es ubicar los argumentos más relevantes en contra de la *tradición positivista*, en el contexto de una crisis de la sociología académica que demanda, como dice Morin, una reformulación del pensamiento sociológico, donde podría haber la inclusión de la literatura en el campo de la sociología.

En muchos casos las discusiones que refiere el autor presentan un alto nivel de sofisticación teórica que excede nuestros objetivos, y aunque no son desarrolladas hemos considerado pertinente incluirlas quizá sólo a nivel de mención, dada su importancia para entender el estado actual de nuestra disciplina.

Las múltiples críticas de que ha sido objeto la *tradición positivista*, han supuesto un quiebre al interior de la sociología, expresado sobre todo en el fin de la hegemonía de aquella y la desarticulada aparición de posturas contrarias que no han cristalizado en una alternativa uniforme. Si bien a la par de la *tradición positivista* surgieron otras perspectivas que, como la *vertiente hermenéutica*, diferían esencialmente en cuestiones de teoría y método, aquella conservó largo tiempo su influencia por razones que quizá no tenían tanto que ver con el trabajo científico en sí mismo. No fue sino hasta la segunda mitad del siglo pasado —cuando comenzó lo que Fernando Castañeda llama la *ruptura del consenso*—, que la *tradición positivista* se vio vulnerada por críticas que cuestionaban sus postulados ortodoxos. Dos de los puntos más debatidos fueron: la neutralidad valorativa, es decir, el postulado de la objetividad del conocimiento sociológico; y la separación hecho-valor, esto es, la desvinculación de la ciencia de la moral, la falta de reflexión respecto de los efectos del conocimiento.

La revisión que hace Castañeda considera el desarrollo de las discusiones ocurridas en distintas comunidades científicas. Por lo que respecta a la sociología norteamericana, el autor refiere las apreciaciones de C. Wright Mills, relativas al problema de la neutralidad valorativa. Para Mills, la reflexión en torno a los marcos interpretativos debería tomar en cuenta sus determinantes socio-históricas, lo cual planteaba un obstáculo fundamental en términos del alcance explicativo de la teoría, dado que considerar sus relaciones con el contexto histórico implicaba reconocer sus límites. A este respecto señala Castañeda: "...la pragmática de Mills se niega a reducir la complejidad de

los usos y prácticas a criterios formales pero tiene que renunciar en consecuencia a discutir los asuntos de validez.<sup>245</sup>

Es éste un problema esencial con el que las reflexiones epistemológicas dentro de la disciplina se enfrentan constantemente, y que plantea una disyuntiva que parece no tener solución posible: si se opta por la capacidad explicativa de la teoría se pierde del lado de su validez epistemológica y viceversa; esto es, o la teoría deviene valorativamente neutra al separarse de su objeto, adquiriendo validez epistemológica, o se contenta con la explicación de hechos particulares, perdiendo con ello la posibilidad de incidir en un contexto amplio. Significativamente apunta Castañeda: “La relación entre el fundamento epistémico del discurso sociológico y su intervención práctica (en uso) constituye a nuestro entender el problema más tensionante del discurso sociológico y está en el núcleo de sus reestructuraciones y crisis.”<sup>246</sup>

A nivel epistémico, dice Castañeda, el debate en torno a la distinción entre sociología y teoría del conocimiento, se origina en la diferenciación positivista entre contexto de descubrimiento y contexto de justificación. “La obra de Mills nos plantea la misma disyuntiva: si los usos y las prácticas de la sociología modelan al discurso, ¿qué podemos decir acerca de la validez y trascendencia del discurso sociológico?, ¿puede ser la sociología un discurso con pretensiones de validez?”<sup>247</sup> Es decir, la crítica del autor asume la imposibilidad de dicha separación.

En esta línea, Castañeda retoma las nociones de *infraestructura sentimental* y *sociología reflexiva* del Alvin Gouldner, heredero intelectual de Wright Mills. La noción de *infraestructura sentimental*, permitiría considerar el peso que ejerce el contexto cultural en el desarrollo y justificación de la teoría. A este respecto, recordemos el énfasis que en su análisis del positivismo hace Gouldner, al señalar que éste germina en un contexto cultural propicio que lo soporta socialmente. No obstante, más allá de la productividad de esta idea para entender a la sociología desde la sociología misma, es justo decir con Castañeda que a nivel epistémico no aportaba solución alguna al problema de la validez del conocimiento, puesto que la producción teórica se explicaba sobre todo a partir de sus determinantes socio-históricas. Sin embargo, en términos de la crítica al positivismo es necesario rescatar el aporte de Gouldner: “Para él la neutralidad valorativa era una mistificación. El contenido ideológico de la sociología naturalista se revelaba en sus pretensiones de ser un discurso autosustentado. Para Gouldner no hay un discurso que pueda ser autoproducible y por lo tanto, *todo discurso lleva la huella de quien lo produce. La neutralidad valorativa lo que oculta y legitima son los intereses de poder de los intelectuales.*”<sup>248</sup>

También en Alemania surgieron opiniones importantes en torno a este debate. A finales de la década de los cincuenta y a principios de los sesenta, tuvo lugar una disputa entre T. Adorno y Karl Popper que sería prolongada por J. Habermas y Hans Albert, representantes de la tradición crítica y

---

<sup>245</sup> Castañeda, Fernando, *La crisis de la sociología académica en México*, Universidad Nacional Autónoma de México-Porrúa, México 2004, p., 47.

<sup>246</sup> Ídem.

<sup>247</sup> *Ibíd.* p., 48.

<sup>248</sup> *Ibíd.*, p., 51. Las cursivas son nuestras.

del positivismo, respectivamente. De acuerdo con Castañeda la crítica de Habermas estaba centrada en lo que llamó *el carácter menguado del racionalismo de corte positivista*, puesto que dejaba de lado la evaluación moral de las consecuencias de la aplicación de la ciencia, elemento permanente en las reflexiones de la Escuela de Frankfurt:

“La comprensión popperiana de la acción social [diría Habermas] reduce su explicación y racionalidad a los logros de tareas técnicas dejando de lado las cuestiones prácticas (morales) y las conexiones de sentido que refieren a un contexto de vida social más amplio donde aparecen las demandas de emancipación. La comprensión positivista niega las discusiones prácticas (morales) y las reduce a un mundo irracional o al mundo cerrado del mito. La separación hecho-valor (...) es lo que permite el uso ideológico de la ciencia porque reduce la racionalidad del sistema social a la manipulación instrumental propia del sistema moderno de dominación. El asunto no es que la ciencia sea falsa conciencia, el problema es que *la interpretación positivista de la ciencia niega validez racional a todo aquello que no puede ser reducido a su comprensión de la ciencia.*”<sup>249</sup>

De acuerdo con Castañeda, la crítica habermasiana cuestiona el hecho de que: “Para el positivismo el mundo objetivo es algo dado y no construido intersubjetivamente, a través de una comunidad de investigación (...) y del círculo virtuoso de las tradiciones de conocimiento”<sup>250</sup>. Tal es, de acuerdo con Habermas, el carácter reducido que tiene la comprensión positivista de la realidad y de la ciencia social sobre sí misma.

En Inglaterra esta discusión estuvo relacionada estrechamente con la problemática del lenguaje. Se asume con Wittgenstein que: “El significado de los enunciados se juega en el marco de un contexto de sentido, formado por un universo cultural o mundo de vida y articulado por reglas”<sup>251</sup>, y se acepta también que la comprensión del sentido requería incorporar en el análisis la interacción con el otro, en tanto copartícipe o coproductor de un contexto de sentido donde las reglas adquieren relevancia. Las reglas nos remiten al “otro”, es decir, adquieren sentido intersubjetivamente, dice Castañeda.

Peter Winch diría, siguiendo a Wittgenstein, que el análisis de la realidad social podía compararse con el estudio de un juego del lenguaje, en el que cada cultura habría de ser vista como un universo de sentido regido por reglas propias. Ignorar esto implica que cuando el observador toma por objeto de estudio una realidad distinta a la suya, termine imponiéndole su propio esquema de interpretación. Así ocurría en el terreno de la antropología, en sus primeras etapas al presuponer que las sociedades estudiadas eran una suerte de periodos anteriores de la sociedad propia del investigador. La postura de Winch, atiende precisamente a la particularidad del objeto de estudio en razón de una lógica que le es inherente, con reglas propias de funcionamiento y una estructuración específica, lo cual descarta la aplicación de esquemas rígidos de interpretación.

En Francia, a partir del desarrollo de la lingüística estructural, se articularía también una crítica al positivismo. De acuerdo con la teoría del significado, existe una relación arbitraria entre el signo y la realidad, y antes una relación arbitraria del significado con el significante, es decir, la

---

<sup>249</sup> *Ibíd.*, p., 55. Las cursivas son nuestras.

<sup>250</sup> *Ibíd.*, p., 56.

<sup>251</sup> *Ibíd.*, p., 57.

significación se basa en la diferencia. De acuerdo con Castañeda, “Desde esta perspectiva el estructuralismo constituyó una teoría de la cultura y aun de la subjetividad sin sujeto, tampoco había en términos empíricos, un objeto u objetos.”<sup>252</sup> A esta característica se sumaba la crítica de Althusser a la noción de ideología como falsa conciencia, implicando la imposibilidad de hablar de una representación “correcta” o acertada de la realidad. Esta crítica podría resumirse en la idea de que “...no había un discurso general que diera fundamento a la ciencia, ni tampoco una realidad que fuera su referente, el discurso científico era tan arbitrario como cualquier otro. Las pretensiones de verdad, de objetividad no constituían más que estrategias del propio discurso cuyo valor sólo existe con relación al mismo discurso.”<sup>253</sup> Castañeda diría que “Una de las consecuencias de esta forma de entender el significado fue la reducción de todo discurso a un vehículo de poder. Producir una distinción, crear un universo de sentido es, en última instancia un acto de poder que impone una direccionalidad, un sentido a otros sentidos.”<sup>254</sup>

\*

Frank Suppe acuñaría el término *concepción heredada*, aludiendo al *positivismo lógico* o *neo positivismo* surgido a partir de los *Principia matemática* de Russell y Whitehead, y de las actividades del Círculo de Viena. Si bien la *concepción heredada* no es reductible a una sola tesis, se la puede caracterizar como *la teoría normativa de un ideal de racionalidad científica*. En torno a este ideal se articulaba un consenso respecto de ciertos referentes precisos; “...la formulación de explicaciones lo suficientemente claras, simples, lógicamente coherentes y generales para que cualquier sujeto en cualquier lugar pudiera evaluar su veracidad y todo ello debido principalmente a que los enunciados de la ciencia debían demarcar de la mejor manera, sin distorsiones, la realidad que querían explicar”<sup>255</sup>, dice Castañeda.

Si bien existieron intentos que podrían considerarse como antecedentes directos de la crítica a la *concepción heredada*, no sería sino hasta la segunda mitad de la década de los sesenta que se manifestaría explícitamente un desacuerdo respecto de la interpretación de la empresa científica. La crítica no estaba centrada sólo en algunas tesis de la *concepción heredada*, sino en *su ideal de conocimiento* en sí mismo. De acuerdo con Castañeda, dentro de las posibles explicaciones de la ruptura se encuentra el problema central de la inducción, es decir, la observación de un número de casos particulares para llegar a conclusiones generales. Esto es, independientemente de los factores histórico-culturales que pudieran haber influido en la ruptura, existía un asunto de lógica interna.

Siguiendo los términos en que Castañeda refiere el desarrollo de la disputa entre T. Kuhn y K. Popper, podemos decir en primer lugar que Popper confiaba en que la naturaleza era el espacio donde la validez de la teoría debería verificarse, al tiempo que descartaba el método inductivo dentro del conocimiento; propuesta que tenía detrás de sí un ideal de racionalidad científica. En respuesta, Thomas Kuhn diría que había una inconsistencia básica en la teoría de Popper, puesto

---

<sup>252</sup> *Ibíd.*, p., 58.

<sup>253</sup> *Ibíd.*, p., 59.

<sup>254</sup> *Ibíd.*, p., 60.

<sup>255</sup> *Ibíd.*, p., 61.

que su falsacionismo, el hecho de buscar la validez de la teoría a partir de su contraste con la realidad, era imposible si se prescindía de la inducción.

Aquí es importante mencionar la distinción establecida por Hans Reichenbach entre *contexto de descubrimiento* y *contexto de justificación*, diferencia que Popper retomaría de acuerdo con su interés de separar "...las determinaciones sociales, institucionales, culturales, incluso los ejercicios imaginativos, las fantasías, los sueños, que eventualmente pueden contribuir a la producción del conocimiento científico, del proceso de fundamentación de este conocimiento."<sup>256</sup> Todos estos factores deberían mantenerse separados de la justificación, esto implicaba hasta cierto punto la negación de la influencia del contexto y del factor subjetivo en la producción del conocimiento. La crítica de Kuhn cuestionaba precisamente la posibilidad de separar el *contexto de descubrimiento* del *contexto de justificación*, puesto que la valoración de la teoría habría de tomar en cuenta no sólo la intervención de los elementos formales, sino también la presencia de factores sociales. El elemento importante de esta crítica, era el cuestionamiento de "...la posibilidad de (...) evaluar la validez de un conocimiento con independencia de sus presupuestos teóricos y de las creencias de sus formuladores"<sup>257</sup>, es decir, del peso que sobre él ejercen el contexto y la subjetividad del investigador.

Castañeda señala notablemente que después de la ruptura del consenso no se atinó a construir un proyecto fuerte que gozara de acuerdo pleno, es decir, no se produjo un nuevo consenso, y la sociología se vio sumida en lo que parecía y parece ser, un callejón sin salida. Así pues, hasta mediados de los sesenta, según Castañeda, tiene vigencia este acuerdo tácito que Anthony Giddens denomina el *consenso ortodoxo*, construido alrededor de un proyecto naturalista. De acuerdo con Giddens, a pesar de la falta de un rumbo comúnmente aceptado, es dable ubicar tres puntos de confluencia entre las opciones teóricas surgidas después de la caída del *consenso ortodoxo*: "...el reconocimiento de la importancia del lenguaje en la constitución de las relaciones sociales; el retorno al plano reflexivo de la acción, salvo en el caso del estructuralismo (y posestructuralismo), y el reconocimiento del fracaso del proyecto positivista."<sup>258</sup> No es claro que entre las posturas actuales exista consenso respecto de los dos primeros puntos, dice Castañeda, y en el último caso el acuerdo estriba más bien en el rechazo frente a un proyecto que se cree superado, aunque ciertamente no se ha logrado concretar un sólido proyecto alternativo.

Siguiendo a Castañeda Sabido, podemos decir que a partir de la crítica positivista ha ocurrido en las ciencias sociales un desplazamiento de la semántica veritativa por la aparición de tres semánticas: una *semántica intencional*, una *semiótica* y una *hermenéutica*.

1.- En el primer caso, se trata del reemplazo de la relación enunciado-realidad por la que existe entre enunciado y sujeto de la enunciación, asumiendo el papel activo que juegan los individuos en la producción de la sociedad, y el rol que desempeña el científico social en el proceso de producción del conocimiento. El problema de la *semántica intencional*, dice Castañeda, es que la incorporación

---

<sup>256</sup> *Ibíd.*, p., 63.

<sup>257</sup> *Ídem.*

<sup>258</sup> *Ibíd.*, p., 65

de las intenciones subjetivas en el análisis, difícilmente podría sustentar la validez del conocimiento. “Si el estatuto de una filosofía de la historia es dudoso y la objetividad del conocimiento no puede ser garantizada por dudosos intereses de conocimiento de la «verdad», la única salida que parece arrastrar a la semántica intencional es el nihilismo y el irracionalismo.”<sup>259</sup>

2.- La *semiótica* se origina en la crítica que Levi-Strauss hace de los trabajos de Marcel Mauss y Durkheim, y presupone la existencia de estructuras simbólicas que se encuentran por detrás de la constitución de la sociedad, y a las que ésta debe su carácter. Levi-Strauss le reprochaba a Mauss el haber intentado indagar la forma en que los miembros de los grupos estudiados se representaban los elementos que ya habían sido explicados con base en reglas estructurales, llamándolo *desliz fenomenológico*. El descubrimiento de la forma en que operan las estructuras simbólicas, aseguraba Levi-Strauss, permitiría explicar el funcionamiento de la sociedad. Por esta vía, dice Castañeda, habría de llegarse a la “arbitrariedad del signo”, y de ahí a la crítica que hace Derrida de la unión entre significado y significante. Para Derrida el significado no se encuentra como en Saussure, por detrás del significante, al contrario, se juega en la articulación de los signos. La arbitrariedad del significado nos coloca en una situación de incertidumbre:

“No hay referentes, ni condiciones materiales, ni sujetos, ni siquiera un origen o un fin, que sirvan como parámetros para movernos en ese universo de sentidos o significados. Por lo contrario, todos estos parámetros son construcciones de las propias estructuras simbólicas o discursos. No hay cómo decidir entre un discurso y otro, ni tampoco es posible intentar una reducción analítica que pretenda aparecer como explicación de estas estructuras. No hay un lugar en esta reducción semiótica para ninguna sociología.”<sup>260</sup>

Argumentando en contra de lo que Levi-Strauss considera un *desliz fenomenológico*, Giddens y Bourdieu se oponen a la reducción semiótica, considerando que es precisamente a partir de la representación que el sujeto se hace de la relación significativa, que puede cuestionarse la *arbitrariedad del signo* planteada por Saussure. Es decir, admiten la falta de una relación de necesidad entre signo y realidad, pero no aceptan que la relación entre el signo y el sujeto que lo enuncia sea arbitraria.

Los sujetos se relacionan prácticamente con la realidad, y en razón de este contacto pragmático no puede aceptarse que las relaciones significativas tengan un carácter contingente. Un ejemplo de esto es el caso en el que se plantea el vínculo que puede existir entre dos individuos y un tren que tiene un destino X. Al primer sujeto, que es un pasajero, no le importan en realidad las particularidades del tren que lo va a trasladar a su destino; por el contrario, el segundo sujeto, que es un mecánico a quien se le ha encomendado la reparación de un tren averiado, se interesará específicamente por ciertas particularidades. Esto es, la relación significativa carece de arbitrariedad en relación con el sujeto.

Por otro lado se introduce la discusión en torno a los referentes del signo. Castañeda pone el ejemplo del uso que en distintas lenguas se hace de términos distintos para designar a un objeto

---

<sup>259</sup> *Ibíd.*, p., 69.

<sup>260</sup> *Ibíd.*, p., 71.

idéntico, y se pregunta cómo es que esta diversidad se explica y cómo puede, a pesar de ella, ocurrir la comunicación. El problema se resuelve atendiendo a la relación práctica de los sujetos con el objeto nombrado; es el uso el que permite designar a un mismo objeto con un nombre distinto. Silla, chair, chaise; sabemos de qué objeto se trata independientemente de la diferencia en su designación. El referente es el uso que se le da al objeto, el referente es resultado de la práctica, es la práctica común la que nos permite distinguir un mismo objeto, aunque en diferentes idiomas reciba nombres distintos. Esta referencia a la *praxis social*, preserva un espacio posible para la sociología que no tendría lugar si se atendiese a la reducción semiótica.

3.-La *hermenéutica* refiere un asunto que de acuerdo con Giddens y Habermas, es común entre las ciencias sociales y las ciencias naturales: los problemas de comprensión. Respecto a ello dice Castañeda: “Lo que distingue a las ciencias sociales de la ciencias naturales, no es la distinción weberiana entre explicación y comprensión, sino una doble hermenéutica.”<sup>261</sup> En las ciencias naturales podríamos identificar una cierta dependencia entre los datos y la teoría con base en la cual éstos se ordenan, relación que a su vez depende de los paradigmas y que ocurre de ida y vuelta, esto es, aquellos se ven determinados y determinan la construcción de la teoría, que a su vez se inscribe dentro del ámbito de los paradigmas. En las ciencias sociales a esto se suma el problema de la obtención de los datos, puesto que la realidad social ha sido ya estructurada simbólicamente, a partir de lo cual puede decirse que no es asequible a la observación simple, no es directamente inteligible dado que el sentido previamente generado por los individuos requiere ser interpretado.

Hay aquí una crítica fundamental a la noción weberiana de comprensión, entendida como *método especial* para el estudio de la realidad social. La postura de Giddens intenta ir más allá, al retomar de Dilthey la idea de que la comprensión es una condición ontológica de la realidad social, es decir, que se trata de una característica inherente a ella. La realidad social, en su constitución y en su devenir se basa en la comprensión, es a partir de ésta que los individuos construyen y se desarrollan al interior de las sociedades. En esta perspectiva, la interpretación es más que un recurso heurístico, pero es precisamente ese carácter ontológico lo que la convierte en el método idóneo de acercamiento a la realidad social. Desde la perspectiva de Giddens, citado por Castañeda, “... la universalidad en las ciencias sociales no es posible o es algo muy contingente, porque el conocimiento que producen estas ciencias transforma a su objeto”<sup>262</sup>, puesto que el investigador se encuentra inserto irremediabilmente en el objeto, tanto como éste se confunde en aquél.

Castañeda concluye que estas alturas la sociología carece de un consenso en torno al cual pueda articularse un nuevo programa sociológico; no hay un acuerdo amplio sobre lo que es la disciplina, o sobre lo que debiera ser. Como hemos visto, se han articulado varias respuestas a la opción positivista, la crítica del naturalismo ha implicado sobre todo un consenso negativo, pero este rechazo ciertamente no constituye un camino a seguir. Independientemente de sus deficiencias, Castañeda diría que en su momento el naturalismo sirvió para forzar a la sociología a construirse un

---

<sup>261</sup> *Ibíd.*, p., 73.

<sup>262</sup> *Ibíd.*, p., 76.

fundamento, cimiento que fue derrumbado por la crítica sin que al parecer se haya ha construido, hasta ahora, una nueva base.

## **2.2. Alfred Schütz y la sociología de la vida cotidiana.**

### **2.2.1. La(s) sociología(s) de la vida cotidiana; Interaccionismo simbólico, Enfoque dramático, y Etnometodología.**

Frente a las perspectivas centradas en el estudio de las instituciones sociales, y las estructuras, donde las acciones individuales aparecen como resultado de las fuerzas anónimas de la dinámica social y se explican en términos de la colectividad; surgen desde los años treinta, si bien su auge no se daría sino hasta la segunda mitad del siglo pasado, diversas posturas sociológicas que desplazan su interés hacia los procesos significativos que ocurren cotidianamente a nivel de la interacción; las *sociologías de la vida cotidiana*.

De acuerdo con Mauro Wolf, el rótulo “sociología de la vida cotidiana” trae aparejado el de *microsociología*, que de alguna forma pretende demeritar sus análisis calificándolos de intrascendentes, superficiales, irrelevantes o simplemente incuantificables, en razón de que se ocupa en buena medida de la dimensión subjetiva de la sociedad. A esta *microsociología* se opone una *macrosociología*, representada por los enfoques derivados de la *tradición positivista* y de su visión estructural de la sociedad, articulada en torno al naturalismo.

Ya sea bajo el título de *microsociología* o el de *sociología(s) de la vida cotidiana*, puesto que no se trata de una propuesta homogénea, esta corriente reivindica un ámbito de competencia que hasta muy reciente fecha había estado excluido de los estudios sociológicos; la realidad práctica de los individuos, el espacio que ordinariamente habitan.<sup>263</sup> Las *sociologías de la vida cotidiana* ponderan la relevancia del papel subjetivo/individual, en la construcción de lo institucional/estructural. Partiendo de que la sociedad es producto de las prácticas sociales cotidianas, se ocupan de *la producción de la sociedad* a partir del contacto cotidiano entre los individuos. Las *sociologías de la vida cotidiana* hurgan en la “normalidad”, buscando aquello que subyace a la experiencia inmediata de los individuos, analizando la dinámica social en su nivel más simple, para mostrar que la naturalidad y la simpleza de nuestras prácticas son nada más que aparentes.

Dentro de esta vertiente existen diferentes enfoques particulares, entre las más relevantes se encuentran: el *Interaccionismo simbólico* de George H. Mead, el *Enfoque dramático* de Erving Goffman, la *Etnometodología* de Harold Garfinkel, y por supuesto la *Fenomenología de la vida*

---

<sup>263</sup> Alrededor de los años sesenta se experimentaría en el ambiente sociológico un creciente interés por la vida cotidiana. “La gente comienza a vivir de forma diferente, sin esperar a un cambio global del sistema. Es la época de los movimientos *hippies*, la ecología, el feminismo, el amor libre y el cuestionamiento del autoritarismo en las organizaciones. Muchas personas y grupos se sienten capaces de construir sus propias biografías sin seguir los dictados del sistema. En este dilema, crece la influencia de una sociología fenomenológica que había estado limitada a círculos muy reducidos en las décadas anteriores”. [Flecha Ramón, Gómez Jesús, y Puigvert Lidia, *Teoría sociológica contemporánea*, Ed. Paidós, España 2001, p., 58.]

*cotidiana* de Alfred Schütz; coincidentes todas ellas en conceder una importancia fundamental a las prácticas cotidianas y al lenguaje como elemento estructurador.

Es importante resaltar el hecho de que elegir una perspectiva por sobre otras, implica establecer prioridades e involucra una serie de exclusiones. Así, en las *sociologías de la vida cotidiana* no se abordan ciertos problemas que otros enfoques consideran prioritarios, como el problema del cambio institucional o el de la estratificación social, es decir, la forma en que los individuos se ordenan al interior de una estructura socioeconómica, o el asunto del poder político, por mencionar algunos. Estas exclusiones no deben interpretarse como la negación de la existencia del nivel estructural o institucional de la sociedad.

### **Interaccionismo simbólico**

El *Interaccionismo simbólico* se origina a partir del trabajo de algunos sociólogos pertenecientes al Departamento de Sociología de la Universidad de Chicago, por eso al hablar de la *Escuela de Chicago* indirectamente se lo refiere. La exposición detallada de esta propuesta excedería los límites y objetivos de este trabajo; seguir pormenorizadamente el desarrollo de las orientaciones particulares de sus integrantes nos llevaría a analizar por lo menos los aportes de tres generaciones de sociólogos.

De acuerdo con Hans Joas, fue Herbert Blumer quién acuñó el nombre de esta línea de investigación sociológica y psicológica en 1938, estableciendo como objeto de estudio los procesos de interacción, entendida como un tipo de acción social caracterizada por una orientación inmediatamente recíproca, subrayando el carácter simbólico de la acción social.

El *Interaccionismo simbólico*, no podría comprenderse sin hacer referencia al pragmatismo, filosofía que lo antecede y le sirve de fundamento, y que dentro de la teoría social norteamericana posterior a la Primera Guerra Mundial, desempeña un papel crítico respecto de la filosofía cartesiana. Los pragmatistas cuestionan la posibilidad de introducir la duda cartesiana en la vida cotidiana, dado que la cotidianeidad exige certezas prácticas que difícilmente admiten la incertidumbre. La crítica pragmática al esquema cartesiano, diría Hans Joas, tiene detrás de sí la intención de buscar una *duda auténtica*; "... en favor de sujetar el conocimiento a situaciones que presenten problemas reales (...) Se sustituye el concepto rector del cartesianismo, el del yo que duda en solitario, por la idea de una búsqueda cooperativa de la verdad a fin de enfrentarse con problemas reales que surgen en el curso de la acción."<sup>264</sup>

Este planteamiento es significativo, puesto que modifica el tipo de relación que se establece entre conocimiento y realidad; aquél tendría que referirse explícitamente a la manipulación de los problemas reales que enfrentan los individuos. La crítica es pertinente en tanto señala una característica fundamental de la dinámica cotidiana: su general aceptación y el consecuente rechazo

---

<sup>264</sup> Joas Hans, *Interaccionismo simbólico*, en: Giddens Anthony, Turner Jonathan, Et. al. Alborés Jesús (trad.), La teoría social hoy, Ed. Alianza, España 1998, pp. 118.

de la duda. En efecto, dentro de la vida cotidiana no parece haber lugar para un cuestionamiento tan amplio y fundamental como el planteado por Descartes.

En esta línea de pensamiento, los trabajos de Charles Pierce y William James son pioneros, posteriormente el pragmatismo tendría una influencia notable dentro de la sociología a través de la obra de John Dewey y George Herbert Mead. En un principio el pragmatismo se aplicaba primordialmente a la psicología, los más importantes intentos para introducirlo en el análisis de la interacción social los llevó a cabo G. H. Mead, figura central de la *Escuela de Chicago*.

Alrededor de 1910, Mead plantearía las bases de la teoría de la interacción simbólicamente mediada. Dice Hans Joas:

“Mead mantiene que la transformación de las fases de la acción en signos gestuales posibilita que un actor reaccione ante sus propias acciones, permitiéndole por lo tanto representar con éstas las de otros y que las reacciones virtuales de otros influyan anticipadamente sobre sus propias acciones. El comportamiento humano se orienta a las posibles reacciones de los demás: mediante símbolos se forman modelos de expectativas recíprocas de conducta, modelos que, sin embargo, siempre están integrados en el curso de la interacción, de la verificación de anticipaciones.”<sup>265</sup>

John Dewey desarrollaría más ampliamente este primer esquema, al tomar en cuenta que en una comunidad la acción social implica consecuencias que pueden no ser deseables para todos sus miembros, convirtiéndose en problemas a resolver, proceso en el que la autorreflexión juega un papel sustantivo. La capacidad de un actor para volver sobre sus propias acciones se traslada a la vida del grupo, asumiendo que éste puede observarse a sí mismo, evaluarse y actuar consecuentemente. “En este proceso de interpretar y evaluar las consecuencias de la acción colectiva la comunicación entre todos los afectados desempeña un papel esencial; todos los interesados están motivados para participar en esa comunicación, para manifestar que se encuentran afectados por las consecuencias.”<sup>266</sup> Esta es, de acuerdo con Joas, una de las consecuencias más importantes de la influencia del *pragmatismo* en el desarrollo del *interaccionismo simbólico*, y abre la reflexión teórica hacia las posibilidades que tiene una comunidad para observarse a sí misma y automodificarse. En este sentido, el orden social es consecuencia de la comunicación reflexiva de la que los individuos y los grupos son capaces; “...el orden social no requiere la «unanimitad» de los miembros de la sociedad; la comunicación humana vincula la unicidad individual y el reconocimiento y uso compartido o universal de los sistemas simbólicos.”<sup>267</sup>

Esta postura rompe con la concepción de un orden supraindividual tiránico, donde los individuos carecen de alternativas, e influye también en la idea de “control social”, en cuanto ésta no se refiere a la conformidad social sino, “...a la autorregulación consciente, a la idea de autogobierno llevado a cabo mediante la comunicación y entendido como resolución de problemas colectivos.”<sup>268</sup> Esta concepción acepta la inclusión de una vertiente valorativa muy marcada, puesto que la solución de problemas concretos conlleva necesariamente el compromiso con el contexto en el que se presentan,

---

<sup>265</sup> *Ibíd.*, p., 123.

<sup>266</sup> *Ibíd.*, p., 124.

<sup>267</sup> *Ídem.*

<sup>268</sup> *Ídem.*

es decir, la evaluación de lo que al interior del grupo resulta más conveniente. En este sentido apunta Hans Joas:

“Por una parte, la filosofía social del pragmatismo proponía de este modo un conjunto de conceptos fundamentales para la investigación de la ciencia social y para la construcción de teorías; por otra, otorgaba a esta mismas ciencias sociales una enorme importancia moral y política, pues se suponía que debían ayudar a las comunidades humanas a mejorar su capacidad para la acción colectiva y, en un mundo que había perdido toda certeza metafísica, hacer una contribución decisiva a la promoción de la solidaridad de una comunidad humana universal que reconoce, discute y resuelve colectivamente los problemas de la humanidad.”<sup>269</sup>

Más allá de los objetivos prácticos de esta postura, tendríamos que tomar en cuenta su rechazo a la neutralidad valorativa, postulado fundamental de la *tradición positivista*.

Por otro lado, dada su concepción del orden social, esta perspectiva nos permite pensar la inconformidad o las crisis no como interrupciones del orden, sino como ocasiones propicias para su reconstrucción. Es decir, “La ampliación del método de acción pragmático para incluir la acción colectiva cambia la concepción de la desintegración de las orientaciones o sociedades «tradicionales». Desde esta nueva perspectiva, la desorganización y la crisis presentan siempre una oportunidad para la reorganización creativa.”<sup>270</sup> Este esquema buscaba complejizar la mirada con que la sociedad era observada, eliminar las grandes alternativas dicotómicas de análisis como las de comunidad-sociedad, y solidaridad mecánica-solidaridad orgánica, reemplazándolas por “...procesos continuos de desintegración institucional, de formación exitosa o fallida de nuevas instituciones.”<sup>271</sup>

A partir del enfoque de W. I. Thomas podría pensarse en una crítica a la postura clásica durkheimiana, donde los hechos sociales deberían explicarse únicamente a partir de otros hechos sociales, excluyendo del análisis cualquier dimensión psicológica. De acuerdo con Thomas “...en los estudios sociológicos se hará uso de materiales cercanos al ideal de autopresentación autobiográfica y, por tanto, próxima a la unidad narrativa de la existencia humana.”<sup>272</sup> Esto es, para Thomas y en general para toda la *Escuela de Chicago* no era tan importante, como para Durkheim, establecer una separación tajante con la psicología, si bien ésta tendría una marcada orientación social que la separaba del individualismo atomista que criticaban. El esquema teórico de Thomas estaba centrado en el tratamiento subjetivo de los problemas de la acción, por lo cual el individuo ocupaba el primer plano del análisis. Respecto de este modelo, siguiendo a Hans Joas podemos decir que:

“Se hace concreto en tanto que la operación subjetiva de definir una situación se estudia con mayor exactitud. Las orientaciones de conducta aceptadas se consideran el resultado de definiciones de situaciones que previamente han tenido éxito. Con el concepto de «actitud» estas definiciones se formulan por referencia a la acción y se distinguen de la psicología de la conciencia. Se presta atención a la función social de quien define las situaciones. Es claro que estas definiciones siempre contienen un elemento de riesgo. No tienen necesariamente que conformar un sistema coherente, o que

---

<sup>269</sup> *Ibid.*, p., 125.

<sup>270</sup> *Ibid.*, p., 132.

<sup>271</sup> *Ídem*.

<sup>272</sup> *Ibid.*, p., 130.

cubrir con la misma exactitud todas las situaciones. Surgen continuamente situaciones para las que no bastan las definiciones de situaciones ya establecidas.”<sup>273</sup>

Después de la partida de Thomas, Robert Park sería la figura más influyente de la *Escuela de Chicago* hasta mediados de los años treinta del siglo pasado. Park se dedicó en gran medida al estudio de la población de raza negra en los Estados Unidos, campo en el que es pionero. Sus estudios tenían como trasfondo una preocupación en torno a “... la posibilidad del «control social» y la democracia en condiciones de heterogeneidad cultural, reflexión prioritaria frente a la cuestión de la integración de los nuevos emigrantes en la sociedad americana.”<sup>274</sup>

La importancia del trabajo de Park en esta corriente es decisiva, de acuerdo con Joas: “Park y sus estudiantes produjeron un mosaico de estudios de la vida metropolitana repleto de descripciones de primera mano de calidad casi literaria”<sup>275</sup>, y sin embargo podría objetarse que a pesar de ello no conducían hacia la construcción de “... una ciencia social que progresara metódicamente mediante la contrastación de hipótesis o la generalización teórica”<sup>276</sup>, señalamiento que vale en general para las *sociologías de la vida cotidiana*.

Herbert Blumer y Everett Huges fueron otros dos pensadores relevantes de la *Escuela de Chicago*. Una de las preocupaciones constantes de Blumer, era la articulación de la teoría con la investigación empírica. Al respecto señala Hans Joas:

“En oposición a la investigación mediante encuestas y al análisis de datos profesionalizado que estaba comenzando a imponerse en las ciencias sociales, desarrolló progresivamente la tesis de que se precisaba una íntima relación del científico social con el objeto de sus investigaciones. Para todos los sociólogos que tendían a emplear métodos interpretativos, a incluir en la investigación empírica experiencias subjetivas, y a usar conceptos teóricos que aumentaban su sensibilidad respecto a la realidad empírica, sus propuestas y programas metodológicos se convirtieron en una referencia sumamente importante.”<sup>277</sup>

Esta etapa fundacional de la *Escuela de Chicago* concluye prácticamente a fines de los años cincuenta, y es necesario señalar que su herencia intelectual no ha sido uniformemente elaborada, sino que se ha disgregado por muy diversos caminos. Entre los sociólogos influidos por ella se cuentan: Howard Becker, con sus estudios sobre marginalidad y conducta desviada; Anselm Strauss, con la sociología de las organizaciones; Erving Goffman, con su Enfoque dramaturgico; y Harold Garfinkel con la Etnometodología.

---

<sup>273</sup> *Ibíd.*, p., 131.

<sup>274</sup> *Ibíd.*, p., 134.

<sup>275</sup> *Ibíd.*, p., 137. Esta observación refleja en buena medida el drama interno de las perspectivas sociológicas centradas en la vida cotidiana: la manera esencialmente distinta en la que conciben a su objeto de estudio, respecto de la sociología clásica de corte positivista, redundando en la implementación de procedimientos particulares y en la producción de explicaciones que no satisfacen los requerimientos de una científicidad de la que por principio se encuentran excluidas.

<sup>276</sup> *Ídem.*

<sup>277</sup> *Ibíd.*, p., 138.

## El Enfoque dramaturgico.

La propuesta de Erving Goffman pretende abarcar el compendio de acciones sutiles y automáticas que los individuos llevan diariamente a cabo en sus interacciones. Este modelo nos permite observar de cerca el funcionamiento de las rutinas y el complejo sistema de conocimientos que son trivializados por el hábito, y advertir que la “normalidad” de la vida cotidiana tiene como requisito la participación activa de los individuos para ser posible, es decir, que la cotidianeidad conserva sus características a partir de un esfuerzo cooperativo. Aquí, la socialización, proceso mediante el cual los individuos son capacitados para integrarse a la sociedad, se pone decididamente de relieve.

Podríamos decir que el objetivo de Goffman es sistematizar los elementos que contribuyen a dotar de forma a la realidad cotidiana, describir las reglas que controlan las interacciones. En la sociología goffmaniana la unidad básica de análisis es la conversación cara-a-cara, es decir, la situación donde un sujeto se encuentra con otro u otros sujetos en interacción directa. Con esta perspectiva Goffman ha desarrollado un importante trabajo respecto de lo que llama las *instituciones totales*<sup>278</sup>.

En los acercamientos a la cotidianeidad, es habitual que la mirada se enfoque en el análisis de sectores o individuos que desde el sentido común se consideran *anormales*, *enfermos*, o *disfuncionales*. Así lo hace Goffman al estudiar la dinámica interna de los hospitales psiquiátricos, y también Howard Becker quien ha escrito, por ejemplo, un estudio sobre los consumidores de marihuana. Este proceder tiene como trasfondo la intención de referir por contraste, provocar la aparición más viva de la norma que se transgrede, dar cuenta de la “normalidad” considerando el punto límite en que esa “normalidad” o ese “orden” se cuestionan. Este procedimiento “...nos da cuenta de muchos elementos normativos (seguidos inconscientemente) que se manifiestan sobre todo cuando se transgreden, cuando se infringen. [Aplicado] a las «apariencias normales» de nuestro escenario cotidiano [Nos revela] que aquellas aparecen como tales solamente porque les adjudicamos una «normalidad construida».”<sup>279</sup>

Lo propio de *realidad de la vida cotidiana*, tal como Goffman la concibe, es ese aspecto de normalidad que opaca y diluye el andamiaje que soporta el escenario donde interactúan los actores. Es ilustrativo que el autor haya empleado la representación teatral como modelo, donde los individuos son vistos metafóricamente como actores que desempeñan un papel específico dentro de un montaje al que le atribuyen la característica de la normalidad. Hay, por supuesto, un escenario y una escenografía que les sirven de sustento y marco para la interacción.

---

<sup>278</sup> Las instituciones totales pueden definirse genéricamente como aquellas que rompen las barreras entre los espacios para dormir, jugar y trabajar. Se caracterizan por los siguientes cuatro elementos: a) un mismo espacio y una misma autoridad, b) cada fase se hace en compañía de otras compañeras y/o otros compañeros, c) las normas son muy explícitas y se establecen desde arriba, y c) La institución tiene unos objetivos oficiales. En este tipo de instituciones se integran cinco tipos de personas: I) Discapacitadas, II) Que no pueden cuidar de sí mismas y son un peligro para los demás (hospital mental), III) Aquellas de las que ha de protegerse la comunidad (como las cárceles), IV) Las que realizan determinadas tareas especiales (internados escolares, campos de trabajo), y V) Las voluntariamente retiradas de la vida social (conventos)” [Flecha Ramón, Gómez Jesús, y Puigvert Lidia, *Teoría sociológica contemporánea*, Ed. Paidós, España 2001, p., 77].

<sup>279</sup> Wolf, Mauro, “Sociologías de la vida cotidiana”, Editorial Cátedra, España 1988, pp. 23-24.

Tomando en cuenta que el recurso metodológico que centra su atención en los casos excepcionales, tiene por finalidad relativizar el funcionamiento naturalizado de la cotidianidad, podemos decir que en Goffman el análisis de la vida cotidiana implica el estudio del “...funcionamiento de lo obvio, de lo que se realiza automáticamente en las relaciones sociales, de la rutina, de lo que «naturalmente es así».”<sup>280</sup> El estudio de los casos que discrepan de la “normalidad”, casos límite, representa una oportunidad de observar detalladamente el procedimiento de construcción de la realidad social en su nivel más básico; la mentira, la falsificación, requieren para hacerse pasar por verdades que se lleve a cabo un complejo proceso de encubrimiento, más exactamente, de simulación de la verdad.

De acuerdo con Goffman, en la relación cara-a-cara los individuos siguen ciertas reglas que norman la interacción y con base en las cuales aquella adquiere el carácter de normalidad: “Cada vez que estamos en presencia de otro, damos lugar a una serie de comportamientos, jugadas y acciones reglamentadas (muchas veces más allá de nuestra conciencia), a fin de sostener la realidad social del tipo de encuentro en el que estamos.”<sup>281</sup> La interacción es equiparable a un juego regulado por normas no escritas, pero no exentas de coercitividad, es decir, la participación en el juego requiere del individuo ciertas competencias sociales.<sup>282</sup>

La interacción cara-a-cara es para Goffman un auténtico microsistema social en el cual centra su atención dejando de lado, aunque no negando, la existencia de dimensiones y problemáticas que van más allá de ésta. Acepta la realidad de estructuras sociales supraindividuales, y conviene en que afectan de alguna manera la interacción, no obstante, asume que exceden el campo particular de su interés.

El compromiso tácito que se establece entre los individuos en un contexto determinado, deriva en la aparición de un sentimiento de realidad respecto de la situación en la cual se encuentran insertos. Así, la realidad social tiene un soporte variable, por cuanto depende de la habilidad de los individuos para mantener el mínimo acuerdo necesario, en virtud del cual aquella mantiene su forma. La conservación de este acuerdo, requiere el correcto desempeño de los distintos papeles asignados. Significativamente apunta Wolf: “Si de la realidad de los encuentros sociales se pudiera, por hipótesis, eliminar todo lo que corresponde a la correcta y apropiada gestión de la imagen social de los actores, no quedaría como residuo estructural ninguna otra realidad.”<sup>283</sup>

---

<sup>280</sup> *Ibíd.*, p., 25.

<sup>281</sup> *Ibíd.*, p. 29.

<sup>282</sup> Dentro de su tipología Goffman distingue dentro de la vida cotidiana tres posibilidades: situación social, ocasión social, y encuentro social. “La *situación social* puede definirse como «cualquier ambiente determinado por la posibilidad de un control recíproco tal que pueda prolongarse todo el tiempo que dos o más sujetos se encuentran en inmediata presencia física uno de otro y que se extiende a todo el espacio en el cual semejante control es posible» (...) La *ocasión social* es un «acontecimiento (...) que se contempla antes y después como una unidad, un evento que sucede en un tiempo y un lugar específicos y que dicta el tono para aquello que sucede en su interior y durante su desarrollo» son ejemplos una tarde en un concierto, una fiesta en casa de unos amigos, una reunión de trabajo, una cita galante, una partida de cartas, etc. Un *encuentro social* (...) «es una ocasión de interacción cara-a-cara que comienza cuando los sujetos se dan cuenta de que han entrado en la presencia inmediata de otros y que acaba cuando ellos captan que han salido de esta situación de participación recíproca» [Wolf, Mauro, *Sociologías de la vida cotidiana*, Editorial Cátedra, España 1988, p. 30].

<sup>283</sup> *Ibíd.*, p., 34.

En razón de que las interacciones cara-a-cara se realizan dentro de situaciones concretas de muy distinto tipo, con un marco definido, el individuo debe ser capaz de discernir el tipo de situación donde se encuentra. De esta manera: "...definir una situación (...) quiere decir responder a la pregunta (explícita o no) sobre qué está sucediendo; significa establecer los límites del comportamiento apropiado, el marco que distingue el episodio y sus contenidos de otras realidades sociales cercanas o parecidas, cualificar a los sujetos según el tipo de rol y personaje que encarnan en esa ocasión."<sup>284</sup>

La definición de una situación cara-a-cara es un trabajo que para cumplirse satisfactoriamente requiere la cooperación de los participantes. Tales definiciones tienen un pasado que va más allá del momento específico en que tienen lugar; hay, por ejemplo, una expectativa respecto de la forma en que se debe desarrollar la relación entre una enfermera y un paciente, y cada una de las partes sabe de antemano cuál es su papel en esta situación. Estas definiciones "...no se crean siempre *ex novo*, sino que poseen una rigidez y una estabilidad propias; en segundo lugar, todo el trabajo de la definición se basa en el *como sí* hubiese un acuerdo sustancial, efectivo, real, verificable, entre las personas que interactúan, con respecto a aquello que sucede."<sup>285</sup>

La definición de la situación proporciona la estructura sobre la cual se construye la interacción. Definir una situación involucra un proceso de negociación, dado que cada uno de los participantes puede tener una definición que, de acuerdo con sus objetivos, buscará imponer a los demás. Por lo menos potencialmente, las interacciones cara-a-cara poseen un trasfondo conflictivo. Dentro de la definición de la situación cada uno de los individuos asume un papel específico, ligado a una expectativa, en la medida en que esta expectativa se cumple, el papel del individuo será o no validado por los otros. En la interacción se trata de dotar de valor social al papel que se representa.

Las interacciones específicas están a su vez ligadas a una estructura superior, es decir, hay en las situaciones sociales una dimensión solidificada que va más allá de la capacidad de los individuos para definir las, que excede la contingencia de las interacciones y que podríamos entender como el peso de la norma social sancionada por la tradición.

Las interacciones se desarrollan al interior de ciertos marcos predefinidos, *frames* diría Goffman, que refieren las premisas organizativas de la actividad de los actores sociales. Un *frame*, dice Mauro Wolf, puede entenderse como el "...sistema de premisas, de instrucciones necesarias para descifrar, para dar sentido al flujo de acontecimientos."<sup>286</sup> Con relación al *frame* una acción adquiere o no sentido y es sancionada como correcta o impertinente; atendiendo a las reglas del *frame* un individuo puede ser bien o mal interpretado. Así, la definición de la situación incluye, además de la conciencia del tipo de situación de que se trata, la forma "apropiada" de comportarse en ella, esto es, la facultad de adecuar la propia actuación al contexto.

Goffman distingue entre *interacción focalizada* e *interacción no focalizada*, la diferencia estriba en el tipo de comunicación que opera en cada una de ellas. Mientras que en la primera el contacto entre

---

<sup>284</sup> *Ibíd.*, p., 35.

<sup>285</sup> *Ibíd.*, p., 36.

<sup>286</sup> *Ibíd.*, p., 40.

los individuos implica el intercambio de información, en la segunda el vínculo se reduce a la simple co-presencia. El tipo de interacción que más interesa a Goffman es el primero, donde los participantes son sancionados como legítimos o ilegítimos por el grupo, y donde es necesario construir una relación de accesibilidad que trascienda la dimensión espacial, y se convierta en social posibilitando la interacción.

En el desarrollo de las interacciones cara-a-cara de tipo focalizado la espontaneidad es sumamente importante; las acciones, a pesar de estar siendo calculadas por los individuos, no deben mostrar premeditación. Sin embargo esta espontaneidad no debe entenderse como pasividad, puesto que los individuos efectúan, si bien inconscientemente, un trabajo arduo a fin de que la interacción se mantenga en los cauces de la “normalidad”.

En la interacción cara-a-cara es necesario observar en todo momento estas *maneras de hacer* a las que Goffman les llama *rituales*, entendidos como: “...el conjunto de actos a través de los cuales el sujeto controla y hace visibles las implicaciones simbólicas de su comportamiento cuando se halla directamente expuesto ante otro individuo (u objeto que sea de particular valor para él).”<sup>287</sup> La observación de las reglas que rigen el desarrollo de los rituales dentro de la interacción, es inseparable del contenido de esa misma interacción; su aplicación confirma y refuerza la definición de la situación. Las buenas maneras son quizá el ejemplo más notable de los rituales y de su importancia dentro de las interacciones individuales; en la interacción no se comunica solamente a través del uso del lenguaje articulado, la comunicación va mucho más allá del uso de palabras. En este sentido señala Mauro Wolf: “La competencia sobre el lenguaje (incluyendo la competencia sobre las acciones y sus contextos de uso) representa, pues, una parte de competencia más amplia que se refiere, además de a los sistemas expresivos, al ser miembro adiestrado de un organismo social. Nuestra capacidad de sostener conversaciones no se explica sólo en términos comunicativos, sino que además nos compromete y nos moviliza para un encuentro social.”<sup>288</sup>

En buena medida, el análisis de Goffman sigue los presupuestos del *interaccionismo simbólico*. Si en éste el orden social resulta de la negociación y se encuentra, por decirlo de alguna manera, en disputa permanente: para Goffman el orden de la interacción se somete a una dinámica similar, puesto que los individuos que participan en la interacción, tienen que implementar un actuar estratégico que les permita posicionarse de la forma más conveniente, de cara a la posibilidad de alcanzar sus metas.

La interacción cara-a-cara demanda una evaluación constante de la situación, donde los actores involucrados consideran recíprocamente sus cálculos. A esto Goffman le llama *componente estratégica de la interacción*. En este juego estratégico, se observa constantemente al otro buscando

---

<sup>287</sup> *Ibíd.*, p., 52. Hay en torno a las interacciones de los individuos una moralidad que funciona como regulador, y que a la vez sirve de garantía de que éstos se comportarán de acuerdo con la expectativa que se tiene sobre sus acciones. “La moralidad tiene un carácter socialmente difundido, pero solamente podemos captar sus apariencias; lo que transforma la simple co-presencia física de los actores en interacción entre sujetos sociales es precisamente el reconocimiento recíproco de sus mutuas exigencias morales.” [Wolf, Mauro, *Sociologías de la vida cotidiana*, Ediciones Cátedra, Madrid 1988. p. 84] Aunque la moralidad está siempre presente, nos damos cuenta de su existencia solamente cuando es negada o se la intenta suprimir.

<sup>288</sup> *Ibíd.*, p., 57.

advertir elementos que proporcionen información suplementaria, a fin de controlar mejor la situación. En la interacción "...cada parte debe cumplir una jugada: y cada jugada tiene consecuencias decisivas para todos los actores y es acogida a la luz de lo que cada uno imagina que el otro imagina a su vez."<sup>289</sup>

Ahora bien, Goffman advierte la necesidad de limitar este juego estratégico, toda vez que llevarlo al extremo en virtud de una interpretación incesante, derivaría en aquello que el autor llama *degeneración estratégica*, causando la ausencia de interacción; en algún momento la interpretación debe ceder espacio a la acción, sin por eso abandonar el cálculo. Este cálculo no es exclusivamente racional; las pasiones de los individuos participan también de la evaluación que estos hacen de las situaciones.

El análisis dramático permite diferenciar entre aquello que es representado —el personaje—, y el actor que desempeña esta representación, esto es entre el individuo que representa y sus representaciones. Esta separación es meramente ideal, funciona sólo para el análisis; en la vida cotidiana ambos niveles se confunden. De acuerdo con Goffman, el individuo desempeña todo el tiempo cada vez un papel distinto, de tal forma que no es concebible que en algún momento se lo pueda sorprender despojado de la parafernalia de la representación, siendo quien "realmente" es. No es dable conocer el sustento que en el individuo está detrás de la representación, puesto que ésta es inherente a la vida social, y el individuo no puede deshacerse de ella aunque lo intente, habrá siempre un papel esperando a ser interpretado.

Dentro de las interacciones llevadas a cabo por los individuos cotidianamente, se conjugan dos elementos: por un lado, es necesario que éstos posean un cierto conocimiento que los capacita para ubicarse en el lugar que ocupan y que le es reconocido; y por otro lado, está la serie de comportamientos rituales asociados al papel del cual se trata, el componente de la representación que completa el dibujo del personaje.

El individuo que sirve de sustento a la representación, la unidad biológica que se encuentra detrás del actor que encarna distintos papeles, desaparece en el análisis de Goffman, puesto que la realidad psicológica del individuo se subsume en una explicación social, apareciendo siempre como sujeto de una interpretación. "La imposibilidad de descubrir qué tipo de persona sea uno «realmente» no indica algo residual con respecto al juego de las representaciones, *sino que está regulada por él*, y le es del todo inherente."<sup>290</sup>

Así pues, de acuerdo con Goffman, en la realidad social no hay sino actores representando papeles; no existe la posibilidad de que en algún momento hipotético el individuo se despoje de su condición de actor. Habremos de aclarar que este enfoque no debe ser interpretado en términos morales; Goffman no está quejándose de lo que podría ser una cierta degeneración de las relaciones sociales, convertidas en pura representación, el enfoque dramático funciona como una metáfora que ha resultado útil a la descripción y al análisis del nivel más básico de las relaciones sociales.

---

<sup>289</sup> *Ibíd.*, p., 59.

<sup>290</sup> *Ibíd.*, p., 67.

La presentación del individuo en la vida cotidiana está todo el tiempo mediada por la sociedad, si bien es cierto que aquél existe como entidad biológica particular, este nivel queda fuera del análisis sociológico. En todo caso, dirá Goffman, en la interacción el individuo provoca una especie de impresión de quien “realmente” es, y cabe decir también que de acuerdo con los distintos marcos en los que interactúa y los papeles que representa, proporcionará a sus interlocutores impresiones distintas de ese quien “realmente” es; estas distintas impresiones no tienen necesariamente que ser coherentes.

Los individuos se autodefinen en la interacción, las capacidades que muestran contribuyen a formar en conjunto el *sí mismo*.<sup>291</sup> En esta interacción, el sujeto proyecta una imagen que es captada e interpretada por sus interlocutores:

“La proyección y la atribución del *self* (sí mismo) es el resultado de la cooperación de los participantes en el encuentro social, y requieren por tanto [un acuerdo tácito] que no suprime sin embargo los desafíos y las escaramuzas (...) La pretensión de poseer cualidades socialmente aprobadas sólo se puede sostener con el apoyo y la aceptación que demuestran los otros, pero, al mismo tiempo, estos otros pueden verificar cada coherencia, cada discrepancia en la representación. El sí mismo de los individuos es el resultado de una negociación realizada en la multiplicidad de las interacciones.”<sup>292</sup>

Es decir, el individuo necesita de los otros para terminar el retrato incompleto que desde sí mismo es capaz de hacer. Ahora bien, existe una influencia que las *condiciones sociales objetivas* ejercen sobre el tipo de representaciones que pueden llevar a cabo los individuos, que condiciona sus pretensiones y por tanto limita su *sí mismo*, puesto que éste no adquiere sus características distintivas sólo a partir de la interacción, sino también en razón de la estructura organizada en torno a él. Esto es: “La influencia del ambiente social sobre los procesos de formación y manifestación del sí mismo es reconocida por Goffman como algo que determina de entrada el tipo de escena posible para el actor, como el marco en el cual la interacción cotidiana se desarrolla.”<sup>293</sup>

De acuerdo con Mauro Wolf: “...*el modelo goffmaniano saca a la luz la invasión del control social informal*, cómo se difunde la sociabilidad en lo «privado» y la naturaleza enormemente regulada de ese «privado» que utilizamos para expresarnos y representarnos.”<sup>294</sup>

En este esquema, ocurre una traducción del lenguaje de la estructura al lenguaje de la interacción, si bien la atención se centra en las reglas y los acuerdos normativos, describiendo el funcionamiento de las estructuras normativas en el nivel más básico de las relaciones sociales: la interacción cara-a-cara. Tomando en cuenta que la forma y la dinámica de la interacción no se derivan exclusivamente de la voluntad individual, toda vez que los actores se insertan en una estructura que en alguna medida las determina, es necesario resaltar que éstos pueden jugar un papel activo que les permite interactuar estratégicamente, y de manera eventual quizás, alterar los patrones de conducta.

---

<sup>291</sup> El *sí mismo* puede entenderse como una especie de imagen proyectada por los individuos frente a otro que determina la validez de dicha imagen. Así, este *sí mismo* no tiene origen en el individuo, en la persona del sujeto, es decir no nace de la entidad biológica que sirve de sustento a la representación, sino que es un resultado del conjunto de la escena en la que esta imagen es presentada.

<sup>292</sup> Wolf, Mauro, Op. cit., p., 74.

<sup>293</sup> *Ibid.*, p., 78.

<sup>294</sup> *Ibid.*, p., 86.

Las reglas están sujetas a un juego polémico entre los participantes, es decir, dependen de la negociación. Consecuentemente Goffman se opone a la posibilidad de pensar las reglas como algo fundamentalmente no negociable, dado que ello implicaría adoptar una visión positiva de la comunicación en los encuentros sociales y la interacción.

A este respecto, valdría rescatar el tratamiento de la idea de poder dentro en la obra goffmaniana. El poder del que habla el autor no se refiere, por supuesto, al que se disputa en la lucha entre opresores y oprimidos, por poner el ejemplo más obvio. La postura de Goffman no pretende negar la existencia de ese nivel, pero señala la necesidad de tomar en cuenta ese otro uso del poder que tiene lugar en las interacciones de los individuos y que reviste un carácter fugaz, inestable, pero no menos presente. En el mismo sentido, la idea de orden social difiere del enfoque generalmente estático que se le puede atribuir desde una visión estructural de la sociedad. Wolf diría: “El orden social para Goffman no es en primer lugar el sostenido por la estabilidad y permanencia de las instituciones principales (...) es más bien un orden social que se realiza en las interacciones a través de las cuales se define el sentido de la realidad social para los sujetos.”<sup>295</sup>

### **La Etnometodología.**

En términos generales, puede decirse que la *Etnometodología*, o *Neopraxia*, como la llamaría posteriormente Harold Garfinkel, analiza la forma en que los individuos ponen en práctica el *conocimiento de sentido común* para construir y experimentar la realidad social como un ámbito ordenado. Por tanto, en esta perspectiva, el lenguaje tiene una importancia fundamental.

La *Etnometodología* pretende discernir el mecanismo que opera detrás de la normalidad de la vida cotidiana, y más aún descubrir la manera en que su funcionamiento se presenta a los individuos como normal, tal que éstos sean capaces de referirla, resumirla, explicarla, y tomarla como objeto de reflexión.

Los etnometodólogos parten de la idea de que en la vida cotidiana los individuos poseen un conocimiento que se *realiza*, es decir, que se pone en práctica; los hechos sociales son realizaciones de ese conocimiento. Esto es, “...en aquello que normalmente se ve como «cosas», «datos», o «hechos», el etnometodólogo ve y trata de ver, los procesos mediante los cuales se crean y sostienen de manera constante las características (percibidas como estables) de escenarios socialmente organizados.”<sup>296</sup>

La *Etnometodología* se ocupa del *trabajo* que lleva a cabo el individuo para volver operativas las normas, es decir, de la interpretación que tiene por finalidad adaptar la norma para su aplicación a situaciones específicas. En este esquema resulta cuestionable partir del análisis de la *realidad objetiva* postulada por la corriente positivista, antes bien, indagar cómo es que esa realidad se construye desde la interacción, la construcción de la *realidad objetiva*, deviene el problema fundamental de la *Etnometodología*.

---

<sup>295</sup> *Ibíd.*, p., 92-93.

<sup>296</sup> *Ibíd.*, p., 111.

La mirada del etnometodólogo se resiste a ver normalidad donde para los individuos que interactúan todo es transparente, en tanto se ocupa precisamente de los procesos que derivan en la naturalización de la realidad.

*“Lo que diferencia el estudio etnometodológico de otras (micro) sociologías es que en el centro de su indagación está el proceso con que los miembros sociales producen y sostienen un sentido de la estructura social en la cual interaccionan. Garfinkel afirma que el carácter «obvio» y «natural» del mundo social en que los actores operan, es el resultado de prácticas sociales difundidas que constituyen el elemento esencial de la competencia de sujetos socialmente educados.”*<sup>297</sup>

El *conocimiento de sentido común* da por sentado todo cuanto se le presenta a nivel de la organización y la dinámica de los procesos cotidianos. Los individuos asumen como naturales las reacciones que estos les provocan, y dan por descontado también que los demás sujetos con los que comparten el mundo actuarán de manera análoga. En tanto este tipo de conocimiento excluye la reflexión, podríamos decir que la conducta que originada tiene un carácter casi automático, funcionando como una base común e incuestionada sobre la cual se actúa. La objetividad y la realidad de cada situación depende de que los individuos la conciben como real, y actúen en consecuencia, es decir, que se desempeñen activamente para mantenerla. La realidad social, tal como se ve desde la *Etnometodología*, se refiere a sí misma y se sustenta, es decir, tiene un carácter reflexivo.

A partir de lo que se conoce como *experimentos de ruptura*, consistentes en la introducción de elementos disruptivos dentro del curso “normal” de las interacciones, Garfinkel pretendía mostrar el carácter normado de las relaciones sociales a partir de la ruptura. Uno de esos experimentos era el simple procedimiento de preguntar al entrevistado *qué era lo que quería decir exactamente* con cada aseveración, y seguir este procedimiento hasta que el individuo era incapaz de mantener la forma de la interacción. Los experimentos de Garfinkel se proponían “...romper las prácticas y las expectativas que implícitamente, automáticamente, ejecutamos y planteamos para hacer comprensibles las escenas de interacción. *Convirtiendo en extrañas y problemáticas situaciones que de otro modo pasarían desapercibidas, se subrayan los procedimientos con los cuales se sostiene la «normalidad», la «realidad» del mundo social en que se actúa.*”<sup>298</sup> El objetivo de tales experimentos era, como en los estudios de Goffman, mostrar el endeble soporte de la normalidad en la que ordinariamente confiamos, la relevancia del compromiso mutuo de los individuos en la interacción.

La realidad social revela su carácter ficcional, su contingencia y precariedad, cuando mediante un desplazamiento mínimo en el comportamiento habitual permite interrumpir su curso “normal”. No obstante, nos parece que la facilidad de irrumpir en la normalidad de la vida cotidiana no es tal, puesto que en su fuero interno los individuos aceptan la forma y las características de la realidad que se les presenta.

Es difícil ignorar lo sugerente que resulta la idea de que la realidad pende de un delgado hilo que es posible trozar. Tan sugestiva es, que objeto recurrente de la ficción literaria Así, estos *ejercicios de*

---

<sup>297</sup> *Ibíd.*, p., 117.

<sup>298</sup> *Ibíd.*, p., 118.

*ruptura* pueden compararse metodológicamente con los juegos que Julio Cortázar, entre otros autores, particularmente aquellos que optan por el *realismo* fantástico, llevan a cabo en muchas de sus obras, cumpliendo un objetivo análogo al descrito en Goffman, Becker o Garfinkel: observar la “normalidad” a través de situaciones límite, de las conductas desviadas, de la marginalidad; haciendo un uso implacable de la lógica que rompe la ilusión cotidiana. Aquello que tantas veces Cortázar ha pretendido mostrar, es precisamente la contingencia de un orden que a primera vista parece natural e incuestionable, pero que a partir de una observación más atenta, más aguda se revela prontamente como un producto de la costumbre.

En este sentido dice Mauro Wolf: “La ruptura de las situaciones cotidianas normales se obtiene poniendo entre paréntesis, suspendiendo, el conocimiento contextual asumido normalmente como compartido (sobre la base de las experiencias precedentes de interacción) por todos los participantes en el encuentro social”<sup>299</sup>; suspensión análoga a la *epojé* que Alfred Schütz supone deseable cuando el científico social encara el estudio de la realidad social<sup>300</sup>. En Schütz, la dificultad de romper el curso normal de la realidad se relaciona con la operación de una segunda *epojé*, —la *epojé* de la actitud natural—, que actúa contrariamente, suspendiendo en los individuos que dirigen su vida con base en el *conocimiento de sentido común*, toda posibilidad de distanciamiento respecto de la realidad de la vida cotidiana, y que consecuentemente los conduce a su aceptación.

El trabajo de Schütz ha influido el de Garfinkel, en ciertos momentos es notable la aproximación del enfoque y el uso similar de los conceptos. Así, “Por *actitud natural*, Garfinkel (...) entiende el «mundo del sentido-común», el «mundo cotidiano» como es conocido y visto por el sujeto en el alcance de los fines prácticos de sus acciones.”<sup>301</sup> En sus encuentros sociales, diría el autor, los individuos se insertan en un mundo donde el *conocimiento de sentido común* es asumido en un esquema de *lo que todos saben*. Un acontecimiento pertenece al mundo del sentido común cuando: “a) el sujeto asume, b) asume que su interlocutor asuma, [y] c) asume que del mismo modo que él asume respecto al interlocutor, el interlocutor asume, respecto a él”<sup>302</sup>, en torno de las características que presenta tal acontecimiento. Es importante señalar que los presupuestos relativos a los acontecimientos son asumidos por los individuos de manera inconsciente, irreflexiva, aplicados automáticamente durante las interacciones, y aún así desde el conocimiento de sentido común no pueden ser verbalizados sin dificultad, no son accesibles a la explicación.

La manera en que se ordena el conocimiento, que posteriormente se realiza en la práctica, tiene un carácter esencialmente reflexivo, es decir, se remite constantemente a sí mismo, y adquiere sentido al interior del marco que él mismo construye. La esencia de la *reflexividad* estriba en la aceptación

---

<sup>299</sup> *Ibíd.*, p., 119.

<sup>300</sup> El término *epojé* proviene del griego y quiere decir “suspensión”. En la filosofía antigua se refiere al ejercicio de *no aceptar, ni contradecir, no afirmar ni negar*, llevado a cabo por los *escépticos*. Dentro de la filosofía contemporánea, partiendo de Husserl y en la tradición fenomenológica subsecuente, la *epojé* hace referencia a una *suspensión del juicio* a partir de lo cual se cree posible, para el científico o para el filósofo, llegar a una *contemplación desinteresada* de la realidad. Esta actitud está guiada por un interés eminentemente cognoscitivo respecto de la realidad, “...una *actitud desvinculada de todo interés natural o psicológico con referencia a la existencia de las cosas del mundo o del mundo mismo en su totalidad*” [Abbagnano, Nicola, *Diccionario de Filosofía*, Fondo de Cultura Económica, Novena Reimpresión, México 1992, p. 418-419].

<sup>301</sup> Wolf, Mauro, *Op. cit.*, pp., 122-123.

<sup>302</sup> *Ibíd.*, p., 125

de verdades de hecho en la vida cotidiana, que resultan coherentes y justificadas dentro de un sistema de creencias, a tal grado que incluso los sucesos que las contradicen funcionan de manera especial como pruebas de su pertinencia. El lenguaje mismo tiene un carácter reflexivo, y dado que sobre éste se construyen la interacción social y por tanto el sentimiento de realidad que experimentan los individuos, podemos decir que esta *reflexividad* se extiende a todos los fenómenos sociales.

“La reflexividad es una práctica cotidiana (...) el uso cotidiano; normal, del lenguaje, representa, inevitablemente, y al mismo tiempo, tanto una descripción de las escenas de interacción social como un elemento de estas mismas escenas que aquél consigue ordenar. *Un enunciado no «transmite» sólo una cierta información sino que al mismo tiempo crea un contexto en el cual la información misma puede aparecer.*”<sup>303</sup>

Quizá podríamos decir que el lenguaje instituye una suerte de espacio imaginario que interactúa con el espacio real y se confunde con él, es decir, contribuye a definir una realidad de la que al mismo tiempo forma parte. En virtud de la *reflexividad*, las prácticas cotidianas construyen una realidad de la que a su vez dependen. Digamos que los individuos confían en la objetividad de la realidad, y con base en esta creencia, realizan prácticas que producen aquella realidad que se cree objetiva. Por ejemplo, al intentar explicar un suceso “...los sujetos *producen* la racionalidad de tales acciones y a la vez convierten la vida social en una realidad comprensible, coherente.”<sup>304</sup>

Tal vez la literatura nos permita bordear el tema de la *reflexividad* a partir de la relación que, desde nuestro punto de vista, se establece entre el escritor, la obra y el lector. Nos parece que hay aquí una relación cognoscitiva que de alguna forma vincula el momento creativo y la de recepción de la obra. Asumiendo que el escritor construye un orden *reflexivo* que intenta ser comunicado, podríamos pensar que el receptor lleva a cabo una suerte de reconstrucción de ese orden. No sólo a partir de lo que la lectura le proporciona directamente, sino también tomando en cuenta aquello que no es explícito.

“Cuando se describe una situación social [comparada aquí con la obra literaria], la selección de los elementos de la descripción misma es percibida por el destinatario como medio para localizar aquello que el locutor está tratando de hacer comprensible con su descripción (...) y a la vez aquello que se percibe como fin del locutor puede ser usado por el destinatario como medio para comprender un elemento de la misma descripción. En otros términos, hay una unión de reflexividad entre el acto de seleccionar un elemento de una descripción y el acto de comprender el fin práctico por el que este es seleccionado.”<sup>305</sup>

La reflexividad, inscrita en el lenguaje y en las relaciones sociales, hace necesaria una interpretación que permita a los individuos orientarse dentro de las interacciones de su vida cotidiana. Se requiere identificar, además de los elementos del mensaje, el contexto al que se refieren los elementos del mensaje, para completar el marco donde la interpretación adquiere

---

<sup>303</sup> *Ibíd.*, p., 132.

<sup>304</sup> *Ibíd.*, p., 135.

<sup>305</sup> *Ibíd.*, p., 135-136. Dejamos solamente señalado, como un tema a elaborarse posteriormente, la idea de que la creación y la recepción de la obra literaria podrían concebirse como parte de un proceso, construirse como una relación social de tipo peculiar, y por tanto objeto de análisis sociológico.

sentido En nuestro ejemplo, esto querría decir que en la obra literaria misma, en tanto orden reflexivo, se encuentran las claves para comprenderla.

La concepción de orden social que se desprende de la *Etnometodología*, es análoga a la que encontramos tanto en el *Interaccionismo simbólico* como en el *Enfoque dramático*, es decir, se trata de un orden sostenido por los individuos en la interacción. En este sentido, se contrapone de la misma forma con la idea de orden que procede de la rama positivista en sociología.

“Más que manifestar la observancia efectiva de los modelos de comportamiento, el uso que los miembros sociales hacen de la reglas muestra que en realidad hay un continuo trabajo de adaptación, ajuste e interpretación del significado y de las prescripciones de la regla a la situación actual. Más que ser aplicadas, las reglas son invocadas y usadas para afirmar y describir (a posteriori) la racionalidad, coherencia, justeza, etc., de los cursos de acción.”<sup>306</sup>

De acuerdo con Garfinkel, es necesario que los individuos adapten la norma, que es siempre abstracta, a la situación particular en la que se encuentran. Es decir, se postula, una relación activa con las normatividad, y por tanto con la idea de orden. “Las reglas tienen «contornos confusos» que son completados por los actores de acuerdo con sus actividades prácticas: sin este trabajo la regla no tiene significado; *las reglas no hablan por sí mismas. Solamente en su conexión con escenarios específicos y en boca de actores específicos éstas encuentran una voz.*”<sup>307</sup>

Así pues, la concepción de la *Etnometodología* difiere de la concepción estática del orden social, puesto que éste no puede ser descrito a partir de la aplicación automática de la norma. “El enfoque etnometodológico niega (...) el carácter objetivo, completo, claro, reconocible exhaustivamente, que habrían de tener supuestamente las reglas.”<sup>308</sup> El orden social, realizado, no tiene una existencia objetiva, independiente del conocimiento puesto en práctica por los individuos. Al conjunto de modificaciones que éstos son capaces de introducir dentro del campo, aparentemente rígido de las normas, Garfinkel los llama procedimientos *ad hoc*, y por extensión su práctica concreta se denomina *ad hocing*. Los procedimientos *ad hoc* son pues, adaptaciones de la norma a una situación específica, lo que en realidad significa, antes que una trasgresión de la regla, un uso competente de ella.

“El uso «competente» de procedimientos formalmente prescritos se convierte por tanto no en un problema de observancia (o de desviación) del procedimiento, sino de trabajo evaluador, interpretativo, con el que razonable y correctamente se ven las situaciones situadas como «esencialmente» apropiadas a las prescripciones de la regla, aun cuando la acción pueda estar en desacuerdo (i) con los precedentes a los que se puede apelar, (ii) con las versiones idealizadas que los sujetos tienen sobre lo que la regla impone, (iii) con las ideas de los sociólogos a propósito de los comportamientos prescritos o proscritos por la regla.”<sup>309</sup>

Frente al modelo normativo, Cicourel, uno de los etnometodólogos más reconocidos, ha destacado, el esfuerzo que lleva a cabo la *Etnometodología* para dar cuenta teóricamente de la compleja actividad interpretativa practicada por los individuos al relacionarse con las reglas abstractas que deben aplicar. Este enfoque nos proporciona una concepción más compleja de la realidad social,

---

<sup>306</sup> *Ibid.*, p., 145.

<sup>307</sup> *Ídem.*

<sup>308</sup> *Ibid.*, p., 146.

<sup>309</sup> *Ibid.*, p., 152.

puesto que: “Observar la naturaleza esencialmente vaga y no completamente definida de todo conjunto de normas, respecto a las situaciones específicas a las que se aplican, permite reconocer la problematicidad de la relación entre actor social, norma y situación.”<sup>310</sup>

A pesar de lo sucinto de la exposición de estas tres posturas, limitada sólo a algunos de sus rasgos distintivos, podemos apreciar que las sociologías de la vida cotidiana se diferencian de manera suficiente y clara de la postura tradicional en sociología, sobre todo de aquella que parte de la concepción comteana y que pasando por Durkheim y Parsons llega todavía a nuestros días. Pero no sólo de ella, si no en general de todos los enfoques previos que centraron su atención primordialmente en el estudio de las grandes estructuras sociales a despecho de lo que estas implicaban a nivel individual.

### **2.2.2. Los fundamentos de la Fenomenología de la vida cotidiana; Max Weber, Henri Bergson y Edmund Husserl.**

A fin de comprender la especificidad del enfoque de análisis de Alfred Schütz referimos aquí los elementos más importantes conjugados en su propuesta. No obstante, en este primer acercamiento nos limitaremos sólo a describir el contorno de la obra, será en el último capítulo donde habremos de abordar, en una suerte de exposición simultánea, la *Fenomenología de la vida cotidiana* y una selección de la obra cortazariana, a luz de su rendimiento en el análisis social.

En 1918 Alfred Schütz volvía del frente de guerra. El lugar al que regresaba no era ya aquél que había dejado un par de años antes; Viena también había sufrido las consecuencias de la Primera Guerra Mundial. Entre otras muchas cosas, había ocurrido, de acuerdo con el autor, una sutil y drástica transformación que afectaba el tipo de relación posible con sus semejantes, se había levantado inexplicablemente una barrera entre él y los “otros”, experiencia desconcertante que influiría fuertemente en su preocupación por el estudio de los fundamentos teóricos de la sociabilidad. Esta inquietud primaria, originada en una experiencia personal, explica el peso que en su *Fenomenología de la vida cotidiana* tendría el problema de la interacción.

La anécdota es necesaria en la medida que da cuenta del fundamento vivencial de la teoría y nos permite comprender mejor una parte de la sociología del autor, dimensionando su intento de explicación de la realidad social. En cierto sentido es este el soporte vital que da sentido y sustenta la *Fenomenología de la vida cotidiana*, en tanto que esfuerzo por resolver un problema que repercute internamente, y que se convertiría después en una de las columnas principales de la propuesta construida por Schütz. Desde nuestra perspectiva, este fondo existencial provee a la teoría de una vitalidad y una legitimidad de las que la ciencia social está *habitualmente* desprovista, por lo menos esa es la imagen que se pretende difundir, protegiendo una objetividad inexistente. A poco o mucho de rascar en las historias personales de los autores, encontramos elementos que ligan sus sistemas teóricos con su circunstancia personal.

---

<sup>310</sup> *Ibíd.*, p., 159.

La propuesta de Schütz, inscrita en una tradición intelectual, evidentemente se ha visto influida por el trabajo de sus antecesores, si bien es cierto que su contacto con la tradición se caracteriza por el diálogo e incluso la polémica, lo cual ha derivado en la construcción de una postura propia.

Entre las influencias tempranas de Schütz podemos ubicar a Ludwig Von Mises, representante distinguido de lo que en la disciplina económica de la época se llamó *la Escuela austriaca de la utilidad marginal*, que veía en el consumo y no en la producción el elemento decisivo en el sistema económico, y donde por tanto los elementos no racionales eran los que le daban movilidad a la economía. Desde esta posición se podía establecer *una teoría subjetiva de los valores económicos*, señalando la existencia de una relación entre las decisiones de los individuos y la variación de los precios en el mercado. La aceptación de este principio por parte de Schütz, da cuenta ya de su tendencia hacia la interpretación como método de estudio de los fenómenos sociales.

Por otra parte, la lectura de Weber inquietó a Schütz sobre todo a partir del concepto de *interpretación subjetiva*, con el cual no estaba enteramente de acuerdo e intentó reformular, primero apoyándose en la obra de Henri Bergson y posteriormente integrando el trabajo de Edmund Husserl. Estos tres pensadores han sido las influencias principales de Schütz, y constituyen por tanto los fundamentos de la *Fenomenología de la vida cotidiana*.

### **Max Weber.**

Hemos trazado ya un cuadro general de la postura sociológica de Weber en tanto precursor de la *tradición interpretativa*. Nos enfocaremos ahora en los aspectos particulares de su obra que influyeron el trabajo de Schütz. Conviene destacar en primer lugar, que la caracterización weberiana del mundo se basa en el supuesto de la existencia de tres dimensiones básicas: "... las realidades físicas o materiales, entre las que sobresale nuestro propio organismo; por otro lado está la conciencia individual, cuya actividad propia es la comprensión y la acción racional. Por último está el espíritu, [entendido] como una «individualidad histórica» es decir, un complejo de conexiones en la realidad histórica que nosotros agrupamos conceptualmente en un todo, desde el punto de vista de su significación cultural."<sup>311</sup> Éstas se distinguen como tales únicamente con fines analíticos, puesto que empíricamente se encuentran imbricadas y operan de manera simultánea.

Para Weber el comportamiento de los hombres, en tanto provistos de conciencia y relacionados con un sistema cultural, se diferencia del de todos los otros seres vivos porque posee un significado que es interpretado por quienes entran en contacto con él. Así, siguiendo a Weber, Schütz basa el estudio de la realidad social en el análisis de las acciones individuales, si bien disiente de la concepción weberiana respecto del *comportamiento dotado de significado*.

En el esquema de Weber el significado de la acción puede ser subjetivo u objetivo. Este último es aquél que un observador externo, que no toma en cuenta la intención del sujeto de la acción, le atribuye al fenómeno observado; el significado subjetivo por su parte, es el que un individuo le asigna a su propia acción. Otra distinción importante, es la que se establece entre acción y conducta.

---

<sup>311</sup> Coria Farfán, Amelia, *Una mirada al interior del entramado conceptual de Alfred Schütz. La articulación de las fuentes originarias de su propuesta teórica*, en: *Perspectivas teóricas contemporáneas de las ciencias sociales*, UNAM, FCPYS, México 1999. p., 59.

Una conducta puede llamarse acción cuando se carga de cierta significación subjetiva, y puede tener un carácter tanto interno como externo. Una acción puede considerarse social cuando el significado subjetivo asignado tiene en cuenta la conducta de otros actores.

De acuerdo con Weber el empleo del *tipo ideal* permitiría que el observador conociese el significado que el actor atribuye a su acción. La propuesta weberiana, como hemos señalado, se articula con la intención de conjuntar los niveles subjetivo y objetivo de la acción. De esta manera se pretendía solventar la crítica a la *sociología interpretativa*, que ponía en duda la viabilidad de una ciencia social apoyada principalmente en el análisis de los elementos subjetivos de la acción. El objetivo del autor era fundamentar una ciencia empírica de la acción, sustentándose paradójicamente, en *un modelo cuyo criterio esencial era la racionalidad, preferentemente la racionalidad lógica o matemática*. La aplicación del *tipo ideal* era justo la instrumentación de este modelo, a través del cual buscaba investigar y exponer los elementos de sentido inherentes a la acción individual. Con ello, el esquema weberiano intentaba sustentar la comprensión de las acciones en el criterio verificable de la causalidad<sup>312</sup>.

Aquí sería importante recordar la distinción weberiana entre explicación y comprensión. Existen de acuerdo con el autor dos tipos de comprensión: la *comprensión actual del sentido mentado* y la *comprensión explicativa*. En el marco de esta última explicar significa, de acuerdo con Weber, "... algo así como «captación de la conexión de sentido en que se incluye una acción, ya comprendida de modo actual, a tenor de su sentido subjetivamente mentado».”<sup>313</sup> Esto es, partiendo de la comprensión del significado subjetivo que el actor le atribuye a su acción, se procede a la ubicación de este sentido subjetivo en una *trama superior de sentido*, con la intención de encontrar la causalidad que induce su desarrollo, esto es: la *explicación* de la acción llevada a cabo por el científico social.

Así, el método comprensivo funciona básicamente a partir de dos momentos. En primer lugar, en virtud de la construcción de un *tipo ideal*, se busca objetivar el sentido mentado, o el sentido subjetivo que el actor deposita en sus acciones. Posteriormente, el sentido subjetivo tiene que ser explicado, es decir debe hacerse patente la comprensión, momento en que deberán explicitarse los motivos que originan la acción.

En este esquema, Schütz discrepa de "...la autorreferencia de la noción de sentido, puesto que a lo único a que se ha dado peso con valor interpretativo es al sentido construido en el tipo ideal, tanto en el momento comprensivo como en la vuelta explicativa, a partir de lo cual se *suprime al actor concreto*.”<sup>314</sup> Esta ambigüedad, que Schütz se propone corregir, está en el origen del cuestionamiento que lo orilla a buscar apoyo en los trabajos de Bergson y Husserl.

No obstante las diferencias entre los proyectos de Weber y Schütz, existen algunas coincidencias importantes: ambos centran su interés en la interpretación, puesto que consideran que las acciones

---

<sup>312</sup> Hemos visto ya, en las líneas precedentes, la manera en que Weber argumenta la posibilidad de una ciencia de lo social que se base en la interpretación del sentido de las acciones sociales.

<sup>313</sup> Coria Farfán, Amelia, Op. Cit., p., 61.

<sup>314</sup> Ídem.

de los individuos poseen un significado atribuido por los actores sociales; para ambos, el *tipo ideal* es el método adecuado para llevar a cabo esta labor interpretativa.

De acuerdo con Schütz, Weber daba por sentado *el proceso de constitución de la acción social significativa*, lo cual considera una deficiencia, dado que su preocupación principal era precisamente la elucidación de los mecanismos primarios que entran en juego para constituir el significado de la acción. En este sentido, Schütz apuesta por "...extender el análisis hasta llegar al momento básico de la acción considerada como social, es decir que tomando como base el trabajo del sociólogo, hay que emprender el esfuerzo filosófico por dilucidar la raíz de los conceptos que se utilizan."<sup>315</sup>

De acuerdo con Weber, para que la acción llevada a cabo por un actor devenga significativa debe existir alguien que la interprete. A partir de esta situación inicial podrían presentarse progresivamente un número mayor de situaciones en las cuales el significado atribuido a una acción se complejiza. Podríamos considerar, por ejemplo, aquellas relaciones que se refieren a *sujetos anónimos*, es decir a un "otro" que no es inmediatamente conocido, o que no es directamente accesible, y que aún así influye en las acciones del actor; aquellos "otros" que pueden ser personas individuales y eventualmente conocidas o aquellos "otros" que refieren a una pluralidad indefinida y son totalmente desconocidos como individuos. Existe también el nivel representado por el científico social que estudia este complejo de relaciones, y tiene que habérselas con los significados que se entrelazan en el tejido social para comprenderlos.

Schütz se pregunta: qué sucedería si invertimos la relación, es decir, si tomamos la comprensión de significados como punto fijo y hacemos depender de ella los contextos objetivos de la acción. Un procedimiento de análisis inverso al planteado por Weber, quien pretendía objetivar desde el inicio el significado subjetivo de la acción, para después proceder a la explicación de los motivos que la originan. Contrariamente, Schütz hace depender el carácter de los contextos objetivos de la acción del significado subjetivo de la acción, es decir de la comprensión de los significados de la acción subjetiva. Así pues, para Schütz, el error capital de Weber fue haber asumido que el significado de la acción podía tornarse objetivo dejando de lado la elaboración significativa de los actores. Aquél señala que en el esquema weberiano existen ciertas inferencias que no quedan suficientemente explicadas, y que son llevadas a cabo arbitrariamente por el científico social.

Tomando como base el concepto de *contexto de significado objetivo*, es decir el contexto de sentido en el que se insertan las acciones de los individuos, Schütz dirá que el error cometido por Weber, y por el método interpretativo en general, es *la imposición de la interpretación del observador, dejando de lado el significado que el mismo actor atribuye a su acción*. "La interpretación de la acción deriva siempre desde el punto de vista del observador. Se presume conocer contextos de significado subjetivo, los que el actor conoce y tiene en mente cuando actúa, *cuando lo que se hace en realidad es trasladar al actor el contexto de significados encontrado por el observador*."<sup>316</sup>

---

<sup>315</sup> *Ibíd.*, p., 62.

<sup>316</sup> *Ibíd.*, p. 63-64.

Esta crítica es fundamental, en tanto se opone a la posibilidad real de la interpretación del sentido dentro del esquema weberiano, donde, de acuerdo con Schütz, aquella se presenta como una mera imposición de significados; el error radica en el hecho de que la interpretación que hace el científico social está guiada por la intención de objetivar un significado que se origina en el sujeto. Weber suponía que usando el *tipo ideal* sería posible reconstruir ficcionalmente el fenómeno, y elaborar un modelo empíricamente contrastable, a fin de obtener una explicación de tipo causal. Respondiendo a esta insuficiencia, Schütz propondrá un cambio de perspectiva a partir de lo cual intentará resarcir los "...vacíos producidos por no haber tenido en cuenta el significado intentado por el actor social en la acción. El propósito es, pues, deshacer la doble esfera significativa: por un lado, actores, los que efectivamente realizan acciones, y por otro, sociólogos, los que interpretan conceptualmente qué sentido tienen las acciones de los primeros."<sup>317</sup>

### **Henri Bergson.**

La lectura que Schütz hace de la obra de Henri Bergson estaría guiada por la inquietud respecto del funcionamiento de la conciencia humana, dado que en términos de la fundamentación de su propio trabajo, era prioritario tener claridad acerca de la manera en que ésta opera al relacionarse con el mundo. En este sentido, siguiendo a Bergson, Schütz diría que la estructuración de la vida está directamente relacionada con las diferentes posturas que adopta la conciencia a partir de su contacto con la realidad.

Dentro de la teoría bergsoniana de la conciencia el concepto de *duración (la dureè)* es fundamental, ésta se entiende *grosso modo* como la forma continua e irreflexiva en que el individuo experimenta internamente la realidad. Dice Bergson:

“Lo que de hecho percibimos es un cierto espesor de la duración que se compone de dos partes: nuestro pasado inmediato y nuestro porvenir inminente. Estamos apoyados sobre este pasado; apoyarse e inclinarse de esta manera es lo propio de un ser consciente. Digamos pues, si queréis, que la conciencia es un lazo de unión entre lo que ha sido y lo que será, un puente que se echa entre el pasado y el porvenir.”<sup>318</sup>

Bergson distingue entre el flujo continuo de nuestra percepción, la experiencia de lo que aparece directamente ante nuestros sentidos, *la dureè*; y aquello que para la conciencia deviene objeto de reflexión. Hay lo que podríamos llamar una forma primaria de experimentar la realidad, caracterizada por el automatismo, la irreflexividad, y la falta de diferenciación; y hay otra forma donde los elementos de la primera se tornan objetos de reflexión. Ambas adquieren su particularidad en razón de la postura que asume la conciencia, la diferencia consiste precisamente en el objeto al que ésta se dirige en cada caso: en la primera el objeto es el mundo de la experiencia, en la segunda, es la conciencia misma que experimenta el mundo.

En el paso de un momento a otro, es decir, en el salto a la etapa reflexiva, la *memoria* juega un papel decisivo, siendo el reservorio de las experiencias que se volverán materia de la reflexión; “La

---

<sup>317</sup> *Ibíd.*, p. 64.

<sup>318</sup> Bergson, Henri, *La energía espiritual*, en: Obras escogidas, Aguilar, Madrid 1963, p. 841.

memoria convierte la duración en una experiencia múltiple y, de ese modo, condiciona nuestra vida interior actual. Esto es así porque la memoria, al recoger y retener, falsea, simplifica, somete a un proceso lo vivenciado y retenido hasta convertirlo en algo pensado.”<sup>319</sup> La memoria conserva sólo un resto de aquella experiencia inaccesible en su totalidad, esto es: retiene algo que no es la experiencia pero que indirectamente la refiere. El recuerdo es entonces el símbolo de la experiencia, ésta permanece oculta, sedimentada en la memoria, y la finalidad de la interpretación es justamente hacerla brotar.

“La memoria no conserva la experiencia, sino un símbolo de la experiencia. Ese símbolo constituye el significado de la experiencia. Así pues, el acceso desde la vida —en el sentido bergsonian de vida de la conciencia— hasta la realidad exterior, que es la que provoca las experiencias de nuestra duración, se realiza por medio de símbolos. Entramos, pues, en la esfera del significado, que es «uno de los problemas principales de la sociología».”<sup>320</sup>

En el continuo fluir de la conciencia que experimenta, las coordenadas de espacio y tiempo son introducidas por la memoria, con base en ellas los individuos estructuran sus acciones a nivel particular y colectivo.

De acuerdo con Bergson, en el curso de su actuar el individuo se encuentra con un sinnúmero de objetos distintos a él, de entre los cuales, se destaca el “otro”, el semejante. “De esas cosas que encuentro en el espacio, hay una que atrae especialmente mi atención porque se trata de algo similar a mí: el Tú. El Yo experimenta el Tú como si también él experimentara una duración cuyo curso y dirección son similares a la mía; como si poseyese una memoria que ejecuta o pudiera ejecutar las mismas funciones, como la mía.”<sup>321</sup>

Esta característica da pie a la elaboración de uno de los aspectos más importantes de la obra de Schütz; el de la intersubjetividad, que es básicamente el problema del conocimiento de los objetos externos a la conciencia.

“La experiencia de un Tú como un cuerpo animado, similar al mío, me hace consciente de que él actúa como actúo yo. Así pues, con el descubrimiento del Tú, según Schütz, se llega a la definición del mundo social. Desde este punto de vista, el Yo se encuentra no sólo con un objeto sino con una experiencia que ya tiene significado, que es externa y que debe interpretar. Es en este nuevo contexto, donde se da y se interpreta el significado, que pone en relación al Yo y al Tú.”<sup>322</sup>

El hecho de que Schütz haya recurrido a Bergson intentando fundamentar la *sociología comprensiva*, a final de cuentas tendría el inconveniente de que *la fuente última de significación* tenía su origen en *la experiencia pura dada en la dureé*, es decir, en una experiencia eminentemente subjetiva. Esto implicaba que el análisis de la sociedad se abriera a un sinnúmero de explicaciones que tenían como base la experiencia individual, que a todas luces era un obstáculo nada despreciable para una ciencia de la sociedad.

“Esta forma de construir al sujeto en relación con el otro, no resultó ser lo que Schütz esperaba. Tal vez se deba a que, en esta versión, el sujeto queda encerrado en un círculo de

---

<sup>319</sup> Coria Farfán, Amelia, Op. cit., p. 65.

<sup>320</sup> Ídem.

<sup>321</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>322</sup> Ídem.

incomunicación toda vez que uno asume, siempre, su propia verdad, además de que el lenguaje se convierte en el principal obstáculo para acceder al otro, dado que su experiencia nunca me será dada en forma auténtica.”<sup>323</sup>

Así las cosas, Schütz estaba teóricamente obligado a buscar otra forma de proporcionarle a su *Fenomenología de la vida cotidiana* el fundamento filosófico del cual carecía. Con esta intención recurrió a la fenomenología husserliana.

### **Edmund Husserl.**

Hay una cierta afinidad entre el pensamiento de Bergson y el de Husserl que no se reduce a su contemporaneidad: la obra más importante de Bergson, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, se publica en 1888; Husserl, por su parte, escribió entre 1893 y 1917 sus *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo*. Así pues, lo que liga el trabajo de estos autores es precisamente su preocupación por los fenómenos de la conciencia, pertenecen ambos a una tradición filosófica europea centrada en este problema. En el contexto filosófico donde surge su obra, a fines del siglo XIX y principios del XX, se expresaba la necesidad de una espiritualidad que hiciera frente al avance del racionalismo. Ante esta situación Husserl —que de acuerdo con George Ritzer es el autor que más ha influido el trabajo de Schütz—, aboga por el retorno a los fenómenos, esto es, por recurrir directamente a los objetos de la experiencia diaria de los individuos, respondiendo al *reduccionismo objetivista-cuantitativo* de la Modernidad, que dentro del campo de nuestra disciplina, tendría su expresión más clara en la sociología de corte positivista y en su acotado modelo de producción de conocimiento científico, tendiente a una objetivación de los fenómenos estudiados tal que pudiera reducirse a la cuantificación.

En tanto deudor del kantismo, Husserl tenía en mente el alto contenido “simbólico”, “ficcional”, de la realidad objetiva. Su propuesta estaba centrada en la necesidad de atender a los fenómenos experimentados por nuestros sentidos, a la forma en que el mundo se manifestaba en la conciencia individual. En este sentido, la *descripción fenomenológica* que Schütz retoma de Husserl como método para la construcción de un *saber de lo evidente*, exige el *ir a las cosas mismas*, es decir, *a los fenómenos*.

Este proceso se cumple en dos pasos: partiendo de esta *vuelta a las cosas*, es decir, de la observación de la manera en que el mundo se manifiesta a los sujetos, se pasa a considerar cómo es que este proceso subjetivo termina constituyendo un mundo objetivo. Se intenta esclarecer de qué manera este trayecto, iniciado en la experiencia subjetiva del individuo, a nivel de la conciencia, terminará constituyendo un mundo objetivo, es decir, una realidad social.

La mayoría de los individuos se mueven dentro de lo que Schütz denomina *el mundo de la intuición verdaderamente empírica*. Este nivel, que carece de refinación teórica y no pretende explicaciones sofisticadas, es el fundamento último de los niveles especializados de conocimiento. Schütz retoma de Husserl la idea de que la ciencia tiene una base pre-científica, asumiendo que sólo el rescate de

---

<sup>323</sup> *Ibíd.*, p. 67.

las *estructuras esenciales de la conciencia* puede dotar al pensamiento científico de una base objetiva. El conocimiento producido en el mundo de la intuición, que posteriormente Schütz llamaría *el mundo de la vida cotidiana*, es la base de las explicaciones teóricas de la realidad, por eso el análisis de las operaciones de la conciencia llevadas a cabo en el pensamiento de sentido común, es tan importante dentro de su esquema.

El método empleado por Husserl para acercarse al proceso de constitución de la realidad en la conciencia individual, es la *epojé*, o *puesta del mundo entre paréntesis*, que funciona básicamente suspendiendo la producción de juicios, y en general de cualquier tipo de inferencia respecto de la realidad. Este proceder, a través del cual se pone en duda la realidad del mundo, tiene por finalidad volver accesible a la mirada del científico social la corriente de la conciencia, es decir, el *yo puro*. Para ello sería necesario en primer lugar, de acuerdo con Husserl, suspender los juicios respecto de la realidad del mundo, replegándose en la subjetividad; a esto Husserl le llama *reducción trascendental*. En segundo término, es necesario suspender, o poner entre paréntesis aquellos elementos que dependen de la situación biográfica del individuo, esto es la *reducción eidética*. En virtud de este procedimiento el mundo sería experimentado digamos por una "...«conciencia vacía» que, como tal, es sólo un flujo vital difuso. Al final de este itinerario, pues, queda el yo puro concebido como centro de toda realidad. Es el ego absoluto, universal y autosuficiente el medio a través del cual existe para el sujeto un mundo objetivo, en virtud de que lo experimenta, lo percibe, lo recuerda y donde existen otras subjetividades estructuradas de manera análoga a la suya."<sup>324</sup>

La metodología fenomenológica funciona primero, a partir de lo que podríamos llamar una disolución de la realidad, en razón de un esfuerzo que involucra la suspensión de los juicios respecto de la facticidad del mundo, y la eliminación del factor individual de la experiencia mundana a fin de desentrañar el yo puro, centrando la atención en la corriente de la conciencia que se relaciona con el mundo. Posteriormente, en una segunda fase que podría denominarse *de reconstrucción*, recuperando el *yo concreto y temporal* eliminado en la reducción precedente. En consecuencia, el mundo se observa con una mirada reflexiva, separada de la actitud natural, dado que en este proceso se ha aclarado la forma en que la conciencia intencional del *yo* concreto opera para constituir la realidad.

Para Schütz, la fenomenología representaba un método *idóneo* para el estudio de la realidad social, tomando en cuenta que la mirada de la *tradición hermenéutica*, centraba su interés en la interpretación de los significados que se elaboran a la par del proceso de constitución de la realidad.

Tanto para Husserl como para Schütz, la característica definitoria de la conciencia es su *intencionalidad*, es decir, el hecho de que ésta se dirija en todo momento hacia un objeto. La conciencia, dirán los autores, es intencional o no es, su condición de posibilidad es precisamente el estar orientada a un objeto, ya sea externo o interno. De acuerdo con Husserl, conciencia es antes *estar en el mundo que observarlo*.

La definición de la conciencia a partir de la *intencionalidad*, le serviría a Schütz para intentar resolver las diferencias entre su postura y la de Max Weber respecto de los significados subjetivo y

---

<sup>324</sup> Olvera, Serrano Margarita, Op. Cit., p. 85.

objetivo de la acción. Para Schütz, una acción tiene un carácter objetivo cuando la conciencia de los individuos la da por sentada, y éstos la realizan más o menos automáticamente; excluyendo toda reflexividad. Por el contrario, una acción tiene un sentido subjetivo cuando la conciencia se enfoca plenamente en ella, es decir cuando se desarrolla una dimensión reflexiva en razón de la cual se articula un significado.

La metodología fenomenológica tenía para Husserl un objetivo mucho más amplio. En tanto que, a través de las reducciones *trascendental* y *eidética* se desmontaba y reconstruía la realidad, observando el proceso de su constitución en la conciencia; la fenomenología husserliana buscaba preceder y fundamentar cualquier tipo de reflexión, ya fuera filosófica, o científica. Este análisis era para Husserl un ejercicio necesario, previo a la construcción de los sistemas filosóficos, o las explicaciones científicas de la realidad; en este sentido, la fenomenología representaba el método a través del cual podría sustentarse una nueva filosofía.

“Con la reducción fenomenológica, (...) se pone entre paréntesis no sólo el conocimiento práctico del mundo, sino también los hallazgos de la ciencias e incluso mi propia existencia psico-física. Lo único que se yergue después de la reducción trascendental, es mi vida consciente con sus actividades y sus reflexiones. Pero esas reflexiones son (...) reflexiones de algo, debido al carácter intencional de nuestra conciencia como fruto de nuestra experiencia, y son un punto de partida indudable para cualquier reflexión filosófica.”<sup>325</sup>

Después de la *epojé*, la percepción del objeto ya no lo refiere en tanto objeto existente, sino como fenómeno que se presenta ante nuestra conciencia. A partir de esta operación es posible atender no ya a los objetos, sino a la forma en que la conciencia funciona al momento de percibirlos; la atención se desvía intencionalmente a las operaciones que la conciencia perceptora lleva a cabo para constituirlos, dotándolos de una existencia objetiva.

En el entendido de que el *conocimiento de sentido común* se caracteriza generalmente por la ausencia de cuestionamientos respecto de la realidad, la *epojé*, en tanto procedimiento de diferenciación, está lejos de ser aplicada por los individuos que se ubican en la *actitud natural*, es decir, por quienes mantienen una relación “espontánea” con el mundo. La *epojé* es un método usado primordialmente por aquellos que tienen algún interés cognoscitivo en la realidad, indagación que pasa necesariamente por su cuestionamiento. Para el observador científico, en este caso para el sociólogo, “...el hecho de hablar de significado subjetivo en el mundo social nos lleva a considerar los procesos constituyentes que ocurren en la conciencia de la persona que produce lo que es «objetivamente significativo».”<sup>326</sup> Desde el *conocimiento de sentido común* no es posible realizar este procedimiento, puesto que aquél está todo el tiempo inmerso en la duración —*la dureè bergsoniana*—; la forma generalizada de experimentación, cuya característica principal es la irreflexividad. Contrariamente, la *Fenomenología de la vida cotidiana*, movilizada por un impulso cognoscitivo, indaga justamente en la realidad.

---

<sup>325</sup> Coria Farfán, Amelia Op. cit., p., 71.

<sup>326</sup> *Ibíd.*, p. 72.

Apoyándose en Husserl, Schütz polemiza con el resto de la sociología, precisamente por estar construida sobre una base apriorística, es decir, asumiendo la existencia de la realidad. Schütz problematiza el supuesto ontológico del mundo objetivo, plantea la indagación del procedimiento que deriva en la constitución este mundo con base en los procesos de la conciencia de los actores en su vida cotidiana. A la propuesta analítica de Schütz le subyace la idea de que los individuos están dotados de voluntad, y que por tanto poseen cierta capacidad de acción que ponen en juego desde el lugar que ocupan en el entramado social; desde donde observan, interpretan e intervienen la realidad.

En conclusión, la *Fenomenología de la vida cotidiana* de Schütz toma cuerpo en virtud de la incorporación del trabajo de Max Weber, y la tradición interpretativa; de Henri Bergson respecto de las relaciones entre la vida y la conciencia; y de la *reducción fenomenológica* husserlina. A partir de estas, sus tres más claras influencias, la obra de Schütz adquiere una relevancia indiscutible dentro del campo de las *sociologías de la vida cotidiana*.

### **Epílogo. Los fantasmas de la sociología.**

“Quiero una imprevisible historia como es el curso de nuestras mortales vidas; una historia susceptible de sorpresas y accidentes, de venturas y desventuras; una historia tejida de sucesos que así como acontecieron pudieron no acontecer; una historia sin la mortaja del esencialismo y liberada de la camisa de fuerza de una supuestamente necesaria causalidad; una historia sólo inteligible con el concurso de la luz de la imaginación; una historia-arte, cercana a su prima hermana la narrativa literaria; una historia de atrevidos vuelos y siempre en vilo como nuestros amores; una historia espejo de las mudanzas, en la manera de ser del hombre, reflejo, pues, de la impronta de su libre albedrío para que en el foco de la comprensión del pasado no se opere la degradante metamorfosis del hombre en mero juguete de un destino inexorable.”

Edmundo O’Gorman, *Fantasmas en la narrativa historiográfica*.

En 1991, con motivo de la recepción del Doctorado Honoris Causa en Humanidades que le otorgó la Universidad Iberoamericana, Edmundo O’Gorman habló de aquellos que los principales problemas de la historiografía. El título del texto leído fue: “Fantasmas en la narrativa historiográfica”.

Tales fantasmas no son sino reminiscencias de la tradición positivista dentro de las relativamente jóvenes ciencias del espíritu, que se hacen presentes en la labor historiográfica actual y que nos parece prudente considerar respecto del tema que aquí nos ocupa.

La Historia a la que con ánimo crítico se refiere O’Gorman, es aquella que se obstina en traer a la luz los hechos como *realmente han ocurrido*, que se afana en el descubrimiento de “la verdad”; una verdad que la sociología ha buscado también con no poca fatiga. Refiriendo la pretensión legisladora de carácter universalista que opera en el campo historiográfico, O’Gorman delata “... la trasnochada creencia en la posibilidad de una verdad histórica absoluta, la cual, según célebre fórmula de Leopold Von Ranke (...) fuera la expresión inexpugnable de «lo que realmente pasó», y cuya garantía se cifraba en la utopía de una aséptica imparcialidad y exhaustiva información

testimonial.”<sup>327</sup> ¿Se parece esto en algo a lo que ha ocurrido, y quizá ocurre, en el campo de la sociología?

El primer *fantasma* del que habla O’Gorman es el *esencialismo*, la consideración de los entes históricos como dotados de una cierta “naturaleza” que posibilitaría una interpretación inmutable de ellos. Inversamente, O’Gorman piensa que éstos no tienen un ser inherente, si no que se trata siempre de una interpretación que ocurre en un espacio y tiempo determinados, y que pasa además por el crisol del científico social. El historiador —por extensión el científico social—, lleva a cabo, en términos heideggerianos, un recorte arbitrario de la realidad, que por ese solo hecho deviene significativo, en el que se ponderan ciertas características por sobre otras. O’Gorman asegura:

“El ser, pues, de un ente histórico es mudable y mudable será correlativamente, su historia; mutaciones que para decirlo de una vez, responden a la variable idea que en el curso de la historia el hombre va teniendo de sí mismo. Lo que cambia por consiguiente no es el Tiempo ni la Historia, según es común pensar; lo que cambia es el hombre, extraña criatura que tiene la capacidad de inventarse diversos estilos de vida, es decir diversas maneras de ser.”<sup>328</sup>

La crítica al *esencialismo* cuestiona la posibilidad de universalizar una interpretación de la historia, resaltando el carácter relativo de la verdad, la cual se define como tal en virtud del consenso grupal en torno a ciertas ideas comunes dentro del grupo que, en tanto definición específica de la realidad, entrañan un carácter parcial y se convierten en el vehículo de un proyecto. Así, podríamos decir con O’Gorman, que en esto sigue a Heidegger: “...la identidad del ser del ente de que se trate no es sino la que le imprime la historia que de él se predique”<sup>329</sup>, lo cual, sin duda provoca la reflexión en torno a los objetivos de la ciencia social en general, y a los métodos empleados para alcanzarlos.

El segundo de los *fantasmas* referidos por O’Gorman es la *causalidad*, resabio de la época en que la ciencia social intentó seguir los pasos de las ciencias naturales. Con Hume, O’Gorman no concibe el nexo causal que, de acuerdo con el principio de *causalidad*, existe entre dos fenómenos sólo porque ocurre uno antes del otro. La relación causal es criticada además, porque su irrestricta aceptación implicaría que se conoce previamente el fenómeno que se considera como la causa determinante. Admitir la aplicación del principio de causalidad, nos obligaría a analizar el proceso histórico entero bajo estos términos, es decir, sería necesario ubicar *la causa fundamental*. A este respecto, O’Gorman señala consecuentemente la *determinación* del proceso histórico en su integridad, puesto que “...el suceso considerado como el causante tendría que ser, por su parte, el efecto de otro suceso anterior a él y así sucesivamente, tanto hacia atrás como hacia adelante”<sup>330</sup>, lo cual es a todas luces un absurdo que nos llevaría a remontarnos infinitamente en el pasado.

El último *fantasma*, el que más nos ha interesado, es la *desconfianza en la imaginación*, es decir: “...la necesidad de darle un fundamento empírico probatorio (a la verdad histórica) como el resultado de una investigación exhaustiva.”<sup>331</sup> A lo cual se opone, en primer lugar, una

---

<sup>327</sup> O’Gorman, Edmundo, *Fantasmas en la narrativa historiográfica* en: “El arte o de la monstruosidad”, Ronda de clásicos mexicanos, Ed. Planeta, México 2002, p., 11

<sup>328</sup> *Ibíd.*, p. 13.

<sup>329</sup> *Ibíd.*, p. 14.

<sup>330</sup> *Ibíd.*, p. 15.

<sup>331</sup> *Ibíd.*, p. 16.

imposibilidad fáctica, puesto que *no todo lo acontecido deja huella testimonial de sí mismo*, no todo fenómeno es directamente observable. O’Gorman piensa en la dificultad implicada en descubrir y probar, los sentimientos que pudieron haber motivado una decisión que a la postre desembocaría en un suceso histórico “X”, una guerra, por ejemplo. En el fondo, se trata de lo que dentro de la sociología conocemos como *el problema del sentido*.

El autor señala que en algún momento, es necesario *considerar suficiente* la cantidad de información a la que se ha tenido acceso. Es decir, en cuanto el alcance de la indagación material del investigador alcanza sus límites, cuando es evidente que ya no puede recolectar más testimonios o datos probatorios de su tesis, ha llegado el momento de echar mano de la experiencia vital, o de hacer uso de la intuición. En este sentido O’Gorman asegura que la verdad histórica “...no sólo se nutre de la literalidad de los testimonios, sino de la experiencia vital del historiador, de su formación, su cultura, sus preferencias, sus filias y sus fobias.”<sup>332</sup>

Como puede verse, O’Gorman se opone diametralmente al modelo científico positivista, al científicismo basado en la idea de la *objetividad*, puesto que precisamente su apuesta es incluir la visión subjetiva del investigador en el análisis. El uso de la imaginación se justifica si pensamos que, descubrir *lo que realmente pasó* implica tomar en cuenta también *la realidad de lo que no pasó*, y a ésto sólo se podría penetrar a través de un ejercicio imaginativo. En estos términos, la labor del historiador, tal como la concibe O’Gorman, se equipara a la tarea del escritor.

En una conferencia titulada “Novela e Historia”, dictada por Fernando del Paso en 2001, al hablar de la relación entre los hechos históricos tal como se conocen en la historia oficial y como son relatados en la obra literaria, el autor deja asentado *el espacio de libertad* en el que se mueve el escritor al construir *su propia historia*. El novelista, dice Del Paso, “...puede escoger entre varias posibilidades que nos ofrece la historia sobre algunos sucesos *que posiblemente nunca habrán de aclararse*.”<sup>333</sup>

Nos parece que cuando O’Gorman apela a la imaginación del historiador, ante la imposibilidad de una recopilación exhaustiva de pruebas, refiere esta libertad del novelista de la que habla Del Paso. Esto es, a partir de la interpretación de los datos que logra recopilar, el escritor construye una historia verosímil, que no es, por supuesto, una explicación convencional, como aquella que se pretende articular atendiendo a un esquema basado en la *causalidad*, sino una explicación significativa, por cuanto trata de incorporar los elementos que no pueden ser aprehendidos por el uso mecánico de los datos.

Mario Vargas Llosa tiene una opinión análoga de lo que podríamos llamar, *la función socio-histórica de la literatura*. Entrevistado con motivo de la publicación de su novela histórica “La fiesta del chivo”, el autor refirió la opinión de Balzac, para quien “...la historia privada de las naciones, nos muestra lo que la historia no puede contar: los deseos, los temores, las pasiones, el

---

<sup>332</sup> Ídem.

<sup>333</sup> Del Paso, Fernando, “Las posibilidades de la novela”, *Metapolítica*, Num. 21. Vol. 6. México, Centro de Estudios de Política Comparada, A.C., enero-febrero de 2002, pp. 41-45.

mundo íntimo y secreto que forma parte de la historia y es el material de la novela.”<sup>334</sup> Podríamos decir que hay en la historia, concebida como la interpretación de los hechos humanos, una parte que no puede ser captada por la rigidez del método, sino sólo en virtud de un ejercicio imaginativo, ficcional; “...la información utilizada, por exhaustiva que quiera suponerse, deja en las sombras zonas del acontecer que sólo puede iluminar la imaginación, esa *cuasi* divina facultad inventiva cuya contribución es el elemento sustantivo de lo que puede y debe estimarse como la racionalidad peculiar a la tarea historiográfica.”<sup>335</sup>

Para O’Gorman la eliminación de lo imaginario, y el intento de reducir la explicación historiográfica a factores objetivos, implica rehuir la *interpretación personal* y por tanto, la producción de explicaciones empobrecidas que poco tienen que ver con la vida. En este sentido, sentencia el autor que de seguir el modelo positivista: “...lo que se ofrece como verdad por impresionante que resulte la obra en volumen y en lo que pomposamente se califica de «aparato técnico», se reduce a un mero repaso y ordenación de los jamás llamados «espirituales históricos» sino siempre «materiales históricos» almacenados durante la investigación, que ya en esa manera de calificar los datos se revela la castración del soplo de vida que les dio existencia y su razón de ser.”<sup>336</sup>

La imaginación dentro del trabajo historiográfico, o sociológico, tendría la virtud de dotar a las explicaciones del sustento vital del que se las despoja cuando los problemas son considerados desde el reduccionismo científicista. La crítica de O’Gorman apunta hacia la construcción, o digamos renovación del trabajo historiográfico que como hemos indicado, se relaciona estrechamente con el quehacer sociológico, y con los problemas teórico-metodológicos que actualmente le atañen, y que se derivan de la pervivencia, tan criticada ya, de los rasgos fundamentales del positivismo.

---

<sup>334</sup> *Literatura: trinchera de la libertad*, entrevista realizada a Mario Vargas Llosa por Miguel Ángel Trenas en *Metapolítica*, Num. 21. Vol. 6. México, Centro de Estudios de Política Comparada, A.C., enero-febrero de 2002, pp. 39-40.

<sup>335</sup> O’Gorman, Edmundo, *Op. Cit.*, p. 17.

<sup>336</sup> *Ibíd.*, p 18.

## Capítulo III

### Julio Cortázar; hacia una fenomenología literaria de la realidad social

#### Introducción

Una vez referidos la gestación y el desarrollo del *cientificismo moderno*, y las principales críticas que ha recibido la *tradición positivista* en sociología en tanto esquema de producción de conocimiento, apoyados en las consideraciones de autores como Nietzsche, Heidegger, Morin y O’Gorman, intentamos concluir que el uso del método racional/causal empleado en el siglo XIX por las ciencias naturales, adoptado por la sociología desde sus inicios y que configura una tradición que puede rastrearse hasta nuestros días; quizá no sea la mejor manera de acercarse a la realidad social, particularmente a su dimensión cotidiana. En este último capítulo pretendemos sugerir de qué manera la literatura, ejemplificada por la narrativa cortazarina, podría contribuir a dar cuenta de este nivel de la dinámica social.

De entrada, nos parece que la relación entre sociología y literatura puede plantearse al menos en dos sentidos. Por un lado, podría decirse que la sociología es capaz de observar a la literatura como una manifestación social, como un *documento* o un *testimonio*. En este nivel, diríamos que la *Fenomenología de la vida cotidiana* de Schütz nos proporciona elementos de análisis para comprender la obra literaria de Julio Cortázar, para construir una opinión sociológica de ella. Desde un enfoque distinto, que es el que nos interesa desarrollar, planteamos la posibilidad de considerar a la sociología y a la literatura como dos perspectivas distintas respecto de un mismo objeto, asumiendo que tanto a la ciencia como al arte los moviliza un impulso primario: la necesidad de explicar la realidad, de *transformar lo desconocido en conocido*, como señala Robert Nisbet. En términos generales, la diferencia radicaría en el tipo de medios empleados para producir la imagen del objeto, y en las características de la imagen producida. Esta segunda postura, se basa en la idea de que tanto el discurso sociológico como el literario tienen una validez epistemológica equiparable, en cuanto a sus fines.

Retomamos aquí el planteamiento que, después de la crítica a la *sociología científica* —la sociología de *tradición positivista*—, hace Edgar Morin: *la apertura de la sociología a la literatura*, bajo el supuesto de que la literatura puede decirnos algo respecto de la realidad social, que todavía le es imposible decir a la sociología. Independientemente de su factibilidad, nos parece por lo menos sugerente, considerar la opción de un conocimiento socio-literario de la realidad social, o más ampliamente, un acercamiento socio-estético al objeto de estudio de la sociología.

Dentro de la *tradición interpretativa*, podríamos encontrar algún soporte para ahondar en esta propuesta. En el capítulo anterior hemos visto que el recurso metodológico del *experimento imaginario* del que habla Max Weber, funciona más o menos literariamente. Esto es: la reconstrucción de un posible curso de acción sobre el que no se tienen datos suficientes, pone en juego la capacidad imaginativa del sociólogo, a fin de llenar el vacío dejado por una observación ineludiblemente fragmentada o insuficiente. En la historiografía, que en tanto incluida en el amplio

marco de las *ciencias de espíritu*, hemos equiparado al ámbito sociológico, O'Gorman reclama la necesidad de recuperar la confianza en el uso de la imaginación dentro de las explicaciones históricas, a partir de lo cual aquella, y pensamos que también la sociología, podría entenderse como la construcción de relatos sociales coherentes. En este sentido, Mario Vargas Llosa habló alguna vez del papel central que desempeña la imaginación en la escritura de novelas históricas.

A partir de una relectura de la narrativa cortazariana, creemos observar que en ella se exploran ciertos elementos distintivos que, elaborados teóricamente, se encuentran también en el esquema analítico de la *Fenomenología de la vida cotidiana*. Nos parece que en aquella se da cuenta de los conceptos clave de la construcción teórica de Alfred Schütz, al tiempo que se proponen algunas nociones interesantes, como las de *absurdo* o la *Gran Costumbre*, que sirven a la descripción del funcionamiento de la realidad social. Además, la obra literaria parece ir más allá de la teoría sociología, por cuanto es el vehículo de una crítica social ausente del todo dentro de la *Fenomenología de la vida cotidiana*.

Planteamos aquí que la intención explícita de Cortázar es instigar en sus lectores la duda respecto de la realidad que experimentan, cuestionar el sentido común, o más ambiciosamente; provocar en ellos una mirada reflexiva que los vuelva conscientes de la arbitrariedad en la que la sustenta su circunstancia. Es por eso que en sus cuentos, sobre todo, nos enfrentamos recurrentemente a la irrupción de *lo no calculado* dentro de la normalidad ficcional de la vida cotidiana. El autor explora esa suerte de espacio potencial de actuación de los individuos, abierto en la provisionalidad de una determinada forma de concebir y conducirse en la realidad social. Al construir situaciones excepcionales, que a nuestro entender funcionan de manera análogo al *tipo ideal* weberiano, Cortázar relativiza la cotidianidad y expone su contingencia. Este procedimiento se relaciona también con la metodología de Erving Goffman, Howard Becker, Y Harold Garfinkel, donde la observación de aquello que escapa a la "normalidad", permite dar cuenta del funcionamiento "normal" de la sociedad. Así, en la narrativa cortazariana ocurren una serie de *experimentos de ruptura literarios* que develan el artificio que precede al orden social.

Gonzalo Celorio ha dicho alguna vez que en la literatura *el orden de los factores sí altera el producto*. Nos parece que en la obra de Cortázar, y sobre todo en su cuentística, se crea un orden a partir de ausencias que va dejando huecos, vacíos que tendrían que ser llenados por la participación del lector cómplice, laberintos en los que éste acepta la posibilidad de perderse y asume la responsabilidad de buscar la salida. El autor presenta una situación determinada a su lector, una circunstancia que podría ser vista como un problema, explícito o no, pero que en todo caso demanda, o permite, la interpretación del lector.

Regularmente los cuentos de Cortázar atienden al postulado de la brevedad. En esta condensación la mayor parte del relato queda solamente sugerida. Por debajo de la historia explícita corre otra historia que el lector activo sospecha, que se filtra sin éste darse cuenta del todo, y que al final emerge contundentemente y sorprende al lector desprevenido. Respecto de este carácter conciso y rotundo del cuento, Cortázar ha dicho alguna vez que la novela es una pelea que se gana por puntos,

mientras que en el cuento se gana por *knockout*; y también que el cuento y la novela son comparables con la fotografía y el cine, respectivamente.

Nadie está obligado a ir más allá del contenido manifiesto de la obra, pero en todo caso ese espacio abierto para la interpretación existe, y de ser asumido demanda una actividad intelectual del lector que será un reflejo especular del esfuerzo previo del autor<sup>337</sup>.

En este último capítulo el lenguaje empleado se modifica. Si en los capítulos anteriores pudimos cobijarnos bajo la sombra de un lenguaje más o menos técnico, más o menos preciso, útil a la descripción teórica; en las próximas líneas habremos de valernos en buena medida de un lenguaje menos exacto, más cercano a la indagación. Esto es así en parte, porque asumimos prácticamente la tesis que intentamos defender, cómo podríamos plantear congruentemente la idea de que la literatura es *portadora de un saber sociológico* sin apropiarnos un poco de su estilo, sin adoptar en alguna medida, o dejarnos contaminar por su postura respecto de la realidad, pasando por alto uno de sus elementos más importantes, si no el que más, su relación plástica con el lenguaje.

Este intento no ha estado exento de dificultad, puesto que se trataba de confrontar el lenguaje sociológico, deudor de la tradición científica, voluntariamente abstracto, y pretendidamente exacto, con el manejo deliberadamente exploratorio del lenguaje literario. En buena medida hemos sido víctimas de este antagonismo. Sin embargo, nos parece que de manera consecuente con nuestro planteamiento, aprovechamos la libertad del lenguaje literario intentando dar cuenta de algunos aspectos de la realidad social cotidiana que, conceptualmente resultan difícilmente aprehensibles, cuando no aparecen desprovistos de significado en la vida concreta de los individuos. Este uso diferente del lenguaje tiene que ver también, por supuesto, con la particularidad del objeto; no hablamos ya en los términos de la reflexión filosófica, ni exponemos los pormenores de una teoría sociológica; nos adentramos en el análisis de algunos fragmentos de la obra cortazariana a la luz de sus rendimientos posibles como medio de aproximación a la realidad social. Sirva esto como una

---

<sup>337</sup> De acuerdo con la idea de *reflexividad* de la *Etnometodología*, en el mensaje transmitido por un emisor, existen todos los elementos necesarios para que quien lo recibe pueda descifrarlo, en tanto se trata de un orden que se remite a sí mismo; la comprensión mutua del mensaje requiere que ambos participantes conozcan y dominen el código. Si transportamos esta idea a la literatura, quizá podríamos considerar la escritura y la lectura de una obra como dos momentos de un mismo Proceso. En este sentido, quisiéramos apuntar, como una derivación marginal de nuestro tema central, la idea de que quizá la literatura podría construirse y comprenderse como una relación social de tipo particular. Para ello sería necesario incluir en un mismo continuo el momento creador, en el que la obra es producida por el autor, y el momento de la lectura, donde el lector la recibe y se apropia de ella, que de acuerdo con lo que hemos dicho, es posible entender como una segunda etapa creativa. Esto nos permitiría pensar el proceso de escritura-lectura de una obra —que quizá podríamos nombrar: *el fenómeno literario*—, como una relación social, partiendo precisamente del hecho de que la obra es un orden creado al cual le subyace una cierta intención, es decir, que involucra necesariamente una proyección del autor respecto del momento en que su obra será leída. En este sentido, podríamos decir que el autor envía un mensaje que será recibido por el lector, quien puede o no, aceptar la invitación a descifrarlo, es decir, a problematizar la obra.

especie de advertencia, o de justificación, por si en algún momento se advierte que nuestras descripciones se desbordan y el peso se carga más hacia lado de la literatura.

### 3.1 Ciencia y arte; sociología y literatura.

“Es impensable algo más desastroso para el descubrimiento o la invención que la idea de que la obra creadora pueda engendrarse siguiendo estrechamente las reglas de la lógica”.

Robert Nisbet, *La sociología como obra de arte*

Históricamente ha sido complicado encontrar un punto de acuerdo entre la ciencia y el arte, lo cual por cierto, no debería impedir que se siga buscando algún tipo de encuentro entre estas dos parcelas del quehacer humano. Justamente debatiendo la idea tradicional respecto de su naturaleza inconciliable, y basándonos en una concepción específica tanto del arte como de la ciencia, la intuición que ha motivado este trabajo es la posibilidad de contribuir a establecer un contacto que permita una suerte de diálogo entre la sociología y la literatura.

En este sentido, en el marco de la crítica a la *tradición positivista* en sociología, creemos que es posible ubicar coincidencias de diverso tipo entre las *sociologías de la vida cotidiana*, derivadas de la *tradición hermenéutica*, y la obra literaria de Julio Cortázar. Creemos que una consideración atenta de ambas nos permitiría observar sus potenciales conexiones teórico-metodológicas, si así fuera, quizá podríamos ensayar una manera diferente de acercarnos a la realidad social, incorporando el discurso literario a nuestra disciplina. Esta propuesta involucra el abandono del rígido esquematismo con el que tradicionalmente se ha pretendido explicar, desde la academia, la realidad social, un objeto que se muestra todo el tiempo cambiante, dúctil y escurridizo, volátil. Quisiéramos sugerir la posibilidad de abandonar la pesada búsqueda de “la verdad”, que a nuestro entender ancla lo que pudiera ser el movimiento libre hacia el conocimiento.

Nos parece que en el amplio marco del mundo moderno, una de las ideas que separan radicalmente a la ciencia del arte es que éste no tiene, al menos de manera evidente, ninguna aplicación concreta; mientras aquella, al declarar que su objetivo es mejorar la vida de los hombres, se guía especialmente por un motivo cognoscitivo que aspira a la práctica. Es cierto, a nivel de la vida cotidiana parece no haber claridad respecto de qué tipo de “productividad” podría extraerse de la obra de arte, es decir, de qué manera ésta podría intervenir en la cotidianidad de los individuos. Esta concepción de lo práctico, relativa al discurso del pro, construido a partir de una visión particular de la realidad, reproduce y legitima ciertas prácticas afines a un ideal de *progreso* medido en términos numéricos, monetarios. Atendiendo a la idea de productividad material, toda actividad que produce objetos materiales susceptibles de intercambio comercial, se inserta convenientemente en el esquema general de funcionamiento de la sociedad. Contrariamente, todo quehacer humano que no genera rendimientos económicamente mensurables es menospreciado en términos de su

relativa inutilidad práctica, poniendo en duda la pertinencia de su ejecución, condenándola incluso en términos morales. Al respecto apunta Gabriel Zaid: “¿cómo pedirle a nadie que se exhiba como poeta, que se *queme* ante el respeto de los demás? Preguntarle públicamente a alguien por sus versos es como saludar en la calle preguntando: ¿Cómo está usted, don Fulano? ¿Y su querida?”<sup>338</sup>

Por encima de esta objeción, en el marco de la crítica al proyecto de vida autoproclamado moderno, creemos que existe una coincidencia fundamental entre la ciencia y el arte. Nos parece que, independientemente de su particularidad, ambos representan intentos por *conocer* el mundo, ensayos humanos que buscan aprehender la realidad circundante.

Dentro del ámbito de la sociología, Robert Nisbet ha señalado críticamente que si bien el arte y la ciencia no son una misma cosa, “...en la historia del pensamiento occidental hasta el siglo XIX hubo poca conciencia, si es que hubo alguna, del arte y la ciencia como zonas de inspiración y trabajo diferentes.”<sup>339</sup> Nisbet defiende la idea de que los elementos comunes son aún más importantes que aquello que los distingue; tanto uno como otra son actividades que se plantean la búsqueda de explicaciones, y tanto en esta como en aquél se ejerce lo que el autor llama la *imaginación creadora*. “El interés del artista por la forma o el estilo corresponde al interés del científico por la estructura o el tipo. Pero tanto el artista como el científico se ocupan primordialmente de iluminar la realidad, se ocupan, en suma, de explorar lo desconocido y, lo que no es menos importante, de interpretar el mundo físico y humano”<sup>340</sup>, diría Nisbet.

Cuando nos referimos a esta coincidencia cognoscitiva apuntamos hacia una idea de *conocimiento* distinta de la que se encuentra en el fundamento de la Modernidad, diferente de aquella que da sustento al cientificismo y separada, por supuesto, del ideal positivista. En una época temprana de la humanidad, un tiempo poco diferenciado por lo que se refiere a la parcelación de las actividades humanas, la necesidad de conocer el mundo no admitía la distinción, puesto que detrás había un móvil pragmático esencial; la supervivencia, como ha señalado Nietzsche. Por el contrario, dentro de la tradición científica moderna, en la que se inscribe la sociología, la posibilidad de que el arte pudiera generar conocimiento, no existe. En este sentido dice Nisbet:

“En cuanto al origen de la experiencia intelectual, lo que el artista y el científico tienen en común es su deseo de comprender el mundo exterior, de reducir su aparente complejidad, incluso caos, a una especie de representación ordenada. En un sentido muy estricto, el comienzo del arte en la historia de la humanidad es también el comienzo de la ciencia. Los famosos pictogramas que el hombre de Cromagnon dejó en las cuevas de la Dordoña en el Paleolítico Superior no pueden considerarse como simples decoraciones. Son intentos de transformar lo desconocido en conocido.”<sup>341</sup>

Así, en este primer acercamiento, sería pertinente señalar que el conocimiento que tanto la ciencia como el arte generan tiende, por vías distintas, a su aplicación práctica, puesto que nace del intento

<sup>338</sup> Zaid Gabriel, *La poesía en la práctica*, Colección: Lecturas mexicanas, Fondo de Cultura Económica, México 1985, p.

19. Las cursivas son nuestras.

<sup>339</sup> Nisbet, Robert, Luca de Tena Consuelo, (trad.), *La sociología como forma de arte*, Espasa-Calpe, Madrid, 1979, p.

21.

<sup>340</sup> *Ibíd.*, p. 23.

<sup>341</sup> *Ibíd.*, p. 29.

primordial de responder una interrogante de tipo existencial. En este amplio sentido es que podríamos considerarlos coincidentes. A propósito Nisbet señala: "...las primeras interpretaciones o representaciones del espacio, masa, movimiento, de la relación de la flora y la fauna con su entorno y de la naturaleza del hombre, de la cultura y la sociedad, se encuentran en el arte: en pictografías, pinturas, esculturas, baladas, en la épica y en la lírica."<sup>342</sup>

Sin embargo, en algún punto de la historia de occidente los pasos de la ciencia y el arte caminaron sendas distintas. Las actuales diferencias se remiten a la concepción particular que en cada ámbito se tiene de la realidad, a la manera específica en que se relacionan con ella, y a la finalidad propia del tipo de *conocimiento* que producen. Estos elementos habrían de terminar por separarlos de forma tal que ahora se presentan como polos opuestos. Por el momento, solamente dejaremos señalado el punto; lo que ahora nos interesa es distinguir, por un lado, la coincidencia que creemos observar entre los motivos que guían tanto a la ciencia como al arte, esto es, su cognoscitivo impulso primario; y por otro, la presencia, de acuerdo con Nisbet, de una *lógica del descubrimiento* compartida, que de entrada resiste la rigidez del método y que antes bien demanda la libertad imaginativa, en el entendido de que: "...sin la imagen germinal, sin toda una plétora de imágenes, la sujeción estricta a cualquier método concebible está avocada a la banalidad y la esterilidad."<sup>343</sup>

Respecto de los posibles frutos del arte, es claro que quienes desarrollan su actividad dentro de este ámbito, están lejos de admitir que sus obras carezcan de utilidad, si bien su concepción de utilidad tiene un carácter particular. Dice Gabriel Zaid: "la obra de arte no es nada más un mundo: ensancha el mundo."<sup>344</sup> En esta perspectiva, el arte debe servir para transformar la mirada con la que el mundo es observado, y en razón de ello, modificar la manera en que se lo experimenta. Alí Chumacero, poeta nayarita, tenía del arte este mismo elevado ideal práctico cuando afirmaba: "...el poeta no pretende sólo desplomar los muros y permanecer a la intemperie, iluminado por las alucinaciones y sin esperanza de alcanzar *la otra orilla*, sino que intenta reemplazar el universo sensible que tanto desprecia con *otra realidad menos contingente* (...) Misión del arte es en consecuencia, además de conmovernos y apartarnos de la realidad, hacernos *entrar en «una realidad más auténtica y, si puede decirse, más real»*."<sup>345</sup>

Ambas posturas, concuerdan con la idea central que guía una corriente estética en la que se le atribuye a la obra de arte una función reveladora<sup>346</sup>, en la que se supone que a través de ésta se puede tener acceso a una dimensión de la realidad que permanece oculta, o que no es directamente

---

<sup>342</sup> *Ibíd.*, p. 30.

<sup>343</sup> *Ibíd.*, p. 28.

<sup>344</sup> Zaid, Gabriel *Op. cit.*, p. 45.

<sup>345</sup> Chumacero, Alí, *El sentido de la poesía y otros ensayos*, Instituto de Seguridad y Servicios Sociales de los Trabajadores del Estado, México 1999, p. 22. Las cursivas son nuestras.

<sup>346</sup> De acuerdo con Samuel Ramos: "El supuesto más o menos explícito en algunas de estas filosofías es que el artista como individuo de excepción, dentro del común de los hombres, está dotado de un poder visionario que penetra profundamente en todas las cosas. De algún modo, ante sus pupilas limpias de todo interés mundano, se presenta la realidad como es en sí misma, que una vez reflejada en la obra sorprende como una revelación al ser vista por los demás." [Heidegger, Martin, Ramos Samuel (trad.), *Arte y poesía*, Fondo de Cultura Económica, Décimo quinta reimpresión, México 2010, p. 14].

visible; la obra desentraña un conocimiento del mundo. Heidegger adopta esta posición en *El origen de la obra de Arte*, cuando dice: “La obra de arte es en verdad una cosa confeccionada, pero dice algo otro de lo que es la mera cosa, *ἄλλο ἀγορεύει*. La obra hace conocer abiertamente lo otro; es alegoría. Con la cosa confeccionada se junta algo distinto en la obra de arte. Juntar se dice en griego *συμβάλλειν*. La obra es símbolo.”<sup>347</sup>

Esta *verdad* que procede de la obra de arte es resultado de un enfrentamiento, que por mediación del artista ocurre entre lo desconocido y la naturaleza. La naturaleza presenta, de acuerdo con Heidegger, una tendencia a permanecer desconocida, una resistencia, un retraimiento que oscuramente demanda una explicación. El artista asume la responsabilidad de esa incógnita infinita y pretende dar respuesta a la interrogante, iniciando una empresa que tiene por objetivo develar parte de ese secreto. Heidegger habla de la lucha entre *alumbramiento* y *ocultación*, remitiéndose a las ideas de *mundo* y *tierra*. Al respecto dice Samuel Ramos:

“La obra de arte pone de manifiesto un mundo no en el sentido del mero conjunto de cosas existentes, ni en el de un objeto al que se pueda mirar. La piedra no tiene mundo, las plantas y los animales tampoco lo tienen. El mundo es la conciencia que se enciende como una luz para dar cuenta al hombre de su existencia y de su posición en medio de los otros seres existentes; todas las cosas adquieren su ritmo, su lejanía y cercanía, su amplitud y estrechez. El hombre se hace consciente de su destino histórico, de su dependencia de los dioses que pueden conferirle o negarle su gracia. Este mundo no es un mundo abstracto como forma de inteligibilidad de todo lo existente. Se trata de una pluralidad de mundos concretos, que son como la atmósfera espiritual que influye en la vida de cada pueblo, cada época, cada momento histórico.”<sup>348</sup>

En sus orígenes poesía y práctica fueron casi sinónimas, dice Gabriel Zaid. La creación de cosas, *produciéndolas, fabricándolas, inventándolas, escribiéndolas*, era *poiêin*: poesía; a la ejecución de acciones se la denominaba *práttein*: práctica.<sup>349</sup> Ambos términos tenían, en un pasado que se percibe en la etimología, una relación directa con la intervención humana en el mundo, es decir, con la vida concreta de los individuos. En este sentido para Zaid la poesía y la práctica se encuentran indisolublemente unidas.

“No hay de un lado la vida práctica y del otro lado la vida creadora. Un hombre creador que no es práctico es un mal artista. Un hombre práctico que no es un creador, no es un hombre práctico, es un burro de noria. No hay que decir que es «idealista» querer ir en coche sin gasolina. Hay que decir que es estúpido. Tan estúpido como no querer ir a otra parte que a cargar gasolina. Pero eso es lo que se llama un hombre práctico. Un hombre que hace dinero para hacer dinero con que hacer dinero. O poder. O renombre.”<sup>350</sup>

---

<sup>347</sup> Heidegger, Martin, Ramos Samuel (trad.), *Arte y poesía*, Fondo de Cultura Económica, Décimo quinta reimpresión, México 2010, p. 38.

<sup>348</sup> *Ibíd.*, p. 16.

<sup>349</sup> Zaid, Gabriel Op. Cit., p. 7. Cabe mencionar que la comparación que hacemos entre poesía y práctica, refiere indirectamente a la separación aludida entre ciencia y arte, y por extensión a la relación entre sociología y literatura.

<sup>350</sup> *Ibíd.*, p. 49.

Es esta la obtusa productividad material que guía la vida de los individuos dentro del marco restringido que es el proyecto moderno. Es claro que el arte no querría ser reconocido como productivo en términos tan ilustrativamente descritos.

Así pues, en términos llanos, quisiéramos proponer que una obra literaria puede ser interpretada, entre otras formas, como el intento del escritor por comprender el mundo, o un fragmento de éste, *transformar lo desconocido en conocido*; una búsqueda de respuestas a las preguntas fundamentales del hombre, aquellas que revisten una importancia vital; o en un nivel más modesto, como la formulación primaria de las interrogantes. Valdría decir, pensando en la lógica compartida entre el arte y la ciencia de la que habla Nisbet, *contribuir a la formulación de hipótesis*. En esta intención indagatoria, el arte se acerca a la metafísica hasta casi confundirse con ella, con la diferencia de que mientras ésta pretende responder, aquél cuando más, tantea el camino de las incógnitas. En esta línea dice Chumacero:

“Ignoro las relaciones de la filosofía y la literatura, pero verdad es que la poesía es una forma de conocimiento especial con métodos distintos a los filosóficos que hace al poeta conocer y reconocerse entre los hombres que a su alrededor circulan. Su vocación lo lleva a relacionarse de muy diferente manera a como lo hacen el científico y el filósofo pero no puede negarse que, aunque sostenido en su emoción el poeta otorga a lo que escribe la cualidad de ser un método por medio del cual conoce y analiza su drama interior, es decir, su mundo emocional.”<sup>351</sup>

En el mismo sentido Julio Cortázar ha señalado:

“Dudo que exista un solo gran poema que no haya nacido de esa extrañeza o que no la traduzca; más aún que no la active o la potencie al sospechar que es precisamente la zona intersticial por donde cabe **acceder**. También el filósofo se extraña, y su búsqueda nace igualmente de un **challenge and response**; en ambos casos, aunque los fines sean diferentes, hay una *respuesta instrumental, una actitud técnica frente a un objeto definido*.”<sup>352</sup>

La idea de fondo es que la inquietud cognoscitiva presente en la obra de arte y por tanto en la literatura, tiene por fundamento un interés práctico, es decir, al intento de conocer le subyace una finalidad pragmática. Ahora bien, es notorio que existe una marcada distancia entre los presupuestos, el método y los objetivos particulares del arte. En torno a estas distinciones se articula, en gran parte, el interés de nuestro trabajo; en la ruta de la elaboración, o la explicitación del carácter de esta diferencia intentamos avanzar, por el momento baste con dejar asentado que también el arte busca generar un conocimiento que pueda *aplicarse* a la vida.

Desde nuestra perspectiva, en la obra cortazariana —aquí nos ocuparemos sólo de su producción narrativa—, es posible identificar la articulación de la inquietud cognoscitiva de la que estamos hablando; este planteamiento de interrogantes respecto de las cuales se enuncian, implícitamente, ciertas respuestas. Podríamos aventurarnos diciendo que gran parte de la obra de Cortázar puede leerse en clave interrogativa, en tanto que la incertidumbre y la búsqueda son elementos constantes. Difícilmente podría asegurarse que el autor pretende comunicar certezas, pero tampoco podríamos

<sup>351</sup> Chumacero, Alí. Op. cit., p., 61.

<sup>352</sup> Cortázar, Julio, *La vuelta al día en ochenta mundos Tomo I*, Siglo XXI, México 2002, p., 37. Las cursivas son nuestras.

decir que después de la lectura activa, valdría decir, “comprometida” se permanece inerte, o se continúa siendo el mismo, en tanto que nuestra perspectiva respecto de la realidad se verá necesariamente modificada.

La búsqueda que se trasluce en la obra cortazariana tiene varios ángulos, uno de ellos es el que apunta al lector; el reclamo de un *lector cómplice* que contribuya a completar el cuadro dibujado por el autor, que participe en la elaboración de las preguntas y al ensayo de las posibles respuestas, a las interrogantes sugeridas.

\*

En virtud de que nos incumbe directamente, habremos de tener en cuenta que la separación categórica entre ciencia y arte no puede ser pasada por alto sin, por lo menos, considerar más detalladamente lo que ésta significa en ámbito sociológico.

En la *tradición positivista*, la separación normativa entre ciencia y arte se establece a partir de que se las considera dos actividades que *exigen* de quien las lleva a cabo, un posicionamiento específico respecto de la realidad, esto es, la adopción de una actitud cualitativamente distinta entre el científico social y el artista. Ambas posturas se conforman a partir de un interés particular, así como de un *compromiso existencial diferenciado*, que se deriva sobre todo del hecho de que mientras el artista no atiende a la exigencia de *objetividad*, ésta determina las posibilidades y las características del acercamiento del sociólogo a la realidad social; la idea de *objetividad* significa para el científico social el riguroso impedimento de establecer un contacto directo con su objeto de estudio, en tanto que, del lado del artista, este contacto es la condición de posibilidad de la obra. Ambos se relacionan *de alguna manera* con el objeto, y de este encuentro surgen *el conocimiento científico y la obra de arte*; cada uno pretende satisfacer, a su manera, con una efectividad mayor o menor —ese es el asunto—, el interés cognoscitivo en el que se originan.

Partimos del supuesto de que la sociología de corte positivista —la primera que conocimos—, y las propuestas teórico-metodológicas incluidas en ésta tradición, se ven imposibilitadas de origen para generar un conocimiento plausible de la sociedad, en tanto se ven determinadas por presupuestos tales como aquél que exige del científico social una separación absoluta respecto de su objeto de estudio. Además de que esta búsqueda de *objetividad*, las conduce a procurar una relación instrumental con el mundo, que deriva en explicaciones que poco tienen que ver con la vida concreta de los individuos.

Tal como han sido caracterizados el método científico positivista y su enfoque de análisis, nos parece que no aportan herramientas teórico-metodológicas pertinentes para dar cuenta de los fenómenos sociales que ocurren en el marco de la vida cotidiana, es decir, que la sociología producida dentro de esta tradición tiene un rendimiento relativamente bajo en cuanto a la articulación de respuestas que orienten la toma de decisiones en el nivel básico de la vida social. Lo cual por supuesto, tendría que ser un síntoma que cuestionase su pertinencia. Por un lado, tal como se ha referido en el capítulo anterior, la búsqueda de *objetividad* impide el acercamiento al objeto de

estudio y coarta la posibilidad de comprensión del significado socialmente construido de la acción; por otro, los individuos no pueden ser considerados piezas intercambiables de una maquinaria que funciona con independencia de ellos, lo cual plantea la necesidad de adoptar una visión en la que, sin negar el peso de la estructura social, se rescate al individuo, sin perderlo nuevamente en el rigor del método, en la frialdad del experimento, o en la abstracción del número.

En este sentido, pretendemos ejemplificar la factibilidad de aprovechar conjuntamente la perspectiva literaria cortazariana y el enfoque de análisis de la *Fenomenología de la vida cotidiana*, para, en alguna medida, disminuir las deficiencias metodológicas y conceptuales señaladas.

Considerando la crítica a la sociología construida sobre bases naturalistas, hemos dicho que una sociología diferente tendría que tomar en cuenta, entre otras cosas, el hecho de que el investigador se inserta en la sociedad y que por tanto no es posible eliminar la subjetividad del proceso de investigación. Más aún, tal como supone la *tradicción hermenéutica*, debería tenerse en cuenta que es precisamente en virtud de la irrenunciable pertenencia social del científico, que es posible la comprensión de los significados intersubjetivos de la acción, y por ende la generación de un conocimiento de *lo social*. Evidentemente, se trata de un tipo de sociología que es del todo diferente del que se ha derivado de la *tradicción positivista*, y que como puede verse, se acerca más a la naturaleza del arte que a la de la ciencia social “tradicional”, según la terminología frankfurtiana.

En el seno mismo de la sociología surgen posturas críticas que han trazado líneas que deberíamos tener en cuenta. Robert Nisbet, por ejemplo, ha demandado el reconocimiento de la existencia de lazos fortísimos entre la ciencia y el arte, que los hermanan a partir de un interés cognoscitivo primordial en razón del uso compartido de la *imaginación creadora*. Sin desestimar del todo, pero considerando prudentemente el valor del método científico, Nisbet distingue entre dos etapas, correspondientes a dos contextos enteramente distintos dentro de la conformación de la teoría: el *descubrimiento* y la *justificación*. Respecto del primer momento, el autor rechaza de entrada la funcionalidad de atender a la excesiva reglamentación del método, como si el descubrimiento pudiera resultar automáticamente de la aplicación de una receta. Ya en el segundo momento, cuando lo descubierto tiene que ser justificado, Nisbet considera oportuna la inclusión de criterios lógicos ordenadores, pero no antes. Aquí la relación de afinidad que existe entre la ciencia y el arte corresponde al momento del descubrimiento, donde tanto el artista como el científico no obedecen sino a la imaginación, abandonándose a la sensibilidad, llevados de la mano acaso por una cierta intuición estética.

Por otro lado encontramos la propuesta esbozada por Edgar Morin. A partir de la crítica a la *tradicción positivista*, o *sociología científica*, particularmente al hecho de que sus presupuestos teórico-metodológicos no bastan ya para dar cuenta de una realidad compleja, Morin apuesta por una *reforma del pensamiento sociológico* que habrá de plantearse, entre otras posibilidades, la de *abrir la sociología a la literatura*, advirtiéndole que ésta no habría de ocupar un lugar subordinado, si no que habría de considerársela al mismo nivel de la teoría; capaz de generar un conocimiento de *lo social*; como *portadora de sociología*. Así pues, la literatura —Morin habla específicamente de la novela—, no debería reducirse a un espacio de confirmación de teorías, antes bien, habría de

aceptarse el contenido de la obra literaria como una mirada pertinente e igualmente válida si se la compara con la teoría sociológica.

Consecuentemente hemos de señalar que la idea que aquí esbozamos se distingue de la “sociología del arte”, o más específicamente, de la “sociología de la literatura”, puesto que no pretendemos hacer un análisis sociológico de la obra literaria de Julio Cortázar. No vemos a la literatura desde ninguna de las perspectivas habituales empleadas hasta ahora: aquella que analiza la obra atendiendo primordialmente a su relación con el contexto social en el que aparece, y del cual se la considera un “producto testimonial”, un “documento” o un “dato”, y que minimiza en gran medida el valor de la obra literaria como tal; y la vertiente opuesta, que se ocupa de la obra literaria basándose únicamente en la ponderación de sus elementos estructurales, desestimando el contexto.

El objeto del análisis no es la obra cortazariana en sí, antes bien, se trata de bosquejar a través de ella una alternativa a la manera usual en que la sociología ha intentado aproximarse a su objeto de estudio, suponiendo una cierta utilidad potencial de la literatura, del arte *in extenso*, al análisis de lo social. Siguiendo a Morin, pretendemos avanzar hacia lo que eventualmente podría ser la incorporación a nuestra disciplina del contenido sociológico de la obra literaria. En razón de ciertas consideraciones de tipo sociológico, se apunta hacia la elaboración de una metodología diferente, en la que quizá puedan producirse aportes a esa vertiente de la sociología cuya unidad de análisis es la interacción individual cotidiana, y los elementos que gravitan en torno a ella.

Esta propuesta se conforma a partir de la ubicación de ciertos vínculos primarios entre la *Fenomenología de la vida cotidiana* y la obra de Julio Cortázar, en razón de que ésta refleja una preocupación constante por la cotidianidad, apreciable sobre todo en la descripción y la crítica persistente de los hábitos y la costumbre, lo cual a nuestro parecer da cuenta de su valor sociológico. El punto de encuentro que creemos ubicar es principalmente *el tratamiento equiparable de un mismo tema*, con la diferencia de que, por decirlo de alguna forma, Cortázar sigue una ruta metodológicamente distinta pero cualitativamente semejante, puesto que no obedece al imperativo de la *objetividad* y por tanto desconoce el reclamo cientificista del distanciamiento. En este sentido, planteamos la posibilidad de explorar una ruta que intenta concurrir a un mismo resultado: complementar sociología y literatura para hacer análisis social.

Al interior de la *Fenomenología de la vida cotidiana* el arte representa un *ámbito finito de sentido*, es decir, un nivel de la experiencia caracterizado por la operación de una lógica propia en el que los individuos se conducen con base en una *tensión específica de la conciencia*, y con arreglo a un *estilo cognoscitivo particular*. En este sentido, de acuerdo con Schütz, el arte se encuentra esencialmente apartado del *mundo del ejecutar* de la *realidad de la vida cotidiana*. No obstante, nos parece que esta separación puede no ser tajante. Aquí intentaremos explorar los contactos posibles entre éste y otros *ámbitos finitos de sentido*; por un lado aquellos susceptibles de establecerse a nivel metodológico con *el mundo de la ciencia social*, y por otro —a propósito de la búsqueda cortazariana de un *lector cómplice*—, con el de *la realidad de la vida cotidiana*, a través de la forma en que posiblemente puede influir la obra en la vida de quienes tienen contacto con ella.

El hecho de pretender que con la participación de la literatura es posible enfocar de manera diferente y provechosa el objeto de estudio de la sociología —una forma de entender nuestro planteamiento—, implicaría adoptar una visión de la sociedad que difiere de su conceptualización clásica, y que puede insertarse en el espacio abierto entre las muchas fisuras ocasionadas a la *tradición positivista* por las críticas de que ha sido objeto y que, según lo ha plantea Morin, nos obligan a pensar en la necesidad de *reformar el pensamiento sociológico*.

La propuesta de conjugar, a nivel metodológico, sociología y literatura parte ciertamente de un interés estético que buscamos relacionar con las preocupaciones epistemológicas y metodológicas que le subyacen a la sociología. Sin duda, la elección de la obra de Julio Cortázar ha estado motivada por una afinidad personal, lo cual implica por supuesto, la aceptación del nivel subjetivo siempre presente en la labor científica, como lo entendió Weber.

El encuentro con la obra cortazariana tendrá que pasar necesariamente por su ubicación dentro de un contexto socio-cultural específico que no puede ser ignorado, a fin de entender una parte de su configuración, pues somos conscientes de que existe una dimensión de ella que es irreductible a la explicación, que no admite ningún tipo de encuadre, en tanto se ha construido en el ámbito propio de la subjetividad del autor; que ha tomado su forma a partir de procesos particulares que la distinguen de las producciones literarias de su generación, aquello que Roland Barthes definía como *el estilo*.<sup>353</sup>

Así pues, la pertinencia de la obra cortazariana dentro de una tesis de sociología que tiene en el análisis de la vida cotidiana una de sus líneas temáticas rectoras, parte en primer lugar de la consideración de que la obra de Cortázar puede entenderse como un ejercicio agudo de observación de la realidad, como lo es generalmente toda literatura. A partir de éste se produce una incisiva crítica social, que no necesariamente está presente en toda literatura, y de la que en general adolecen *las sociologías de la vida cotidiana*. Sostenemos pues, que desde la literatura Cortázar lleva a cabo una apreciación crítica de la realidad social, que transportada al ámbito propio de la sociología podría entenderse como una especie de *fenomenología literaria de la vida cotidiana*, una observación de la realidad social equiparable a la que se produce desde la sociología.

La postura crítica de la que hablamos es factible en razón de que el autor construye la obra sin intentar apartarse de su objeto, al contrario, parte de un compromiso irrenunciable con éste. Cortázar ha declarado que en algún momento pensó, siguiendo a Stéphane Mallarmé, que la realidad debería estar contenida en el libro, y que después esta postura se transformaría en su contraria, esto es: el libro debería culminar en la realidad. Es decir, al autor asume un compromiso distinto, a partir de un acercamiento cada vez mayor a la realidad concreta; la obra debería confundirse con el objeto de la obra; ésta, que surge como la respuesta personal a una inquietud de

---

<sup>353</sup> “...un lenguaje autárquico que se hunde en la mitología personal y secreta del autor (...) donde se instalan de una vez por todas, los grandes temas verbales de su existencia (...) es como la dimensión vertical y solitaria del pensamiento (...) caminar cerrado de la persona, no es de ningún modo el producto de una reflexión sobre la Literatura. Es la parte privada del ritual, se eleva a partir de las profundidades míticas del escritor y se despliega fuera de su responsabilidad.” [Barthes, Roland, Rosa Nicolás (trad.), *El grado cero de la escritura*, Siglo XXI, México 2009, p. 18-19].

tipo existencial, aspira a regresar a esa realidad que es su referente, más aún, a volverse *realidad*, a modificar el contexto. Esta idea es importante porque se contrapone a la distinción moderna entre sujeto y objeto tratada por Heidegger<sup>354</sup>, fundamento de la idea de conocimiento a partir de la cual se constituyen la ciencia moderna, y por supuesto, la sociología tradicional. En la literatura, en el arte, no hay tal, a partir de su visión particular de la realidad, el sujeto y el objeto son la misma cosa, no hay cabida aquí para el presupuesto metodológico de la *objetividad*.

La sensibilidad sociológica que podemos encontrar en la obra de Cortázar cristaliza en el retrato de una realidad problematizada. La imagen construida por el autor se compone de la suma de los elementos estructurales de la sociedad, que constriñen la libertad de los individuos imponiéndoles pautas de acción de las que difícilmente pueden evadirse; y, desde una visión un tanto afín a las *sociologías de la vida cotidiana*, de la potencialidad activa de los individuos insertos en la estructura social. Este conflicto entre determinismo y creatividad, entre pasividad y acción, constituye el centro en torno al cual gira la crítica cortazariana de los hábitos, o de lo que el autor llama *La Gran Costumbre*, y es para nosotros el punto de arranque a partir del cual intentamos articular un diálogo con las *sociologías de la vida cotidiana* y en particular con la propuesta de Alfred Schütz.

### 3.1.1 Notas sobre la obra cortazariana.

En 1937, firmada por Julio Denis, apareció la colección de poemas *Presencia*. Se trataba en realidad de la primera obra publicada de Julio Cortázar. Sin embargo, no sería sino hasta poco más de dos décadas después que su obra ocuparía un lugar significativo en el panorama literario, este periodo se corresponde con el surgimiento, alrededor de la década de los sesenta del siglo pasado, del fenómeno literario conocido como *El boom latinoamericano*. En 1960 Cortázar publica *Los premios*, su primera novela, y en 1961 *Historias de cronopios y de famas*. En 1963 aparece *Rayuela*, la obra que lo posicionaría definitivamente en el *boom*, y en la memoria de sus lectores.

Precisamente en 1963 Cortázar viaja por primera vez a Cuba, invitado por el gobierno de la Revolución. A decir del autor, esta experiencia resultaría determinante, tanto a nivel personal como en su obra; a partir de entonces la política cobra una presencia notable en ambas esferas. Según sus propias declaraciones, el contacto con la realidad latinoamericana lo volvería bruscamente consciente de su, hasta entonces, total inutilidad política. A este respecto alguna vez escribió: “Yo seré un poeta ignorante de toda política, pero la frialdad de tantos argentinos con respecto a la Revolución Cubana me parece no solamente suicida sino estúpida.”<sup>355</sup> Tal sería el impacto causado por el acercamiento a una situación hasta entonces percibida indirectamente, y que a nuestro entender refleja una relación incómoda, conflictiva, del autor con la realidad social.

---

<sup>354</sup> Heidegger Martin., *La época de la imagen del mundo* en: *Sendas Perdidas*, Ed. Anthropos, pp. 68-99.

<sup>355</sup> Cortázar, Julio, *Estamos como queremos o los monstruos en acción*, en: “Papeles inesperados”, Bernárdez Aurora y Álvarez Garriga Carles (editores), Alfaguara, México, 2009, p. 451.

Por lo que respecta a su producción literaria, esta aproximación llegará a un punto culminante en 1973 con la publicación de *Libro de Manuel*, novela que gira completamente en torno a un tema político. Ese mismo año Cortázar viaja a Chile y se entrevista con Salvador Allende. En la nota introductoria de *Libro de Manuel*, donde el autor intenta aclarar el sentido de la obra anticipándose al extrañamiento que podría provocar en sus lectores, escribe: “Lo que cuenta, lo que yo he tratado de contar, es el signo afirmativo frente a la escalada del desprecio y del espanto, y esa afirmación tiene que ser lo más solar, lo más vital del hombre: su sed erótica y lúdica, su liberación de los tabúes, su reclamo de una dignidad compartida en una tierra ya libre de este horizonte diario de colmillos y de dólares.”<sup>356</sup>

A partir de la lectura de *Libro de Manuel*, pero más aun de aquellos textos que no se muestran abiertamente políticos, podemos apreciar la particularidad del enfoque cortazariano respecto de la naturaleza y el alcance de la política, que de acuerdo con el autor, va mucho más allá de la institucionalidad. En lo que podríamos llamar su *visión ampliada de la política*, se consideran por un lado los efectos que el orden institucional puede tener en la vida concreta de los individuos, nadar a contra flujo o dejarse arrastrar por la corriente; y de otra parte, hay la intuición de que el sistema político, y en general la realidad social toda, se soportan en una suerte de rechazo instintivo al cambio, puesto que a fuerza de repetición nos hemos acostumbrado a ver una misma realidad, que nos parece “natural” y que en consecuencia defendemos desde dentro. En este sentido, Cortázar plantea la necesidad de transformar la mirada, *desacostumbrarse* y concebir la posibilidad de “lo otro”. Saúl Yurkievich diría que Cortázar busca “...otro orden o desorden de lo real admitido para sobrepasarlo, para sacarnos de las casillas, para abrirnos a lo inesperado, para abrir brechas que permitan vislumbrar lo intersticial, otros modos de ser, otras posibilidades de existencia.”<sup>357</sup>

Es en el espacio cotidiano donde se resiente la fuerza coercitiva del orden institucional, pero, de acuerdo con el autor, es también desde este ámbito concreto que podría comenzar a gestarse algún tipo de cambio. En este sentido, para Cortázar la idea de *revolución* apunta hacia la transformación radical de la manera en que experimentamos la realidad cotidiana, proceso que ha de pasar necesariamente por el cuestionamiento de los hábitos, entendidos como el reflejo interno en el individuo de un orden exterior. De lo contrario la revolución no es tal, por eso en *Libro de Manuel* dice un tal Lonstein: “Cabrón, cobarde, vos y todo el resto; y después quieren hacer la revolución y echar abajo los ídolos del imperialismo o como carajo los llamen, incapaces de mirarse de veras en un espejo, rápidos para el gatillo pero mierdosos como un helado de frambuesa (que son los que más odio) cuando se trata de la verdadera pelea, la espeleológica, esa que está ahí al alcance de cada estómago bien puesto,”<sup>358</sup> Digamos que esta *visión ampliada de la política*, se extiende hacia adentro, buscando remover los sedimentos de la tradición — que es *como un muerto que se lleva a cuevas*—, sobre la cual se estructura nuestra vida diaria ; “Es una cuestión de siempre (...) viene de

---

<sup>356</sup> Cortázar, Julio, *Libro de Manuel*, Ed. Punto de Lectura, España 2004, p. 9.

<sup>357</sup> Yurkievich, Saúl, *Diez razones para leer a Cortázar*, en Revista de la Universidad de México; Cortázar revisitado, Nueva época, núm. 1, México Universidad Nacional Autónoma de México, marzo de 2004, p. 30.

<sup>358</sup> Cortázar, Julio, *Libro de Manuel*, Ed. Punto de Lectura, España 2004, p. 256.

muy atrás y abarca demasiadas cosas; tu libertad no tiene fuerza, es una mínima variación de la misma danza.<sup>359</sup>

En Cortázar, la idea de *la Gran Costumbre* refiere sobre todo la manera tradicional e irreflexiva con que la realidad es experimentada. En este sentido, la propuesta cortazariana pasa por el ejercicio liberador de la imaginación y la creatividad; Carlos Monsiváis diría que en el pensamiento político de Cortázar “...no hay denuncia puntual de las realidades del exterminio, pero sí las fantasías que se enfrentan a procedimientos monstruosos, a esos sueños de la razón y de la sinrazón que producen monstruos. ¿Es eso política? No es estrictamente, aunque sí, ánimo de resistencia a partir de las visiones heterodoxas de la lucidez.”<sup>360</sup>

En 1959 se edita *Las armas secretas*, colección de cuentos donde se incluye *El perseguidor*, relato largo que a decir del propio Cortázar representa un hito dentro de su obra, por cuanto hay en él una modificación de perspectiva; se manifiesta una preocupación hasta entonces no enunciada por el prójimo, por “el otro”.<sup>361</sup> Este cuento es, de acuerdo con su autor, la prefiguración de la que puede ser su obra más importante, *El perseguidor* es la pequeña *Rayuela*; en él se encuentran ya esbozados los temas de los que se ocupará Cortázar durante el resto de su vida, *los grandes temas verbales de su existencia*. En *El perseguidor* se dibuja el típico personaje cortazariano: el individuo que observa y cuestiona la realidad, que sigue un itinerario tormentoso, enfrentándose al mundo, y que está por definición destinado al fracaso.

La crítica de la realidad es también, como se ha dicho, la crítica de su dimensión política, en el entendido de que para el autor la política desborda el marco de las instituciones. Así, cuando Cortázar habla de *revolución*, piensa en una transformación radical de las estructuras sociales, pero sobre todo en una modificación de las estructuras de la personalidad *que habría de pasar necesariamente por el cuestionamiento de los hábitos cotidianos*, de la *Gran Costumbre*. En este sentido dirá: “Una revolución que no abarque todas las estructuras de la personalidad humana, y la lingüística es primordial, es una revolución a medias, una revolución amenazada desde adentro mucho más que desde afuera.”<sup>362</sup> Es por eso que Carlos Monsiváis concluye que lo esencial de *lo político* en la obra de Cortázar, está precisamente en aquello que de manera aparente se encuentra más alejado de lo que a primera vista se considera político. La crítica de los hábitos cotidianos, en tanto relativización del orden social que pone en duda la necesidad de un orden que en último término se sustenta en la violencia, y que se legitima a fuerza de costumbre y olvido, juega en este terreno.

---

<sup>359</sup> *Ibíd.*, p., 232.

<sup>360</sup> Monsiváis, Carlos, *¿Encontraría a la Maga en la manifestación?*, en *Revista de la Universidad de México*; Cortázar revisitado, Nueva época, núm. 1, México Universidad Nacional Autónoma de México, marzo de 2004, p. 19.

<sup>361</sup> “En *El perseguidor* [dice Cortázar] quise renunciar a toda invención y ponerme dentro de mi propio terreno personal, es decir mirarme un poco a mí mismo. Y mirarme a mí mismo era mirar al hombre, mirar también a mi prójimo. Yo había mirado muy poco al género humano hasta que escribí *El perseguidor*.” [Cortázar Julio, *Rayuela*, Edición crítica de Andrés Amorós, Decimonovena edición, Ed. Cátedra, Madrid 2007, p 19. La cita corresponde a la introducción del editor].

<sup>362</sup> Cortázar, Julio, “*Arnaldo: Aquí tenés el texto que necesitabas para pre-anunciar el libro...*”, en; *Papeles inesperados*, Bernárdez Aurora y Álvarez Garriga Carles (editores), Alfaguara, México, 2009, p. 444.

\*

De acuerdo con Luisa Valenzuela<sup>363</sup>, es Emir Rodríguez Monegal, escritor y crítico literario uruguayo, quien identifica y define la estructura de una nueva literatura, empleando el término *boom* para referirse a las obras producidas por una nueva generación de escritores latinoamericanos. Se ha convenido en señalar como la primera generación del *boom*, a esos cuatro escritores que son ahora una referencia obligada dentro de la literatura, que no se restringe a América Latina ni a mundo de habla hispana, dado que muchas de sus obras han sido traducidas a varios idiomas; Gabriel García Márquez, Mario Vargas Llosa, Carlos Fuentes y Julio Cortázar<sup>364</sup>. Existen, evidentemente, antecedentes literarios sin los cuales no podría entenderse el surgimiento y las características de su obra, entre los que destacan Alejo Carpentier y Miguel Ángel Asturias.

Hasta donde sabemos, las consideraciones respecto del carácter específico del *boom* como fenómeno literario, confrontan dos posturas. Están por un lado quienes piensan que se trató sobre todo de un suceso editorial, un recurso de *marketing* empleado artificiosamente por las editoriales para elevar sus ventas. De otra parte se encuentran aquellos que reivindican la presencia de una *sensibilidad común* que de alguna manera vinculaba a la primera generación, hermanando sus obras de manera tal que podía sostenerse la idea de que se trataba de una corriente literaria.

Pensando en la primera de las posturas, que no es por cierto la más popular, podríamos decir que quizá en algún momento el *boom* fue explotado por la industria editorial, pero ciertamente esto no sucedió en la etapa de surgimiento del fenómeno, sino más bien en una fase tardía, cuando los escritores de la primera generación gozaban ya de cierto prestigio y se encontraban instalados en la conciencia de los lectores, que demandaban una literatura que ya se había ganado un espacio, lo cual posibilitaba su explotación comercial. Ciertamente, en esta etapa posterior la producción literaria latinoamericana era, en términos generales, bien recibida por las editoriales.

Respecto de la segunda postura, podemos considerar con Tomás Eloy Martínez, que *el boom latinoamericano* surge primero como *una reunión de amigos*<sup>365</sup>, quien sitúa su nacimiento en el viaje a Praga que en 1968 hacen Carlos Fuentes, Cortázar y García Márquez, para visitar a Milán Kundera. La idea es pues, que el *boom* resulta del encuentro de un grupo de escritores vinculados por preocupaciones estéticas y políticas afines, expresadas en obras donde puede leerse una sensibilidad compartida, que posteriormente los críticos literarios se encargarían de clasificar en misma corriente. Así, podríamos decir que existe un sustrato común en obras como: *La región más transparente* (1958), de Carlos Fuentes; *La ciudad y los perros* (1962), de Mario Vargas Llosa;

---

<sup>363</sup> Video documental *El boom de la literatura latinoamericana*, G: Yubi Daniel, Productor General, México 2003, XEIPN Canal Once, 50 min.

<sup>364</sup> Cristina Peri Rossi, escritora argentina, señala: "En 1969, en las páginas del semanario *Marcha*, Cortázar y el escritor colombiano Óscar Collazos (...) sostuvieron una interesantísima polémica acerca de la literatura latinoamericana llamada del *boom* (el crítico Ángel Rama sostenía que había tres sillas fijas: Gabriel García Márquez, Julio Cortázar y Mario Vargas Llosa. Las otras dos no eran estables: Octavio Paz, Alejo Carpentier, Jorge Luis Borges, Juan Rulfo o Lezama Lima eran los candidatos más frecuentes)" [Peri Rossi, Cristina, *Julio Cortázar*, Ed. Omega S. A., Barcelona 2001, p. 30.]

<sup>365</sup> Video documental *El boom de la literatura latinoamericana*.

*Rayuela* (1963), de Julio Cortázar; y *Cien años de soledad* (1967), de Gabriel García Márquez; por mencionar sólo algunas.

Adhiriéndonos a esta segunda perspectiva, nos parece que en uno de sus niveles de análisis, el *boom* refiere un conjunto de obras literarias producidas por una generación de escritores que, a partir de una valoración negativa de las condiciones económicas, políticas y sociales vigentes en la mayoría de los países latinoamericanos de la época, articulan una crítica social desde la literatura, poniendo de manifiesto la importancia de uno de los elementos más relevantes en la caracterización del fenómeno: el compromiso político.

En esta época Latinoamérica estaba dominada por el autoritarismo de las dictaduras militares, subvencionadas por el intervencionismo estadounidense y respaldadas en buena medida por las capas reaccionarias de la población local; condiciones que permiten caracterizar la realidad política y económica atendiendo, por un lado, a la represión que invalidaba tajantemente la crítica; y por otro, al saqueo de los recursos naturales de la región, y al recrudecimiento de la inequidad y la pobreza en que se encontraba la mayor parte de la población. En este panorama la Revolución abriría una grieta por la que se filtraba la esperanza; a partir de la caída del régimen de Fulgencio Batista en 1959, la idea de que otro mundo era posible parecía tomar fuerza, en consecuencia una gran cantidad de intelectuales adhirieron a la causa, por lo menos en los primeros momentos; era la época del entusiasmo<sup>366</sup>. Cortázar fue uno de los intelectuales que contagiados por el entusiasmo revolucionario, avizoraron la posibilidad de construir un hombre nuevo y un nuevo orden social.

El contexto latinoamericano se vería reflejado, en mayor o menor medida, en la producción literaria de los escritores de la primera generación del *boom* a través de obras con un contenido social más o menos explícito. En ellas puede observarse, independientemente de sus particularidades temáticas y formales, la adopción de una postura crítica respecto de la circunstancia latinoamericana, sobre todo a través del rechazo al autoritarismo. Se intentaba, como diría Carlos Fuentes, *conducir al mismo tiempo dos caballos; el estético y el político*, bajo la sospecha de que tal vez se tratase del mismo animal. En un nivel práctico, la literatura se entendía a partir de sus necesarias relaciones con el contexto social. Al respecto dijo Pablo Neruda:

“En los libros de Cortázar, de Vargas Llosa, de Fuentes y de García Márquez hay una constantísima preocupación americana, una tónica temal enraizada en nuestras verdades, un ámbito que nos pertenece y que ellos nos han restituido en forma varias veces grandiosa. Es esto lo que hay que tomar en cuenta. Son desde lejos, exiliados o no, más americanos que muchos de sus compatriotas que viven de este lado del mar.”<sup>367</sup>

Como señala Fuentes, la convivencia de las dimensiones estética y política en las obras no era sencilla; quizás el motivo más acusado de esta complejidad fuera la amenaza de que la literatura

---

<sup>366</sup> Cristina Peri Rossi retrata este periodo como, “...el famoso 68, que en América Latina estaba determinado por la revolución cubana, los movimientos guerrilleros en el Cono Sur (tupamaros, montoneros, ejércitos populares) y que culminaría, para desgracia de todos nosotros, con las terribles dictaduras de Chile, Argentina, Uruguay y Brasil.” [Peri Rossi, Cristina, *Julio Cortázar*, Ed. Omega S. A., Barcelona 2001, p. 30.]

<sup>367</sup> Neruda, Pablo, *Para nacer he nacido*, Six Barral, México 1986, p. 254.

terminase convertida en panfleto, que el contenido político deviniese la finalidad de la obra. Monsiváis diría, refiriéndose a la obra de Cortázar, que se trataba de saber articular "...la posible convergencia de una invención de ficciones con una militancia ideológica."<sup>368</sup>

Considerando el clima general de represión que se experimentaba en la mayor parte del continente, podríamos comprender que la crítica, más o menos explícita, en las obras del *boom* incomodara a quienes ocupaban entonces el poder político. La crítica al régimen, como en cualquier gobierno autoritario, estaba proscrita. Cortázar mismo fue objeto de la censura oficial, al prohibirse la publicación y distribución de su obra en Argentina. Por otro lado, es factible pensar que este ambiente generaba un terreno fértil para la recepción de las obras, puesto que, de lado de los lectores, quienes por supuesto experimentaban en sí mismos la represión, surgía un público afín a la crítica social de los cuentos, novelas y poesía del *boom*. En este sentido, Sergio Ramírez dice: "Cortázar (...) se volvió un autor al que leían los revolucionarios clandestinos en las catacumbas, porque planteaba las maneras de no ser, frente a las descaradas maneras de ser que ofrecían sociedades como las de América Latina donde no bastaría abolir injusticias, sino buscar nuevas formas de conducta personal."<sup>369</sup>

Respecto de esta concurrencia entre estética y política al interior de la producción literaria, que en un sentido amplio refiere la relación del arte con su contexto, Ignacio Solares cree observar, en términos generales, una cierta correspondencia entre la literatura y la crítica.<sup>370</sup> Entendemos que se refiere a la coincidencia entre los periodos de crisis social y la aparición de ciertas obras literarias que se distinguen del resto, y que pueden agruparse en una misma corriente en razón de que comparten cierta vena crítica. Quiere decir esto que el artista percibe y diagnostica una realidad a la que responde a través de la obra de arte.<sup>371</sup>

Por supuesto, el *boom*, en tanto fenómeno de tipo literario, puede caracterizarse partiendo de los elementos estético-formales de las obras, aspectos referentes a la técnica y al estilo literarios. En este sentido, esquemáticamente, se puede hablar de una asimilación de las técnicas renovadoras de la novela contemporánea, lo cual era, en parte, resultado del contacto directo que, sobre todo los escritores de la primera generación, habían entablado con el contexto artístico europeo. Cortázar fue becado en 1950 por el gobierno francés para realizar estudios literarios en París, en este año aparece *Bestiario*, su primer volumen de cuentos.

---

<sup>368</sup> Monsiváis, Carlos, *¿Encontraría a la Maga en la manifestación?*, *Revista de la Universidad de México; Cortázar revisitado*, Nueva época, núm. 1, México Universidad Nacional Autónoma de México, marzo de 2004, p. 17.

<sup>369</sup> Ramírez, Sergio, *El evangelio según Cortázar*, *Revista de la Universidad de México; Cortázar revisitado*, Nueva época, núm. 1, México Universidad Nacional Autónoma de México, marzo de 2004, p. 28.

<sup>370</sup> Video documental *El boom de la literatura latinoamericana*.

<sup>371</sup> Dentro de un panorama literario amplio podríamos mencionar algunos ejemplos más, como la *Lost generation*, que surge en Estados Unidos, después de la crisis social que dejó tras de sí la Primera Guerra Mundial; o los jóvenes de la *Beat generation* que después de la Segunda Guerra Mundial cuestionaban manifiestamente a través de su obra y su conducta los valores de la cultura norteamericana, de la que no se sentían parte.

El *realismo fantástico*, que de acuerdo con Sergio Ramírez<sup>372</sup>, fue una aportación de Alejo Carpentier y Miguel Ángel Asturias, influiría marcadamente en la producción de las obras del *boom*.<sup>373</sup> Esta *técnica literaria de aprehensión de la realidad*, si se nos permite el símil, sería adoptada con mayor o menor apego por los autores de la primera generación del *boom*, particularmente por García Márquez y Cortázar. El *realismo fantástico* construía una realidad que era desbordada de manera sigilosa, casi imperceptible, por la participación de elementos fantásticos. Cabe señalar que esta inclusión de la fantasía no implicaba una separación abrupta de la realidad conocida, es decir, no se trataba de la negación tajante de lo real, sino de una suerte de convivencia entre *lo fantástico* y lo real, en el entendido de que no se trataba de dimensiones excluyentes.

Por lo que respecta a la obra de Cortázar, podemos señalar que la intención era ensayar un acercamiento de distinto tipo, procurar un enfoque diferente, sugiriendo a través de la imbricación entre realidad y fantasía una realidad “otra”, o un enriquecimiento de la realidad. En buena parte de las obras de los escritores del *boom* suceden continuamente cosas que exceden los causes “normales” de la realidad conocida, transgresiones espacio-temporales, disonancias lógicas que contrastan con la melodía habitual del mundo y que traducen literariamente esa extrañeza que la realidad provoca en el escritor, el *sentimiento de no estar del todo*, como lo llama Cortázar.

Nos parece que en sí mismo el *realismo fantástico*, funciona como un cuestionamiento de la cotidianidad y de la base convencional sobre la cual se opera evadiendo la duda; como la exposición intencionada de la arbitrariedad en la que frágilmente se cimenta la realidad social. El recurso a *lo fantástico* acusa el hastío que arrastra la rutina de lo aprehendido, abre un hueco por el que se intenta divisar una realidad que es otra —que *pretende* ser otra—, o por lo menos enunciar la posibilidad de mirar de manera distinta el mundo al que nos hemos acostumbrado. A partir de ello, podríamos decir que el *realismo fantástico*, como medio de contraste, es consecuente y potencializa la intención crítica con la que nace el *boom*.

Haciendo una analogía, desde nuestra disciplina podría decirse que *el funcionamiento básico* del *realismo fantástico*, es metodológicamente equiparable a las aproximaciones de Goffman y Becker a sus objetos de estudio, a los *experimentos de ruptura* de Garfinkel, y al *tipo ideal* weberiano. Parece ser que tanto éstos como el recurso a lo excepcional del *realismo fantástico*, funcionan, en términos llanos, con base en una *radical relativización de la realidad*, esto es, dudando de su

---

<sup>372</sup> Video documental *El boom de la literatura latinoamericana*.

<sup>373</sup> El antecedente inmediato del realismo fantástico puede situarse en el prólogo a *El reino de este mundo* —novela publicada en 1949—, en la que Alejo Carpentier plantearía, desde una perspectiva eurocentrista, la tesis de *Lo real maravilloso* para referirse a la realidad latinoamericana. En términos generales, esta idea se originaba en la impresión que al observador externo le causaría el contacto con una realidad ajena; lo maravilloso procede, hasta cierto punto, de una extrañeza provocada por el desconocimiento. En este sentido, la particularidad de la producción literaria de la generación del *boom* respecto del *realismo fantástico* —en tanto derivación de *Lo real maravilloso*—, estriba en que procuró considerar el carácter fantástico de la realidad latinoamericana desde una perspectiva originada en esa misma realidad, llamando la atención sobre lo no previsto dentro del orden estructurado, una exploración en torno a lo desconocido que abría la posibilidad hacia otras formas de experimentar la realidad. En el caso de Cortázar, a esta perspectiva se sumaría la influencia del surrealismo.

facticidad, en vista de lo cual constituyen lo que podría denominarse *medios de contraste*, que una vez puestos en marcha reflejan una imagen distinta del mundo. Sin discutir el rendimiento metodológico específico de cada uno de estos recursos, nos limitamos a señalar aquello que nos parece una similitud en su funcionamiento, que en nuestra opinión, de alguna forma da cuenta del camino paralelo por el que podrían transitar la sociología y la literatura.

Es verdad que el *realismo fantástico* tiene, en tanto recurso literario, una manifiesta intención estética; pero también es cierto que este es solamente un objetivo parcial, que su finalidad no se satisface completamente en la producción del placer estético. Es lógico pensar que las obras nacidas bajo el signo de la inconformidad, procuran comunicar al lector la necesidad de ir más allá de la contemplación indolente del mundo, esto vale sobre todo en el caso de Cortázar, para quien el lector debería tomar un papel activo que trascendiera la pasividad con la que regularmente *consume* una obra literaria. “Toda la renovación de la novela contemporánea ha ido unida a la búsqueda de ese lector activo, *colaborar en la recreación que supone cualquier auténtica lectura.*”<sup>374</sup>

En cierto modo, el recurso al *realismo fantástico* pretende dar cuenta indirectamente de la realidad de la vida cotidiana, mediante la conjugación narrativa de realidad y fantasía, se intenta un acercamiento crítico al mundo concreto. La realidad es retratada de manera distinta, a través de un reflejo invertido o como cuando se observa el negativo de una fotografía. Mediante la fantasía, lo real es trazado un poco a partir de sus carencias, desde la evidente ausencia de encanto y la naturalización de un orden sustentado en la contingencia. Así, se articula una crítica contra lo que en términos de la teoría social podría denominarse la *reificación*<sup>375</sup> de la realidad social, esto es, su consideración como algo dado, como una cosa, como un orden natural y ahistórico.

En nuestra perspectiva, el *realismo fantástico* en el *boom* representa fundamentalmente una reflexión que tiene detrás la idea crítica de la transformación de la realidad. Si la política, en un sentido amplio, tiene que ver con la definición de la realidad, es decir con el señalamiento de las coordenadas que definen un *mapa social*, como lo entiende Gouldner, o lo que es lo mismo, con definiciones que determinan en gran medida la vida de los individuos; podemos pensar que la intención primordial de los autores del *boom* al conjugar lo estético y lo político, *lo fantástico* y “lo real”, implica necesariamente el cuestionamiento de una cierta definición de realidad, del *mapa social* de la época. En Cortázar esta idea se extiende hacia una modificación radical de la estructura social a partir de su base; el individuo, en tanto la *visión ampliada de la política*, y la idea de cambio social que de ella se desprende, pasa por el necesario cuestionamiento de la realidad inmediata de los individuos, de la cotidianeidad.

---

<sup>374</sup> Cortázar Julio, *Rayuela*, Edición crítica de Andrés Amorós, Decimonovena edición, Ed. Cátedra, Madrid 2007, p 24. La cita corresponde a la introducción del editor. Las cursivas son nuestras.

<sup>375</sup> El concepto *reificación* proviene de la *tradición marxista*, concretamente de Geörgy Lukács, y hace referencia sobre todo a la percepción de la realidad como reflejo necesario de un orden superior, autorreferente, antes que como un producto humano. De esta manera, la *visión reificada* de la realidad esconde su fundamento social, es decir la contingencia de un orden que tiende a considerarse inmutable.

El *boom latinoamericano* implicó una revitalización de la literatura latinoamericana que contribuiría a definir una identidad regional, al menos en dos sentidos. Primero, a través del contenido de las obras, referidas a un contexto y una problemática compartida, y después, por el contacto que los lectores tuvieron con una generación de escritores a quienes los ligaba un origen común. El *boom* influyó de manera notable en los hábitos de lectura de una población, que hasta entonces se encontraba significativamente desvinculada de la labor literaria de los escritores latinoamericanos; los lectores descubrieron una literatura propia que los representaba y con la que podrían identificarse, lo que hasta la fecha es un fenómeno de una importancia trascendental en términos culturales.

De acuerdo con Julio Cortázar la importancia del *boom* se expresa en el surgimiento de un estado de conciencia que se extendió por todo el continente, y en una confianza de la población latinoamericana en sí misma, que de pronto se consideró “perteneciente a una sociedad, a una cultura y un ritmo histórico”<sup>376</sup> compartidos. En términos generales, puede decirse con Antonio Skármenta que el valor sociocultural del *boom latinoamericano* fue el de situar la imaginación latinoamericana, la fantasía latinoamericana, en el imaginario universal.<sup>377</sup>

\*

El ejercicio de relativización de la realidad social que se lleva a cabo en la narrativa cortazariana, nos permite considerar la obra como un espacio privilegiado de observación, tomando en cuenta que en ella pueden encontrarse ciertas afinidades con las premisas que dan forma a la *tradición interpretativa*, con las *sociologías de la vida cotidiana* y con el esquema analítico de Alfred Schütz.

En buena parte de sus textos, valiéndose de la ironía y el sarcasmo, Cortázar critica el comportamiento social de los individuos. Si pensamos, por ejemplo, en la parte de la obra que sigue a la publicación de *El perseguidor*, periodo que comprende la aparición de *Rayuela*, pueden identificarse transformaciones de forma y principalmente de contenido, que surgen sobre todo de la preocupación del autor en torno a problemas de tipo existencial, es decir, por las tribulaciones vitales que enfrenta el hombre moderno. Es común encontrar en la narrativa cortazariana a ese personaje que se planta frente a la realidad de la vida y lucha contra ella; confrontación que regularmente culmina con una derrota que adopta formas diversas<sup>378</sup>. No es difícil que el lector termine identificándose con estos anti-héroes, quizá porque el sufrimiento que traducen se asemeja

---

<sup>376</sup> Video documental: *Cortázar*, Tristán Bauer, Buenos Aires, Argentina, (año) duración 85 min. [CD-ROM]

<sup>377</sup> Video documental: *El boom de la literatura latinoamericana*.

<sup>378</sup> Es común que en algunos relatos el fracaso de los personajes culmine en su muerte. Algunos ejemplos de este trágico final son: *No se culpe a nadie*, *Continuidad de los parques*, *Carta a una señorita en París*, *La isla a medio día*, *La noche boca arriba*, *Las armas secretas*, y *El perseguidor*. En la forma ordinaria de leer *Rayuela* se insinúa la muerte de Horacio, aunque Cortázar hubo desmentido después este posible final. Por otro lado, cuando la muerte no sobreviene, ocurre el destierro, que podríamos entender como otra clase de muerte. Así ocurre, por ejemplo, en *Casa tomada* e *Instrucciones para John Howell*. De tal suerte, los personajes que se enfrentan al mundo son héroes fallidos, anti-héroes, puesto que su lucha culmina regularmente en el fracaso.

mucho más a nuestras pependencias cotidianas, que a esos finales felices que poco nos dicen en términos vivenciales.

Otro motivo recurrente, y de importancia trascendental, en la obra cortazariana es la comunicación intersubjetiva. El autor se planteará, quizá no tan metafóricamente, la necesidad de construir puentes por los que puedan cruzar los individuos para encontrarse. Además del tratamiento especial del tema de la amistad en la obra, la búsqueda de complicidad con los lectores es sin duda el mejor ejemplo de esto. Dice Cristina Peri Rossi: “Aun en los textos más complejos, Cortázar solicita la complicidad del lector, no lo deja fuera, y esta proximidad lo vuelve entrañable, provoca la identificación.”<sup>379</sup> En *La vuelta al día en ochenta mundos* se dice explícitamente: “...la anécdota de cada relato es también un testimonio de extrañamiento, cuando no una provocación tendiente a suscitarlo en el lector.”<sup>380</sup>

En Cortázar, la intención de renovar la literatura se relaciona necesariamente con el interés por “el otro”, uno de los aspectos que mejor definen su obra. El ejemplo paradigmático es, por supuesto, *Rayuela*, donde la propuesta literaria de Cortázar juega por lo menos en dos niveles: el autor critica la realidad en la que vive, y al mismo tiempo, a partir de una reflexión crítica de la novela en tanto género literario, la forma en que esa realidad es contada desde la literatura, planteando una manera distinta de presentar el relato. Puede decirse, en un sentido muy general, que la obra de Cortázar se caracteriza por la *crítica a lo dado*<sup>381</sup>; hay en ella una crítica social que responde a un diagnóstico negativo de la realidad, y al mismo tiempo la intención de revitalizar las viejas fórmulas literarias.

En la obra cortazariana, el humor potencializa la crítica de las convenciones, en tanto le permite aliviar la carga de solemnidad con la que habitualmente se experimenta y se cuestiona la realidad. En una entrevista de 1969, a propósito de la publicación de *Último round*, el autor ha declarado: “Todavía no hemos conseguido liquidar del todo la noción de que una obra (¡huna hobra, doctor!) tiene que ser «seria»; es inútil que una nueva generación de lectores le demuestre diariamente a los magisters de la crítica pontificia que sus tablas están apolilladas, y que la «seriedad» no se mide por cánones que huelen de lejos a un humanismo esclerosado y reaccionario.”<sup>382</sup> El elemento lúdico, ligado al humor, es una constante de la narrativa cortazariana; el juego aparece de muy diversas maneras en sus novelas y cuentos, rechazando la idea de que la seriedad es un requisito de la literatura. Dice el autor: “Nada más cómico que la seriedad entendida como valor previo a toda

---

<sup>379</sup> Peri Rossi, Cristina, *Julio Cortázar*, Colección: vidas literarias, Ediciones Omega, Barcelona, 2001, p. 33.

<sup>380</sup> Cortázar, Julio, *La vuelta al día en ochenta mundos Tomo I*, Siglo XXI, México 2002, p. 39.

<sup>381</sup> *La crítica a lo dado* representa, dentro del ámbito de la literatura, el cuestionamiento de los convencionalismos estético-formales. En este sentido se entienden las transformaciones que en cuanto a forma y contenido podemos apreciar en *Rayuela*, por poner el ejemplo más conocido, aunque también podemos citar *La vuelta al día en ochenta mundos* o *Último round*. Por otro lado, *la crítica a lo dado* se expresa dentro de la narrativa cortazariana por la presencia constante del tema de la costumbre, de lo cotidiano, entendidos como obstáculos que impiden vivir y transformar la vida.

<sup>382</sup> Cortázar, Julio, “Arnaldo: Aquí tenés el texto que necesitabas para pre-anunciar el libro...”, en; *Papeles inesperados*, Bernárdez Aurora y Álvarez Garriga Carles (editores), Alfaguara, México, 2009, pp. 443.

literatura importante (otra noción infinitamente cómica cuando es superpuesta), esa seriedad del que escribe como quien va a un velorio por obligación...”<sup>383</sup>

Por supuesto que la eficacia de la crítica cortazariana, por lo que se refiere a sus alcances “reales”, es decir, a la posibilidad que tendría de influir en su contexto, tiene en contra los límites impuestos por su misma condición literaria. Habida cuenta de la delimitación establecida entre los ámbitos artístico y científico, que es en un amplio sentido, la separación entre literatura y política, la postura que desde la literatura se pueda asumir respecto de la realidad, por muy radical que pueda ser, pareciera estéril en términos prácticos, esto es, de inicio no se la considera como un discurso susceptible de intervenir en un contexto histórico.

Podría decirse que la realidad no se transforma desde la literatura, o en todo caso no sólo desde ella, sin embargo, siguiendo a Cortázar, parece plausible pensar que asumir una postura crítica respecto del mundo al que todos los días nos enfrentamos, representa un paso adelante. El trazado de nuevos mapas sociales requiere que la funcionalidad de los antiguos sea cuestionada, como decía Gouldner. Esto es, la relativización de la realidad constituye ya un éxito, en Cortázar el cuestionamiento implica un germen, es el comienzo, la expresión de un *signo afirmativo*, y puede entenderse como la intención abandonar la pasividad con la que ordinariamente se vive la vida; valiéndose de lo lúdico, emparentándose con lo erótico, aspirando a lo vital. En este sentido dice Monsiváis de Cortázar:

“...en su ideología es pertinente y más aún, indispensable, el manejo de la ironía que si no hace la revolución, sí preserva la salud mental de los deseosos de cambio. La ironía renueva la mirada de modo constante y divertido, y el sentido del humor (su complemento) se expande con iluminaciones (“El emperador no lleva traje, dijo el niño”), descreimientos, revelaciones a partir de un traspies. La ironía reeduca las frases y la lógica verbal, es decir, repiensa el lenguaje mientras pone a prueba las metáforas. Cortázar invita siempre a no dejar nunca sin recompensas (lecturas, cotejos, sonrisas, carcajadas) a la comicidad voluntaria e involuntaria de la que todos formamos parte y a la que todos quisiéramos renunciar.”<sup>384</sup>

Ya se ve la función revolucionaria del humor cortazariano; la crítica se articula desde la construcción de situaciones absurdas, *la conspiración lúdica*, diría Monsiváis, que busca volver patente la arbitrariedad fundamental con base en la cual funciona la sociedad. La obra de Cortázar no podría entenderse dejando de lado esta intencionalidad crítica, que refiere por añadidura la pretensión de *un nuevo orden*.

Una clave de lectura de la obra cortazariana sería entenderla como un crítica del racionalismo, que tiene en la lógica aristotélica y en el *cogito* cartesiano sus blancos principales. Es en este sentido que señalamos la función del elemento fantástico como una respuesta frente a una realidad cotidiana, construida en el cauce de la tradición occidental racionalista. Podríamos decir con Monsiváis que en la obra cortazariana se aprecia un rendimiento político del elemento lúdico,

---

<sup>383</sup> Cortázar, Julio, *La vuelta al día en ochenta mundos Tomo I*, p. 21.

<sup>384</sup> Monsiváis, Carlos, *¿Encontraría a la Maga en la manifestación?*, en Revista de la Universidad de México; Cortázar revisitado, Nueva época, núm. 1, México Universidad Nacional Autónoma de México, marzo de 2004, p. 18.

humorístico, fantástico. Frente a la tradición racionalista-mecanicista que configura un mundo con el que está en evidente desacuerdo, Cortázar decide oponer el camino el humor, la fantasía, quizá la sin razón.

\*

Por supuesto que la obra cortazariana, como cualquier otra, es en parte fruto de las influencias a las que estuvo expuesto el autor, dentro de éstas nos parece necesario destacar por su trascendencia, al menos dos: el movimiento surrealista, y la corriente filosófica existencialista.

Del surrealismo Cortázar recupera el uso de la fantasía, los sueños, y el juego<sup>385</sup>, como herramientas de su crítica al orden lógico del mundo, a la excesiva racionalización de la vida moderna. La idea de fondo es que la realidad no se limita solamente a aquello que es posible experimentar mediante los sentidos, y de manera consciente. El cuestionamiento de la configuración racional del mundo, representa un paso fundamental en el camino hacia la relativización y la transformación de la realidad, en tal sentido tiene una importancia sustantiva dentro de la obra. Cabe mencionar que para el autor este cuestionamiento no implica la negación tajante de la razón, sino su uso en otro sentido, bajo una forma distinta.

Por otro lado, de acuerdo con nuestro interés particular, podríamos caracterizar al existencialismo, por lo menos en su vertiente clásica, a partir de su visión del hombre como *proyecto inacabado*, recuperando su postulado central: “La existencia precede a la esencia”. Esto significa que el hombre nace, se encuentra en el mundo y posteriormente se define, lo cual niega, de acuerdo con los existencialistas, la posibilidad de una *naturaleza humana*. “El hombre, tal como lo concibe el existencialismo, si no es definible, es porque empieza por no ser nada. Sólo será después y será como se haya hecho (...) El hombre es el único que no sólo es tal como él se concibe, sino tal como él se quiere, y como se concibe después de este impulso hacia la existencia; el hombre no es otra cosa que lo que él se hace.”<sup>386</sup>

Cortázar recupera esta idea y la incorpora como un elemento fundamental a su producción literaria. Efectivamente, hay en el autor la exigencia de que el hombre se vuelva consciente de esa potencialidad inherente, y que modifique el rumbo de su vida. Así, puede entenderse en parte la búsqueda afanosa de la complicidad del lector, que requiere el abandono de su postura pasiva respecto de la obra literaria, y que a partir de una lectura activa participe de alguna manera en su producción. Para Cortázar, la literatura es un proceso que se completa cuando el lector se acerca a la obra e indaga en ella un sentido propio, cuando a través de la lectura colabora en el dibujo comenzado por el autor.

---

<sup>385</sup> Uno de los mecanismos utilizados por los personajes para enfrentarse a la realidad es el juego, como lo hacen los cronopios. La referencia constante a la actividad lúdica, refiere una cierta concepción vital; para Cortázar la vida es juego, muestra de ello es *Rayuela*, esa larga metáfora de la vida donde lo fundamental es jugar, sin importar si quiera si se gana o se pierde, donde el jugar en sí mismo constituye, desde la poética cortazariana, una conquista.

<sup>386</sup> Sartre, Jean Paul, *El existencialismo es un humanismo*, Ediciones Quinto Sol, México 1983, p. 33.

En estos términos, puede decirse que la vida, experimentada automáticamente, es para el autor la evidencia de que se ha perdido el rasgo fundamental de la humanidad, o en todo caso el síntoma de que algo anda mal. El embotamiento que en virtud de la rutina sufren las capacidades creativas de los hombres, termina por convertirlos en mecanismos de repetición.

Es interesante la afinidad de esta imagen con la noción de *absurdo* en Albert Camus<sup>387</sup>, para quien *el absurdo* implica el vaciamiento de un sentido profundo de la vida cuando ésta se vive maquinalmente, lo cual, de hacerse consciente en el individuo, debería provocar la reflexión sobre si ésta vale o no la pena de ser vivida. Dice Camus:

“Suele suceder que las decoraciones se derrumben. Levantarse, tomar el tranvía, cuatro horas de oficina o de fábrica, la comida, el tranvía, cuatro horas de trabajo, la comida, el sueño y lunes, martes, miércoles, jueves, viernes y sábado con el mismo ritmo es una ruta que se sigue fácilmente durante la mayor parte del tiempo. Sólo que un día se alza el «por qué» y todo comienza con esa lasitud teñida de asombro. «Comienza»: esto es lo importante.”<sup>388</sup>

Este parece un típico párrafo cortazariano; el mismo tema y un estilo muy similar, pero sobre todo el mismo tema; la rutina que inutiliza la vida, y el planteamiento de la posibilidad de ir más allá de ese automatismo, percatarse de que se camina como sobre un mecanismo que impide el desplazamiento pero que sin embargo provoca fatiga; *lasitud teñida de asombro*. La evidencia de la absurdidad de la vida merece, diría Cortázar, una respuesta en sentido análogo; “...habría que vivir de otra manera. ¿Y qué quiere decir vivir de otra manera? Quizá vivir absurdamente para acabar con el absurdo, tirarse en sí mismo con una tal violencia que el salto acabara en los brazos de otro.”<sup>389</sup> Se entiende que Cortázar vislumbra en el contacto con el otro una vía posible, pero tampoco es ingenuo, en su obra hay todo el tiempo la conciencia de la dificultad de ese encuentro. Con esta clave podrían interpretarse la pregunta inicial de *Rayuela*, “¿Encontraría a la Maga?”, y la interminable serie de encuentros y desencuentros que se suceden en la novela. La dificultad de construir y sostener el puente por que el que podría pasarse a “otro lado”; en donde estás tú, o donde estoy yo<sup>390</sup>.

La relativización de la realidad desde *lo fantástico*, la propuesta de un orden menos rígido en el que se pretende incluir el azar y el juego, son elementos que el autor contrapone a un orden construido sobre los cimientos de la racionalidad instrumental:

“Cada uno a su manera, el pasado nos había enseñado la inutilidad profunda de ser serios, de apelar a la seriedad en los momentos de crisis, de agarrarse por las solapas y exigir conductas o decisiones o renunciaciones; nada podía ser más lógico que esa tácita complicidad que nos había reunido (...) para

---

<sup>387</sup> Albert Camus, filósofo existencialista, que incursionó en la literatura ha escrito dentro del ámbito de la narrativa obras como: *El extranjero*, *El mito de Sísifo*, y *El hombre rebelde*.

<sup>388</sup> Camus, Albert, *El mito de Sísifo*, Losada 19ª edición, Buenos Aires, 2005., p. 25.

<sup>389</sup> Cortázar Julio, *Rayuela*, p. 239.

<sup>390</sup> Hay a este respecto, un capítulo de *Rayuela* conocido como el “capítulo del tablón”, que según Cortázar fue el primero que escribió, donde los personajes tienden un tablón de una ventana a otra a varios metros sobre la calle, un puente por el que intentan comunicarse, pasar del lado del “otro”.

entender de otra manera la existencia y los sentimientos, caminar por rumbos que no eran los aconsejables en cada circunstancia...<sup>391</sup>

En Cortázar, la fantasía es antes que un añadido, una característica inherente a la realidad, por eso en la caracterización de su perspectiva es imprescindible tenerla en cuenta. Carlos Fuentes diría que la realidad cortazariana necesariamente incluye la participación de *lo fantástico*, la referencia constante a ese lado oculto de las cosas que el autor pretendía mostrar en sus relatos, donde la conjunción natural de realidad y fantasía corresponde a una visión del mundo como un espacio esencialmente misterioso, como un mensaje cifrado que es preciso interpretar. Para Cortázar, dice Fuentes, “la realidad era mítica en este sentido: estaba también en el otro rostro de las cosas, el mínimo más allá de los sentidos, la ubicación invisible sólo porque no supimos alargar la mano a tiempo para tocar la presencia que contiene.”<sup>392</sup>

Desde esta perspectiva, podría decirse que la configuración de la *realidad de la vida cotidiana* se contraponen con lo que *debería ser* la verdadera experiencia vital, siempre incompleta, obstruida por una manera preformada de apreciar el entorno. Por debajo de esta idea corre el postulado existencialista: el hombre como un proyecto inacabado, que es siempre más de lo que es y menos de lo que puede ser. Para el autor, la realidad que experimentamos puede ser siempre otra, en tanto es posible modificar nuestra manera de construirla y experimentarla; ir de su pasiva e innegable aceptación, a una experimentación activa donde los individuos pondrían en juego sus capacidades creadoras; “Toda esta realidad en vísperas de manifestarse era la realidad revolucionaria de Cortázar. Sus posturas políticas y su arte poético se configuran en una convicción y ésta es que la imaginación, el arte, la forma estética, son revolucionarias, destruyen las convenciones muertas, nos enseñan a mirar o sentir de nuevo.”<sup>393</sup>

Decía Carlos Fuentes que Cortázar “...adoraba lo que enseñaba a ver, que le auxiliara a llenar los pozos claros de esa mirada de gato sagrado, desesperado por ver, simplemente porque su mirada era muy grande”<sup>394</sup>; refiriendo la constante inquietud cortazariana por encontrar otras maneras de interrogar a la realidad. La mirada cortazariana no acepta sin más lo que observa, porque ha caído en cuenta de que la herencia recibida no es solo material, si no que comprende también los ámbitos sensorial y cognitivo. Considerando el fenómeno del conocimiento humano desde un punto de vista estrictamente sociológico, y más aún desde una postura abiertamente crítica como la representada por la *Escuela de Frankfurt*, se comprende la doble determinación que la sociedad ejerce sobre la construcción del conocimiento:

“El mismo mundo que para el individuo es algo existente en sí, que él contempla y debe aprehender, es al mismo tiempo, en la forma que existe y subsiste, un producto de la praxis social general. Lo que percibimos en nuestro entorno, las ciudades, los pueblos, los campos y los bosques, lleva en sí el sello de la elaboración. Los hombres son un resultado de la historia no sólo en sus vestidos y en su

---

<sup>391</sup> Cortázar, Julio, *62/ modelo para armar*, Ed. Bruguera, Barcelona, 1980, p., 86.

<sup>392</sup> Fuentes, Carlos, *Veinte años sin Julio*, en Revista de la Universidad de México; Cortázar revisitado, Nueva época, Núm. 1, México Universidad Nacional Autónoma de México, marzo de 2004, p. 10-11.

<sup>393</sup> *Ibíd.*, p. 10.

<sup>394</sup> *Ibíd.*, p. 12.

conducta, en su figura y en su forma de sentir, sino que también el modo en que ven y oyen es inseparable del proceso vital social tal como se ha desarrollado durante milenios. Los hechos que los sentidos nos presentan están socialmente preformados de dos modos: a través del carácter histórico del objeto percibido y a través del carácter histórico del órgano percipiente. Ambos son no sólo naturales, sino que también están configurados por la actividad humana.<sup>395</sup>

\*

Enmarcada en el contorno del arte, la obra literaria de Cortázar pertenece a lo que en la *fenomenología de la vida cotidiana* se define como *un ámbito finito de sentido*, no obstante, como lo hemos señalado, nos parece que su intención es ir más allá de esa finitud; salirse del libro y volcarse en la realidad, trascender el espacio del relato contado, en sí mismo estéril. La aspiración fundamental del autor es que su obra germine y florezca en sus lectores, que sean éstos quienes terminen por dotarla del sentido que completaría su figura.

Así, creemos ver en Cortázar la intención explícita de construir una obra que debería salir de sí misma, buscando el acercamiento, quizá la penetración, de otros *ámbitos finitos de sentido*, principalmente el de la vida cotidiana, a través de la invitación que le hace a sus lectores para que se vuelvan partícipes. Pensando en ello, planteamos la posibilidad de esbozar una conexión con el *ámbito finito de sentido* de la ciencia social, de manera concreta con la *tradición interpretativa* en sociología y particularmente con la *Fenomenología de la vida cotidiana*.

### **3.2. Literatura y realidad; la pertinencia sociológica de la obra de Julio Cortázar.**

#### **3.2.1. Los conceptos fundamentales de la *Fenomenología de la vida cotidiana*.**

El esfuerzo de síntesis de los trabajos de Bergson, Husserl, y Weber, llevado a cabo por Schütz deriva en la construcción de una nueva teoría social que podríamos llamar: *Sociofenomenología*, *Fenomenología social* o *Fenomenología de la vida cotidiana*. La influencia posterior de Alfred Schütz se encuadra en lo que conocemos como *sociologías de la vida cotidiana*, que como se ha señalado, independientemente de sus diferencias de enfoque, se ocupan de los procesos subjetivos a

---

<sup>395</sup> Horkheimer, Max, *Teoría Crítica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1975. p. 35. A partir de esta observación de Horkheimer, es plausible cuestionar el *esencialismo* del análisis que hace Schütz del funcionamiento de la *realidad de la vida cotidiana*. Puede decirse que la construcción del conocimiento humano con base en la *tipificación*, está ligado a un contexto social específico; que la conciencia de la finitud, aquello que Schütz ubica en el origen de la *ansiedad fundamental*, tiene un carácter histórico. Nos parece que los mecanismos descritos por el autor con relación a la *realidad de la vida cotidiana*, y por tanto el modelo con base en el cual se describe su funcionamiento, son consustanciales a un momento histórico concreto, expresado en el modo de vida occidental. Por otro lado, si bien esta historicidad no está planteada dentro del esquema de la *Fenomenología de la vida cotidiana*, lo cual puede interpretarse como un límite a los alcances de la teoría, nos parece que desde la postura de Cortázar este límite es más endeble, en tanto que plantea la posibilidad de trascenderlo, es decir, en tanto postula la posibilidad de construir una realidad diferente, intento que no tendría sentido si el orden social no se planteara en términos de su transitividad, de su caducidad, esto es, de su carácter histórico.

partir de los cuales se articula una realidad compartida, es decir, de las acciones conjuntas que llevan a cabo los individuos y que en suma implican la *construcción social de la realidad*.

Quizá el objetivo de las *sociologías de la vida cotidiana*, y de la *Fenomenología de la vida cotidiana*, pueda resumirse como: el intento de dar cuenta del nivel más inmediato de la realidad social; la vida cotidiana, a través del análisis de los que parecen ser sus elementos principales; la interacción individual, la producción de significados derivada de ella, y la operación del *conocimiento de sentido común*. Detrás de ello está la idea de que, a partir de este enfoque básico de estudio podría articularse una respuesta a cuestiones teórico-metodológicas sustantivas; suponiendo que lo que somos como individuos es consecuencia de lo que somos como sociedad, y que ésta resulta de las interacciones cotidianas.

Será tal vez partiendo del análisis del *conocimiento de sentido común*, que con más frecuencia se ha emprendido el estudio de la vida cotidiana desde las diferentes corrientes de lo que aquí hemos llamado, siguiendo a Mauro Wolf, las *sociologías de la vida cotidiana*. Los teóricos que abrevan de la propuesta de Schütz, han dirigido buena parte de sus esfuerzos a trabajar sobre este punto. En torno a las características y al funcionamiento del *conocimiento de sentido común* escriben Thomas Luckmann y Peter L. Berger, *La construcción social de la realidad*; y analizando las formas en las que éste se realiza Harold Garfinkel construye su *Etnometodología*; el *Enfoque Dramatúrgico* de Erving Goffman, centrado en el análisis de las relaciones cara-a-cara, se incluye también dentro de esta línea.

Desde la literatura, buena parte de la temática de la obra cortazariana ilustra y critica la dinámica de la vida cotidiana, acercamiento que se lleva a cabo con toda la flexibilidad que permite el enfoque literario de la realidad. Sin forzar mucho las cosas, podría decirse que los tres elementos con que se ha pretendido caracterizar el funcionamiento de la vida cotidiana atraviesan también la narrativa cortazariana, si bien no se los puede ubicar a primera vista, puesto que evidentemente el objetivo del autor no ha sido aportar un instrumental analítico de tipo “científico” para el análisis de la realidad social. La cercanía de las perspectivas daría cuenta, por un lado, de una postura compartida entre la literatura cortazariana y las *sociologías de la vida cotidiana*, que como hemos dicho, se origina en el interés cognoscitivo del cual ambas surgen, en tanto arte y ciencia. De otra parte, tomando en cuenta los resultados del análisis de la obra de Cortázar, podríamos evaluar la capacidad que tiene la literatura para acercarse a la realidad social, considerando su rendimiento metodológico dentro de la sociología.

Digamos por lo pronto, que tanto en la *Fenomenología de la vida cotidiana* como en algunos fragmentos de la obra cortazariana existe la intención —expresa en el primer caso, un poco velada en el segundo—, de dar cuenta de la dinámica con base en la cual funciona la *realidad de la vida cotidiana*. Además, en ésta la perspectiva está provista de una intencionalidad crítica que no encontramos en la *Fenomenología de la vida cotidiana*, en tanto adopta el ideal de una ciencia guiada, expresa y únicamente, por un interés cognoscitivo que le impide la formulación de juicios.

Con el fin de ilustrar el aspecto central de nuestra tesis, a saber: que la obra cortazariana puede ser leída, entendida y discutida como una *fenomenología literaria de la vida cotidiana*, repasaremos

primero el esquema de análisis de Alfred Schütz, como continuación del análisis iniciado en el capítulo anterior, para después desarrollar algunos aspectos previamente esbozados de la obra de Cortázar.

De acuerdo con Schütz, el conocimiento, independientemente de su especificidad, posee ciertos rasgos comunes. En primera instancia requiere para sustentarse de cierta estructura básica, compuesta de abstracciones, generalizaciones, formalizaciones e idealizaciones, lo cual vale tanto para el *conocimiento científico* como para otros tipos conocimiento.

Siguiendo a Husserl, Schütz caracteriza el conocimiento a partir del papel que en su construcción desempeña la intencionalidad de la conciencia, es decir, de la postura que adopta la conciencia del individuo que se acerca al mundo, en razón de un interés que puede ser práctico, como en el *conocimiento de sentido común*, o cognoscitivo como en el caso de la ciencia. Así, la *Fenomenología de la vida cotidiana* podría ser leída también como una *sociología del conocimiento*, como una indagación de la forma en que los hombres conocen el mundo, con la especificidad de que su interés se enfoca primordialmente en el *conocimiento de sentido común*, considerado como el germen, el origen o la causa de todo otro tipo de conocimiento. Una buena parte de la obra póstuma de Schütz se concentra en el análisis de la manera en que los individuos se conducen dentro del *mundo de la vida*, el *lebenswelt* husserliano. Esto permite comprender mejor la aseveración de Schütz respecto de que en *términos estrictos, los hechos puros y simples no existen*, puesto que de inicio se trata de hechos originados en un contexto particular por la actividad intencional de una conciencia que se encarga de interpretarlos. Esta negación del hecho empírico tendrá una gran relevancia dentro de la sociología académica.

En el análisis la *realidad de la vida cotidiana* llevado a cabo por Schütz, el concepto de *mundo de la vida (lebenswelt)* tiene una importancia fundamental. Este *mundo de la vida* se caracteriza de acuerdo con Husserl por: a) ser un mundo *pre-dado*, dotado de una existencia independiente de la nuestra, que nos antecede y que permanecerá después de nosotros; b) es además *incuestionable*, es decir, posee de suyo la característica de la verdad hasta que una experiencia en contrario lo ponga en duda; c) en él los individuos dirigen sus acciones con base en un *interés pragmático*, es decir, se lo experimenta de manera primaria como un ámbito sobre el que tiene que influirse; d) está dotado de una *estructura de sentido* que el científico social se encarga de interpretar; e) se construye *en torno a un yo*, a partir del cual adquieren sentido las caracterizaciones grupales: *nosotros, ustedes, ellos*, y f) es un mundo *histórico*, en el que cada objeto, ya sea intelectual o material, que lo conforma hace referencia directamente a esa historicidad.

Estas características configuran una forma específica de comportamiento. Cabe sobre todo resaltar que el desempeño de los individuos en la *realidad de la vida cotidiana* está notablemente dominado por el *motivo pragmático*, es decir, por la intención de influir en el mundo, de acuerdo con intereses particulares relativos a la posición que ocupan dentro de esta realidad. Así, el individuo que se inserta de lleno en la realidad de la vida cotidiana "... no investiga la verdad ni busca la certeza. Todo lo que desea es información sobre posibilidades y comprensión de las probabilidades o riesgos

que la *situación inmediata* determina para el resultado de sus acciones.”<sup>396</sup> El individuo instalado dentro del *mundo de la vida* preselecciona e interpreta la realidad, si bien lo hace atendiendo a la *pauta cultural de la vida grupal* predominante, entendida como “...todas las valoraciones, instituciones y sistemas de orientación y guía peculiares (tales como usos y costumbres, leyes, hábitos, etiqueta y modas) que (...) caracterizan a todo grupo social en un momento determinado de su historia”<sup>397</sup>, tal como la define Schütz en su análisis sobre la situación del *forastero*. Aquí importa entender en términos generales la *pauta cultural de la vida grupal*, sobre todo como un *medio de orientación*.

Sólo de manera muy limitada el individuo, en tanto tal, ha contribuido activamente en la configuración de la forma que la realidad presenta para él, puesto que se trata de un mundo *predado*, de inicio *verdadero*, *incuestionable* y *pre-interpretado* de acuerdo con *una pauta cultural de la vida de grupo*. En términos de Schütz, el *conocimiento de sentido común* se ha encargado ya de crear una interpretación *válida* de la realidad, que es heredada y se vuelve *natural* para los individuos que nacen y se educan al interior del *endogrupo*.

Puede decirse que el *conocimiento de sentido común*, se corresponde con un interés concreto de los individuos que viven dentro de la *realidad de la vida cotidiana*, es decir, la realidad de todos los días, esa que vemos por la ventana y también al interior de nuestra casa, la que experimentamos mutuamente en el transporte público, que nos rodea y nos acompaña cuando echamos a andar por cualquier calle de la ciudad; esa realidad que se instala en nosotros, o que nos instala ella y que determina la mirada con que observamos el entorno. Cuando este *conocimiento de sentido común* se refiere a un grupo específico, un *endogrupo*, Schütz lo llama *pensar habitual*, señalando precisamente *la manera ordinaria en que la realidad es interpretada*. Este *pensar habitual*, converge con conceptos originados en el trabajo de otros autores; tal es el caso de la, «concepción relativamente natural del mundo» (*relativ natürliche Weltanschauung*) de Max Scheler; o el «espíritu de la ciudad media» (*middletown-spirit*), de Robert S. Lynd.

De acuerdo con Schütz, el funcionamiento de este *pensar habitual* es pertinente, u operativo, solamente en caso de que continúen vigentes ciertos supuestos básicos:

“1) que la vida, especialmente la vida social, seguirá siendo la misma que hasta ahora; es decir que, volverán a presentarse los mismos problemas, que exigirán las mismas soluciones, y que, por lo tanto, nuestras experiencias anteriores bastarán para dominar las situaciones futuras; 2) que podemos confiar en el conocimiento recibido de nuestros padres, maestros, gobiernos, tradiciones, hábitos, etc., aunque no comprendamos su origen y su significado real; 3) que en el curso ordinario de las cosas basta, para dominar o controlar los sucesos que podemos encontrar en nuestro mundo de la vida, saber algo *acerca* de su tipo o estilo general; y 4) que ni los sistemas de recetas como esquemas de interpretación y expresión, ni los supuestos básicos subyacentes que acabamos de mencionar, son asunto privado nuestro, sino que son igualmente aceptados y aplicados por nuestros semejantes.”<sup>398</sup>

---

<sup>396</sup> Schütz, Alfred, *Estudios sobre teoría social*, Escritos II, Míguez Néstor (trad.), Brodersen Arvid (comp.), Amorrortu, Buenos Aires, 2003, P. 98. Las cursivas son nuestras.

<sup>397</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>398</sup> *Ibid.*, p. 99.

En términos generales, podría decirse que la *pauta cultural de la vida grupal*, y este *pensar habitual*, en tanto orientadores de la vida de los individuos, o pertinentes, mientras son eficaces en su propósito de guiar las acciones prácticas de los individuos en su vida diaria. En resumen, dirá Schütz: "... es función de la pauta cultural eliminar dificultosas indagaciones ofreciendo directivas ya listas para el uso, reemplazar por perogrulladas confortables una verdad difícil de lograr, *sustituir lo discutible por lo autoexplicativo*"<sup>399</sup>. Por lo tanto, aquella ha dejado de cumplir ésta su función principal, cuando uno o más de los cuatro supuestos básicos deja de ser verdadero, en este momento la *pauta cultural de la vida grupal* tendrá que ser modificada.

Puede decirse entonces, que los individuos interpretan el mundo valiéndose de un *acervo de conocimiento a mano* (*stock of knowledge at hand*), un conjunto de experiencias sedimentadas que rinden sus efectos en la orientación de la vida práctica. Este *acervo de conocimiento a mano*, se compone tanto de la experiencia individual como de la herencia recibida del grupo al que se pertenece, que constituye en realidad la mayor parte del conocimiento que los individuos poseen.

El *conocimiento de sentido común* se estructura a partir de la *tipificación*, esto es, con base en una estandarización que tiende a simplificar de la experiencia, si bien el proceso que se encuentra detrás de esta *tipificación* dista de la simplicidad. La *tipificación* funciona básicamente en virtud de lo que Husserl denomina *apresentación*. "Por *apresentación* entiende Husserl un proceso de analogía, pero este proceso en ningún sentido es una conclusión por analogía. Por él, una experiencia real se remite a otra experiencia que no se da ni se dará en la realidad. En otras palabras, lo presentado no alcanza una presencia real. Por ejemplo, al contemplar el anverso de un objeto, es presentado el reverso."<sup>400</sup> Esta especie de analogía que ocurre en la *apresentación*, se establece entre elementos que pertenecen a niveles distintos de la experiencia que de alguna forma podríamos entender también como una dimensión concreta y una abstracta.

De acuerdo con Schütz, a partir del *sí mismo* se construye *apresentativamente* al "otro", es decir, tomando como base la experiencia que se tiene de uno mismo, se presupone un funcionamiento análogo para el semejante, construyendo una *tipificación* que se pone a prueba en la interacción. De acuerdo con Schütz para Husserl, "...lo que se experimenta en la percepción real de un objeto es transferido *aperceptivamente* a cualquier otro objeto similar, que es percibido simplemente como del mismo tipo. La experiencia real confirmará o no mi anticipación de la conformidad típica con otros objetos."<sup>401</sup> Este procedimiento de la conciencia constituye el fundamento de la manera en que experimentamos la *realidad de la vida cotidiana*, a saber, reduciendo la multiplicidad de la experiencia a un número limitado de tipos, lo cual nos permite ubicarnos dentro del mundo atendiendo a sus exigencias prácticas, que es a fin de cuentas el motivo principal en torno al cual se articula el *mundo de la vida cotidiana* de los individuos que operan con base en el *conocimiento de sentido común*.

---

<sup>399</sup> Ídem. Las cursivas son nuestras.

<sup>400</sup> Schütz, Alfred, *El problema de la realidad social*, Míguez Néstor (trad.), Natanson Maurice. (comp.), Amorrortu, Buenos Aires, 1995. p. 131. Nota 6.

<sup>401</sup> Citado por A. Schütz en Óp. Cit., p., 39.

Puesto que la totalidad de la vida cotidiana es experimentada a partir de un tipo de conocimiento basado en el sentido común, que guiado por el *motivo pragmático* elimina las interrogantes que conciernen a la realidad del mundo; todos los objetos, tanto ideales como materiales, son experimentados atendiendo al esquema básico de la *tipificación*. Entre estos objetos está incluido el “otro”, que constituye un elemento innegable de mi experiencia del mundo, puesto que cada cosa me remite a su existencia. Una de las primeras experiencias que enfrenta el individuo dentro de la realidad cotidiana es que ésta se comparte con un sinnúmero de otros individuos, cada objeto de su experiencia trae consigo el recordatorio de que esta es una realidad intersubjetiva. El mundo sería inaccesible a nuestra comprensión, por más básica que ésta fuera, si dejamos de lado la existencia del otro, además de que resultaría imposible llevar a buen término cualquier acción si negamos, consciente o inconscientemente su presencia interminable.<sup>402</sup>

Uno de los aspectos más importantes de la sociología de Schütz es su tratamiento particular del problema de la intersubjetividad, el cual ilustra el funcionamiento del aparato conceptual desarrollado por el autor.

Hemos dicho que para Schütz, que en esto sigue a Husserl, la conciencia se distingue por su *intencionalidad*, es decir, por el hecho de que en todo momento se encuentra dirigida a un objeto, ya sea interno o externo. Uno de los primeros objetos a los que se enfrenta nuestra conciencia es la existencia del “otro”; el primer dato que recibe la conciencia del adulto alerta, aquél que es socialmente competente, dado que posee las facultades mentales necesarias para mantener una interacción; es que éste es un mundo compartido.

Tomando en cuenta que, dentro de la *tradición interpretativa*, la sociedad se define analíticamente ponderando los elementos individuales por sobre los factores estructurales; la relación con “el otro” se convierte en un problema teórico de primer nivel. Así, este modelo se plantea la tarea de explicar teóricamente la interacción individual, justificar la articulación de un mundo compartido, tomando en cuenta que la sociedad ha sido caracterizada sobre todo a partir de elementos subjetivos. Si pensamos figurativamente a la sociedad como una multitud de individuos aislados, como quizá la concibieran Bergson y toda la filosofía occidental previa, desde Platón; se trata del problema de proporcionar una explicación plausible de aquella como conjunto. Aparentemente la dificultad estaría cifrada en explicar cómo es que los procedimientos llevados a cabo por una conciencia individual derivan en la constitución de una realidad objetivo/intersubjetiva.

Schütz diría que la interacción es posible gracias a que los individuos poseen una estructuración orgánica y fisiológica análoga, además de que actúan dentro de un contexto social compartido, del

---

<sup>402</sup> Hemos dicho que el tema del “otro” ocupa en la obra de Cortázar un lugar preponderante, particularmente a partir de la publicación de *El perseguidor* en 1959, y del acercamiento a la Cuba revolucionaria en 1963. A partir de ambos eventos es posible hablar en Cortázar de una genuina preocupación por su semejante, tanto a nivel individual, si consideramos el certero retrato que hace de Johnny Carter, un homenaje póstumo a Charlie Parker el saxofonista de jazz, en *El perseguidor*; como a nivel social, pensando en su compromiso político. Esta preocupación refiere la inquietud por el problema de la comunicación intersubjetiva, tema que se ubica en la base sobre la que se construye la *Fenomenología de la vida cotidiana*.

cual tienen referentes comunes. Atendiendo a estos elementos, la posibilidad de la interacción está asegurada por la afinidad que existe entre la manera en que los individuos estructuran su mundo, lo cual hace posible el intercambio de perspectivas.

Así pues, Schütz explica la posibilidad de la comprensión intersubjetiva recurriendo a la idea de la competencia hermenéutica, es decir apelando a las facultades interpretativas de los individuos; “...se trasciende la esfera solitaria cuando los procesos percibidos por el sujeto se consideran como vivencias que pertenecen a la conciencia de otro que muestra la misma estructura que la propia.”<sup>403</sup> Esta tesis, denominada por Schütz *Tesis general de las perspectivas recíprocas*, se basa en la idea de que la conciencia del otro opera de una manera análoga a la nuestra; este funcionamiento común supone que yo y el otro somos capaces de interactuar. Si esto es así, podemos suponer que independientemente de las variaciones propias a su situación biográfica y a otros elementos contextuales, éste construye e interpreta el mundo de forma equivalente a la nuestra. De acuerdo con Schütz, “...para entender al otro, debemos apelar a toda nuestra experiencia pasada (organizada como patrimonio de conocimiento), acumulada como vivencias del mundo y de los demás.”<sup>404</sup>

Tal como Dilthey, Schütz considera que la interpretación es inherente a la vida social, esto es, que tiene un carácter ontológico, y no es una prerrogativa de los científicos sociales; es precisamente la capacidad de interpretar, común a todos los individuos, la que posibilita la intersubjetividad. “Para la fenomenología, es un conjunto de procesos intelectuales el que sienta la posibilidad de estructurar un mundo intersubjetivo, rebasando de esta manera la contingencia propia de cada situación biográfica.”<sup>405</sup> Estos procesos intelectuales se basan primordialmente en la idea de que los puntos de vista se pueden intercambiar y en razón de este intercambio surge una cierta empatía que posibilita la comunicación con el otro. En este proceso, las diferencias relativas a la situación biográfica de los individuos que entran en contacto no obstan para que la comunicación pueda llevarse a cabo *satisfactoriamente*, es decir, para que en la interacción sean posibles el intercambio informativo y la comprensión mutua.

De acuerdo con Schütz, el mecanismo descrito por la *Tesis general de las perspectivas recíprocas* resume el funcionamiento de la sociedad, toda vez que ilustra el sustento de la interacción social. Gracias a que los individuos poseen una adecuada *competencia hermenéutica*, llevan a cabo cotidianamente la construcción de una realidad común, un mundo del que todos participan. En este sentido, la vida cotidiana aparece como un espacio intersubjetivo que se construye a partir del entrecruzamiento de las interpretaciones individuales.

La posibilidad de interactuar con el otro surge de la autorreferencia a nuestra propia experiencia vital. Logramos comunicarnos con nuestros semejantes, en tanto ponemos en práctica un complejo proceso de comparación y proyección de nuestro *sistema de significatividades*, es decir, de aquello que para nosotros resulta relevante. Damos por hecho que lo que para nosotros es significativo, lo es también para el otro y actuamos en consecuencia. Atendiendo a esto, podríamos decir que el mundo de la vida, o mundo vital (*lebenswelt*), del que habla Schütz siguiendo a Husserl, se convierte en

---

<sup>403</sup> Olvera Serrano Margarita, Op. Cit., 89.

<sup>404</sup> Ídem.

<sup>405</sup> Ídem.

una red de interpretaciones en la que es inevitable, en primer lugar, referirse a las vivencias propias para entrar en contacto con el otro.

Esto, que para la fenomenología se presenta como un complejo problema teórico, tan difícil de ser descrito como de ser comprendido, carece de la menor dificultad para los individuos que viven inmersos en *el mundo de la vida*, donde el pensamiento es pre-teórico, dado que este proceso en tanto no es motivo de reflexión, se cumple automáticamente. Esto es, no necesitamos conocer la *Tesis general de las perspectivas recíprocas*, ni ningún otro modelo teórico que explique la interacción entre los individuos para ser capaces de interactuar con nuestros semejantes; incluso pensar en términos teóricos, enfocarnos conscientemente en la interacción al momento de interactuar, no haría sino entorpecer el necesario desarrollo espontáneo de nuestro contacto con el otro.

Cuando nos insertamos de lleno en el *mundo de la vida*, despojados de cualquier actitud reflexiva, el mundo se presenta como a-problemático —en su dimensión teórica—, puesto que se lo da por sentado. Digamos que se deja de pensar en él como no sea para resolver los problemas prácticos a los que todos estamos sujetos, como lo es la satisfacción de las necesidades básicas. Esto quiere decir que la indagación y la explicación teórica de los mecanismos sobre los que se construye la vida social, no es un asunto de carácter vital para la mayoría de los individuos que conducen su vida basándose en el *conocimiento de sentido común*. Por supuesto, independientemente de la comprensión que los individuos tengan de la realidad, tienen que resolver, sin posibilidad de aplazamiento, la problemática fundamental del sustento, y demás imperativos planteados por la vida concreta. La dinámica de la vida cotidiana exige que los individuos no se preocupen por ella más allá del sentido descrito, es decir en un nivel pragmático; cualquier interrogación que fuera más allá del desempeño de las actividades habituales de cada uno, cualquier ensayo de cuestionamiento de la realidad, o cualquier indagación de sus fundamentos, se convierte en un lastre que puede entorpecer el desarrollo de la vida social.

Podríamos decir que la *tipificación* constituye un medio simplificador, basado en la necesaria reducción de la multiplicidad de características del objeto a un número mínimo que permita su encuadre dentro de una categoría, donde pierde su particularidad para convertirse en representante del tipo. En este sentido, el anonimato es un requisito y un resultado de la *tipificación* de la realidad, de manera tal que cuanto más haya avanzado este proceso tanto más existe, en el contexto de que se trate, un grado mayor de anonimato.

En términos sociales, el éxito de la *tipificación* y el anonimato que trae aparejado, son directamente proporcionales al grado de institucionalización de la sociedad. Por ejemplo, cuanto más institucionalizado se encuentra un rol social, tanto más exhaustivamente está definido el papel que debe desempeñar en la sociedad, y tanto más anónimos son los individuos que lo desempeñan. En este sentido cabe señalar que, si bien Schütz no lo apunta explícitamente, el anonimato nos permite reflexionar sobre las consecuencias negativas de la *tipificación*. En Cortázar, esta reflexión se hace explícita a través de la crítica del automatismo inscrito en la repetición irreflexiva de las conductas sociales; en un comportamiento que es equiparable a *calzar en un molde*, diría el autor.

Dentro del complejo de la sociedad, cada vez más intrincada en razón de una creciente especialización de funciones, la *tipificación* parece un requisito indispensable de la vida social que por tanto impacta en la interacción. Es difícil pensar en una pauta distinta de comportamiento, parece imposible que a cada momento el individuo reconstruya el largo e inaccesible proceso por medio del cual le ha sido asignada la ejecución de una actividad “X”, observando una reglamentación “Y”, para obtener un objetivo “Z”; es necesario que éste asuma un rol estandarizado y actúe de acuerdo con el proceder tipificado que se espera de él. De la aceptación generalizada de las normas que rigen la manera en que la sociedad funciona, de que cada *uno calce en el molde*, se deriva un equilibrio constante y frágil que rara vez se rompe. Existe una sutil red de confianzas mutuas; se espera que cada uno hará, si bien con algún grado de variación, lo que le corresponde, comportándose a-la-altura-de-las-circunstancias.

Cabe decir que a pesar de la complejidad que le subyace, esta precaria armonía opera más o menos eficazmente, de no ser así, la sociedad se desmoronaría minuciosa, certera, e imperceptiblemente. Lo que está en juego no es poco, se trata de la supervivencia de un orden social sustentado en la ejecución cotidiana de acciones mínimas y aparentemente insignificantes. La manera en que los individuos actúan en la vida cotidiana, refiere la internalización de un orden que ignoran, y al que mantienen con vida sin darse cuenta. Por eso en Cortázar el cuestionamiento de los hábitos significa una crítica fundamental al orden social, y se entiende como el paso previo de cualquier cambio que se proponga un alcance mayor. El *pensar habitual*, derivado de la *pauta cultural de la vida grupal*, de la que habla Schütz, nos mantiene en la seguridad de una realidad *autoexplicativa*. Si nos mantenemos dentro de ella nos aseguramos de alguna forma frente al derrumbe de nuestras certezas, permanecemos integrados y a resguardo; pero por otro lado, significa también un obstáculo con el que nos topamos cuando pretendemos pensar en la posibilidad de construir una realidad distinta. Por eso dice Andrés en *Libro de Manuel*: “Cómo demonios sacarla y sacarme de las casillas, de los ritmos castradores del pan nuestro de cada día...”<sup>406</sup>

El cuestionamiento de la realidad del mundo, es decir la suspensión metodológica de juicios respecto de él, no tiene cabida dentro del *conocimiento de sentido común* que direcciona la vida cotidiana. Aquí nos referimos, por supuesto, a la comprensión teórica de la forma en que se desarrolla la vida cotidiana de los individuos, no a las múltiples problemáticas particulares que dentro de ella debemos enfrentar diariamente, sin importar si comprendemos o no el mecanismo en que se basa la construcción social de la realidad.

---

<sup>406</sup> Cortázar, Julio, *Libro de Manuel*, Ed. Punto de Lectura, España 2004, pp. 302.

### 3.2.2 Continuidad de los parques; fenomenología-literatura-vida cotidiana.

En nuestra opinión este es quizá uno de los mejores cuentos de Cortázar, fantástico tanto por lo que ocurre en el relato como por la manera en que es contado; forma y contenido, que al final, como ha intentado mostrar el autor, es casi una misma cosa. *Continuidad de los parques* fue publicado en 1956 en el volumen *Final de juego*.

El relato comprende poco menos de dos cuartillas; en tan pocas líneas, Cortázar cuenta la historia de una larga infidelidad y el plan que urden y ejecutan minuciosamente los amantes para deshacerse de quien les estorba la felicidad. Este es, al mismo tiempo, el argumento de una novela que, en su finca de las afueras, está a punto de terminar un hombre sentado en su sillón de terciopelo verde, donde todo avanza hacia la consumación del asesinato. Sutilmente Cortázar hace lo necesario en términos narrativos para lograr un final contundente: ocurre en el relato que la historia de la novela se convierte imperceptiblemente en la historia que estamos leyendo nosotros, de manera tal que en algún momento nos encontramos esperando, al igual que el hombre sentado en el sillón, el asesinato que liberará a los amantes. En las dos últimas líneas del cuento advertimos que el hombre sentado en el sillón de terciopelo verde es el mismo que será asesinado, y que por tanto el personaje ha estado leyendo la historia de su asesinato.

En este momento podremos tal vez experimentar una sensación que nos sobrepasa. Narrativamente el autor abre un boquete que comunica los *ámbitos finitos de sentido* de la ficción y la realidad, relativizando una separación que dábamos por sentada. Por este hueco se han colado los amantes de la historia para asesinar al lector de la novela, o es quizá éste quien ha entrado en la ficción para morir dentro de ella.

Conviene hacer notar que en Cortázar, regularmente es una cosa *lo que ocurre* en el relato, es decir, el argumento; y otra muy distinta, lo que pasa alrededor, debajo o por fuera de él y que no es explícito. Esta diferencia es precisamente la que da su riqueza a la historia. A partir de nuestra interpretación del cuento, podemos decir que en torno a él suceden varias cosas. Nos interesa sobre todo resaltar el contacto que surge entre lo que, siguiendo a Alfred Schütz, podríamos denominar el *ámbito finito de sentido de la vida cotidiana*, donde un hombre lee con interés desprevenido los últimos capítulos de una novela; y ese otro *ámbito finito de sentido*, el de la *ficción*, en el que ocurre la historia de los amantes que han planeado asesinar al marido, y que progresivamente va ganando relevancia dentro del relato. El momento límite, cuando la frontera se traspasa, se ignora, o simplemente se diluye narrativamente, el hombre que lee la novela descubre que está a punto de ser asesinado por quien a esas alturas ya debe estar detrás de él con el puñal en la mano.

Así, podríamos comenzar a entender el título del relato, que de entrada no dice mucho y por tanto deja un amplio espacio abierto a la interpretación. Cuando el hombre llega a la finca, volviendo al libro después de algún tiempo, “...en la tranquilidad del estudio que miraba hacia el parque de los robles”<sup>407</sup>, sentado en el terciopelo verde de su sillón favorito, se dispone a leer los últimos

---

<sup>407</sup> Cortázar, Julio, *Casa tomada y otros cuentos*, Ed. Alfaguara, México 2006, p. 31.

capítulos de una novela que adivinamos ha venido leyendo desde hace algún tiempo, “...de espaldas a la puerta que lo hubiera molestado como una irritante posibilidad de *intrusiones*...”<sup>408</sup> Sin sospechar que en el momento de recomenzar la lectura se iniciaría la más determinante, la más definitiva de las intrusiones que alguien puede esperar, y menos aún que era él quien echaba a andar, a través de la lectura, la maquinaria por la que se operaba ese contacto.

El parque que el hombre puede observar desde la seguridad del estudio, desde la comodidad del sillón, ese parque del que lo separa sólo un ventanal es, lo descubrimos algún tiempo después, el mismo parque donde se despiden ella y el amante antes de que éste entre a la casa para concretar el plan. Es decir, el parque de la realidad cotidiana del lector, se extiende, *continúa*, del lado de la ficción, o viceversa. Las indicaciones que ella le hubo dado al amante fueron precisas: “...primero una sala azul, después una galería, una escalera alfombrada. En lo alto, dos puertas. Nadie en la primera habitación, nadie en la segunda. La puerta del salón, y entonces el puñal en la mano, la luz de los ventanales, el alto respaldo de un sillón de terciopelo verde, la cabeza del hombre en el sillón leyendo una novela.”<sup>409</sup> Éste es el final del relato, pero no de lo que ocurre en torno a él, por lo menos eso es lo que a nuestro parecer intenta el autor, al insinuar que hay una filtración entre uno y otro *ámbito finito de sentido*, lo cual impide ya pensar que el relato termina donde el punto final.

Puede ser también, por supuesto, que de manera inversa el parque que continúa sea el parque del relato, el parque que nace *allá* en el terreno de la ficción y llega *hasta acá*, hasta la finca “real” del hombre que lee la novela; esa simetría oscura y sugerente postulada en tantos relatos cortazarianos, o como en *Rayuela*, donde hay un *lado de allá*, un *lado de acá*, y también *otros lados*. La idea es que existen localizaciones distintas. Aquello que Schütz llama *ámbitos finitos de sentido* y que considera esencialmente excluyentes, en Cortázar se confunden, puesto que confía en la posibilidad abierta o potencial de un contacto; que el arte pueda enriquecer la vida, o al menos afectarla.

Este relato nos parece un buen ejemplo de la manera en que Cortázar concibe la realidad cotidiana: al alcance de la mano, como la caja de cigarros, cercana como el parque donde jugamos, confortable como el sillón desde el que miramos la televisión; una realidad que está ahí, en la que estamos, familiar y al mismo tiempo tan ajena a condición de que se la interroge un poco. Excepcional en su constitución y en su presencia, insólita en su funcionamiento. Extraordinario el complejo andar aceitado de sus múltiples ruedas dentadas que precede al gesto mínimo, o a la inmovilidad. Es precisamente cuando parece que no ocurre nada, cuando todo se mantiene, que este mecanismo realiza quizá la más difícil de sus funciones, conservar a toda costa la forma de la realidad, sin que se note siquiera el enorme esfuerzo compartido que ello implica.

\*

Siguiendo a William James, Schütz define la realidad abstractamente como: “...*todo lo que excita y estimula nuestro interés*”<sup>410</sup>, es decir, todo aquello que entra en relación con nuestra vida emocional

---

<sup>408</sup> Ídem. Las cursivas son nuestras.

<sup>409</sup> *Ibíd.*, p., 33.

<sup>410</sup> Schütz, Alfred, *El problema de la realidad social*, Míguez Néstor (trad.), Natanson Maurice. (comp.), Amorrortu, Buenos Aires, 1995., p. 197.

y actual. En este sentido puede decirse que el origen de “la realidad” es subjetivo; aquello con lo que la conciencia intencional de los individuos entra en contacto, es considerado por ellos como “real”. Así pues, nos enfrentamos a una multiplicidad de realidades accesibles a la experiencia, entre las que se encuentran: *la realidad de la ciencia, la realidad del arte, la realidad del sueño*, y por supuesto, *la realidad de la vida cotidiana*, que constituye para los individuos *la realidad por excelencia*, o *la realidad eminente* (paramount reality).

Cada una de las realidades posibles posee rasgos que la definen, distinguiéndola de las demás. De entre tales rasgos resalta el *estilo cognoscitivo particular*, es decir, la forma en que se organiza y funciona el conocimiento al interior de cada una ellas. El *estilo cognoscitivo* de la *realidad de la vida cotidiana* está determinado por la *actitud natural*, esto es, por el *conocimiento de sentido común*. Hemos dicho que, de acuerdo con Schütz, la *realidad de la vida cotidiana* se caracteriza porque: a) se trata de un mundo *intersubjetivo*, esto es, un mundo que el individuo comparte con otros individuos; b) tiene un carácter *incuestionable*, es decir, se la acepta irrestrictamente como verdadera mientras no sea necesario realizar algún ajuste; c) se construye con base en una *motivación pragmática*, la preocupación primordial de los individuos es influir en ella, y d) se trata de una realidad *cargada de sentido*, que debe ser interpretada por los individuos.

El hecho de que la *realidad de la vida cotidiana* devenga para los individuos *la realidad eminente*, quiere decir que éstos la distinguen por sobre todas las demás realidades accesibles a su experiencia. La *realidad eminente* adquiere este grado de distinción en virtud de que: a) el individuo está siempre instalado dentro de ella, dado que su cuerpo permanece aunque su conciencia se enfoque en otra realidad; b) porque le impone al individuo limitaciones materiales a partir de la existencia de los objetos que la componen; c) porque en razón de que nos insertamos en ella a través de nuestras actividades corporales es posible transformarla y d) porque es en esta realidad y sólo en ésta, de acuerdo con Schütz, donde podemos comunicarnos con nuestros semejantes y establecer un *ambiente comprensivo común*.<sup>411</sup> Estas características dan cuenta de la quizá ineludible coerción a la que están sometidos los individuos, en tanto permanecen dentro de los límites de la *realidad de la vida cotidiana*, y al mismo tiempo refieren el carácter peculiar y distintivo de su comportamiento, respecto de otros *ámbitos finitos de sentido*.

Schütz entiende por comportamiento *todo tipo de experiencias espontáneas subjetivamente provistas de sentido*, no importa si éstas pertenecen a la vida interior del individuo o tienen lugar en la realidad exterior.

La diferenciación que hace el autor entre los distintos tipos de realidades con las que entra en contacto el individuo (*la vida del sueño, la emoción estética, la experiencia religiosa, la vida del mundo de la vida cotidiana, etc.*) tiene, como hemos dicho, su punto de partida en la teoría bergsoniana de la conciencia. Para Bergson, a partir de una cierta atención a la vida (*attention à la vie*), principio regulador de la vida consciente, la conciencia presenta un nivel de *intensidad* que se diferencia de acuerdo con el tipo de realidad experimentada por el individuo. A este respecto,

---

<sup>411</sup> *Ibíd.*, p., 304.

Schütz dirá que el grado mayor de *intensidad de la conciencia* ocurre en la *realidad de la vida cotidiana*, en ésta la *tensión específica* llega a su punto más alto, de acuerdo con un nivel mayor de *attention à la vie*; “La *attention a la vie* (...) define el ámbito de nuestro mundo que es importante para nosotros; articula nuestra corriente de pensamiento en flujo continuo; determina el alcance y la función de nuestra memoria; nos hace vivir (...) nuestras experiencias presentes, dirigidas hacia sus objetos, o volvemos en una actitud reflexiva hacia nuestras experiencias pasadas, en busca de significado.”<sup>412</sup>

De esta manera, los conceptos de *tensión específica de la conciencia*, y de *attention à la vie*, pretenden servir en el análisis como medio de evaluación del grado de cercanía o alejamiento que experimenta el individuo respecto de la *realidad de la vida cotidiana*. Si en ésta tanto la *tensión específica de la conciencia* como la *attention à la vie* presentan sus niveles más altos, en el extremo contrario, es decir, en la realidad del sueño o en la emoción estética, reportan niveles comparativamente más bajos.

De acuerdo con el carácter *habitualmente* incuestionable de la *realidad de la vida cotidiana*, podemos decir que en ella la *irreflexividad* se convierte en una propiedad consustancial, lo cual se relaciona de cerca con el hecho de que una de sus características fundamentales es la motivación pragmática con base en la cual se estructura. La intensidad primordial de los individuos dentro de la *realidad de la vida cotidiana* es la ejecución de acciones tendientes a conseguir ciertos fines inmediatos, y este interés práctico desplaza la reflexión. Atendiendo a la teoría bergsoniana, puede decirse que dentro de la *realidad de la vida cotidiana* acción y reflexión son movimientos excluyentes de la conciencia, dado que su realización simultánea no es posible. Es necesario que la acción se suspenda, esto es, que la conciencia se aparte del objeto y que en su lugar considere la manera en que se lo experimenta, para que la acción pueda someterse a la reflexión. La intencionalidad de la conciencia no puede disociarse para considerar simultáneamente un objeto desde dos posturas distintas, esto querría decir que es prácticamente imposible reflexionar sobre el presente inmediato.

La *irreflexividad* esencial atribuida a la *realidad de la vida cotidiana*, se vincula también con el hecho de que los individuos nacen en un mundo pre-construido. Es decir, en tanto se trata de una realidad que trasciende al individuo, temporal y espacialmente, la opción inmediata es la adaptación —como cuando se llega tarde a una función de teatro, diría Cortázar—, la inserción automática en un orden en el que ya se han dictado las reglas y asignado las posiciones que cada uno habrá de jugar. El individuo se enfrenta a un mundo complejamente organizado a partir de procesos que no está en posibilidad de reconstruir y que no puede cuestionar fácil ni impunemente; hereda un acervo de conocimiento que le sirve como medio de orientación, si lo niega se encontrará perdido y estará condenándose a sí mismo al destierro.

Por supuesto que la *irreflexividad* con que la *realidad de la vida cotidiana* es experimentada por los individuos, no implica que éstos carezcan de raciocinio. En su cotidianidad, los individuos

---

<sup>412</sup> *Ibíd.*, p., 201.

enfrentan todo el tiempo, con éxito variable, situaciones que requieren algún grado de reflexión. Frecuentemente, cuando el asunto reviste una importancia especial, es necesario que se tomen un tiempo para evaluar los beneficios o los inconvenientes que podrían estar implicados en la elección de una u otra alternativa. El asunto es que esta reflexión permanece en los límites de la *realidad de la vida cotidiana*, o lo que es lo mismo, el grado de reflexión del que son capaces los individuos, guiados por el *conocimiento de sentido común*, dentro del *mundo de la vida cotidiana*, ordinariamente se restringe a procurar el mejor funcionamiento del orden de cosas en el cual viven; a obtener un beneficio a corto, mediano o largo plazo, pero siempre dentro de un ámbito limitado por un rango de posibilidades a las que pueden acceder.

La *irreflexividad* de la que hablamos se refiere a la falta de indagación respecto de *los fundamentos* que dan forma a la cotidianidad, en virtud de lo cual es muy improbable que los individuos conciban interrogantes, por ejemplo, sobre la manera en que la realidad adquiere precisamente el estatus de “real”, o respecto del mecanismo que se encuentra detrás de sus interacciones, o más aún, sobre si la configuración que presenta la realidad es necesaria. La capacidad de poner en duda la *realidad del mundo de la vida cotidiana*, se obstruye cuando los individuos se instalan de lleno en él. La conciencia, intencionalmente orientada hacia esta realidad, impide ese proceso de relativización, de ruptura, que suponemos posible en el mundo de la ciencia o del arte; en la *Fenomenología de la vida cotidiana* o en la literatura.

La experiencia de los individuos dentro de la *realidad de la vida cotidiana*, requiere la implementación de ciertos mecanismos de orientación tempo-espacial, articulados a partir de un *Aquí* y un *Ahora* específicos, esto es, desde la posición que aquellos ocupan en el mundo. En razón de ello se construye un *sistema de coordenadas*.

“El lugar que ocupa mi cuerpo dentro del mundo, mi Aquí actual, es el punto de partida desde el cual me oriento en el espacio. Es por así decir, el origen de mi sistema de coordenadas. Agrupo los elementos de mi medio con respecto a mi cuerpo, según las categorías de derecha e izquierda, delante y detrás, arriba y abajo, cerca y lejos, etc. Y de manera similar, mi Ahora actual es el origen de todas las perspectivas temporales por las cuales organizo los sucesos del mundo, tales como las categorías de anterior y posterior, pasado y futuro, simultaneidad y sucesión etc.”<sup>413</sup>

Así pues, atendiendo a la ubicación particular del individuo, se produce dentro de la *realidad de la vida cotidiana* un espacio susceptible de ser modificado. El *mundo del ejecutar*, estructurado de acuerdo con diversos *estratos de realidad*, establece un *mundo al alcance de los individuos*, experimentado por éstos como el núcleo de su realidad. En este sentido, la *motivación pragmática*, enfocada sobre el *mundo al alcance de los individuos*, define una cierta área manipulatoria, en la que se incluye tanto aquello que se encuentra al alcance inmediato, como aquello que es potencialmente accesible.

Considerando la argumentación del autor, respecto de la forma en que los individuos definen la situación con base en un *Aquí* y en un *Ahora* particulares, valdría decir que cualquier movimiento,

---

<sup>413</sup> *Ibíd.*, p., 209.

en el sentido que sea, provocaría la alteración de las coordenadas de origen, y tendría como consecuencia la modificación del *mundo a su alcance*; en razón de lo cual puede asumirse que éste es siempre modificable, en tanto corresponde a una ubicación espacio-temporal específica.

A partir de la forma en que se constituyen las distintas realidades susceptibles de experimentación: la de la *vida cotidiana*, la de la *fantasía*, la de la *ciencia*, la del *sueño* etc.; con base en una *tensión específica de la conciencia*, directamente relacionada con un nivel de *attention à la vie*, expresadas ambas en la práctica de un *estilo cognoscitivo particular*; Schütz ha elaborado el concepto de *ámbitos finitos de sentido*, asumiendo que éstos surgen como consecuencia de la dirección en la que se enfoca la conciencia individual y que por ende, se transforman si ésta se modifica, es decir, si se dirige hacia un objeto distinto.<sup>414</sup>

Valdría decir que los *ámbitos finitos de sentido*, no tienen un carácter objetivo, no son por sí mismos; es la *conciencia intencional* de los individuos la que se encarga de constituirlos y dotarlos de realidad. Esta puntualización es muy importante, puesto que centra la articulación de la realidad en la experiencia del sujeto, no ya en la estructura ontológica de los objetos; es el sentido de la experiencia del sujeto lo que define la realidad y no, como plantea el positivismo, la realidad lo que define la experiencia del sujeto.

De acuerdo con Schütz, lo que marca el paso de un *ámbito finito de sentido* a otro es *el acento de realidad*, entendido como la determinación individual, establecida con base en un sistema de significatividades, de ubicarse en y seguir las reglas de uno u otro *ámbito finito de sentido*. Esta decisión circunscribe las posibilidades de la experiencia individual, en tanto reduce el margen de acción de los individuos a lo que el marco del *ámbito finito de sentido* permite.

Un *ámbito finito de sentido* presenta un orden interno que considerado externamente no parece coherente, el contraste entre los *ámbitos finitos de sentido* del *sueño* y de la *vida cotidiana*, es quizá el ejemplo más claro; la lógica que opera en uno no funciona para orientarse en el otro. Schütz diría que básicamente carece de congruencia tratar de conducirnos en la *realidad eminente*, la *realidad de la vida cotidiana*, de acuerdo con la lógica de la fantasía o el juego, por ejemplo. En este sentido señala: "...al estilo cognoscitivo peculiar de cada uno de estos diferentes ámbitos de sentido corresponde una tensión específica de la conciencia y, por consiguiente, una epojé específica, una forma predominante de espontaneidad, una forma específica de experiencia del sí-mismo, una

---

<sup>414</sup> Atendiendo a ello, nos parece que la literatura eventualmente puede sugerir una modificación, mínima acaso, en el sistema de coordenadas sobre el que se sustenta la vida cotidiana de los individuos, puesto que la insinuación de otras realidades implica, en alguna medida, la modificación de los objetos a los que puede dirigirse la conciencia. Tal vez, la fantasía como apertura de posibilidades, provoque un cambio en la percepción individual respecto de la cotidianidad. Sin ir más allá, por el momento, quisiéramos solamente dejar abierta la discusión respecto de las probables repercusiones que tendría la inclusión de la perspectiva estética dentro de la cotidianidad. Este es, a fin de cuentas, uno de los objetivos presentes, en torno a la posible imbricación de los *ámbitos finitos de sentido*.

forma específica de socialidad y una perspectiva temporal específica.”<sup>415</sup> En estos términos, para el autor cada *ámbito finito de sentido* constituye un universo significativo cerrado.

De esta manera, la incapacidad de un individuo para insertarse en un *ámbito finito de sentido* de acuerdo con sus reglas de operación, o bien la intención explícita de ir a contracorriente de esas reglas, deriva en el surgimiento de una contradicción lógica, lo que en términos del sentido común se entiende como un “absurdo”. Esto ocurre usualmente en la obra cortazariana, cuando dentro de la *realidad de la vida cotidiana*, se insertan elementos propios del *ámbito finito de sentido* de la fantasía; el funcionamiento básico del *realismo fantástico*. Es precisamente este el contraste que observamos en *Continuidad de los parques*. Para Cortázar esta inclusión tiene una finalidad polémica; si la *realidad eminente*, la *realidad de la vida cotidiana*, se define a partir de un tipo particular de experiencia, reglamentada de acuerdo con una lógica que al parecer es más cerrada que abierta, y si el autor ve en esa realidad un exceso de determinación del individuo por la estructura; entonces la inclusión de la fantasía implica una crítica a la lógica de la realidad y a una forma experiencial de la *realidad de la vida cotidiana*.

Por lo pronto, diremos que a partir del diálogo propuesto con la obra cortazariana, la separación de los *ámbitos finitos de sentido* establecida por Schütz, es pensada como sólo parcialmente cierta. Su consideración dentro de lo que podríamos llamar la lógica de la literatura, abre una veta de análisis de la que careceríamos si nos limitamos sólo a lo que dice Schütz, perdiendo el comentario crítico de aquella. En este sentido, planteamos que el concepto de *realidades múltiples*, o *ámbitos finitos de sentido* dentro de la *Fenomenología de la vida cotidiana*, podría constituir otro punto de diálogo con la obra literaria de Julio Cortázar; si bien la posición que creemos leer en sus novelas y cuentos es más bien contraria a la de Schütz. Si éste plantea la relativa separación e independencia de los *ámbitos finitos de sentido*, puede decirse que Cortázar cifra la apuesta toda de su literatura en la sospecha de que aquellos efectivamente pueden comunicarse. O que el sujeto puede llevar a cabo, premeditadamente, un cierto tipo de comunicación orientada a la crítica de la sobre determinación del ámbito de la vida cotidiana.

El vínculo que pretendemos esbozar tiene dos aspectos. En primer lugar, en el nivel literario, a partir de que en la narrativa cortazariana es común la inclusión de elementos fantásticos dentro de la *realidad de la vida cotidiana*, podemos decir que el *realismo fantástico* es precisamente el método por el cual uno y otro *ámbito finito de sentido* llegan a con-fundirse en los relatos. Lo cual en nuestra opinión, además de tener una vertiente crítica, funciona como un medio de observación de la realidad de la vida cotidiana análogo al *tipo ideal* weberiano, a los *experimentos de ruptura* de Garfinkel y a los estudios de Goffman y Becker donde la focalización en “lo anormal” en aquello que transgrede el discurso habitual de la realidad, es útil a la descripción del funcionamiento de “la normalidad”.

---

<sup>415</sup> Schütz, Alfred, *El problema de la realidad social*, p 217. Hemos referido detalladamente en el capítulo anterior a qué se refiere Schütz cuando habla de epojé.

Por otro lado, creemos que la intención cortazariana de sacar a la literatura de sí misma, provocando en el lector la reflexión respecto de su realidad, tiene un propósito análogo al anterior; procurar que la literatura, perteneciente al *ámbito finito de sentido* del arte, contagie al *ámbito finito de sentido* de la *realidad de la vida cotidiana*. Nos parece que en esto estriba el peculiar compromiso que, en una *visión ampliada de la política*, Cortázar asume desde su literatura.

En otro ejemplo literario, Miguel de Cervantes, en su *Don Quijote de la Mancha*, refleja a través de las aventuras de Alonso Quijano, el problema del contacto entre los diversos *ámbitos finitos de sentido*. Desde la *Fenomenología de la vida cotidiana* Schütz ha realizado un ilustrativo análisis de la obra, de acuerdo con el autor "...la novela de Cervantes aborda sistemáticamente el problema mismo de las realidades múltiples (...) las diversas etapas de las aventuras de Don Quijote son variaciones, cuidadosamente elaboradas, del tema principal, a saber, de qué modo experimentamos la realidad."<sup>416</sup> Schütz dirá que el *subuniverso*, o *ámbito finito de sentido*, en el que se ubica *Don Quijote*, el mundo de la caballería, se estructura a partir de "...modificaciones peculiares de las categorías básicas del pensamiento: espacio, tiempo y causalidad."<sup>417</sup> Así pues, su locura es en términos de la *Fenomenología de la vida cotidiana*, la operación de un esquema de interpretación particular acorde con el *ámbito finito de sentido* experimentado por el personaje. A pesar de los mecanismos que se emplean para tratar de ligar uno y otro *ámbito finito de sentido*, al final, la *realidad de la vida cotidiana*, el *mundo del ejecutar* de todos los personajes que rodean a *Don Quijote* —en el que *Sancho Panza* se instala como el paradigma del sentido común—, permanece esencial y determinantemente separado del *subuniverso* en el que vive *Don Quijote*.

Para *don Quijote*, el *ámbito finito de sentido* en el que se ubica tiene indiscutiblemente el carácter de verdad, muestra de ello es este dialogo que entre el caballero y su escudero se establece en torno a *Dulcinea del Toboso*, a quien *Sancho* sabía ya Aldonza Lorenzo, hija de un campesino:

“¿Piensas tú Sancho, que las Amarilis, las Filis, las Silvias (...) y otras tales de que los libros (...) están llenos, fueron verdaderamente damas de carne y hueso, y de aquellos que las celebran y celebraron? No, por cierto, sino que los más se las fingen, por dar sujeto a sus versos (...) y así, bástame a mí pensar y creer que la buena Aldonza Lorenzo es hermosa y honesta (...) y yo me hago cuenta de que es la más alta princesa del mundo.”<sup>418</sup>

*Yo imagino que todo lo que digo es así, sin que sobre ni falte nada*<sup>419</sup>, dice *Don Quijote*, dando cuenta precisamente de lo que Schütz llama el *acento de realidad*, por cuya mediación el *ámbito finito de sentido* en que lo deposita el individuo, adquiere para éste el carácter de real.

Es significativo el señalamiento de Schütz respecto de que los diferentes *ámbitos finitos de sentido* se constituyen siempre en relación con el *mundo del ejecutar* cotidiano, al que toman como base, del que extraen una materia prima que será moldeada en los contenidos particulares de cada uno de

---

<sup>416</sup> Schütz, Alfred, *Don Quijote y el problema de la realidad*, en “Estudios sobre teoría social, Escritos II”, Míguez Néstor (trad.), Brodersen Arvid (comp.), Amorrortu, Buenos Aires, 2003, p., 134.

<sup>417</sup> *Ibid.*, p., 136.

<sup>418</sup> *Ibid.*, p., 142

<sup>419</sup> *Ídem*.

aquellos. “El mundo del ejecutar cotidiano es el arquetipo de nuestra experiencia de la realidad, y todos los demás ámbitos de sentido pueden ser considerados como sus modificaciones.”<sup>420</sup> Lo cual querría decir que los hombres no pueden fantasear, soñar, o crear arte sino por referencia directa o indirecta, velada o explícita, a la *realidad de la vida cotidiana*.

Si bien los *ámbitos finitos de sentido* se diferencian de la *realidad de la vida cotidiana*, del *mundo del ejecutar*, en tanto poseen estilos cognoscitivos característicos, y *tensiones específicas de la conciencia* distintas; hay un punto que los hace converger, tal es la lógica subyacente y común a todos ellos, derivada de la *realidad de la vida cotidiana*; la estructura lógica de la coherencia o, en los términos de Husserl, *las predicaciones de existencia y no-existencia*. Ejemplo paradigmático es el *ámbito finito de sentido* del sueño, en el que el soñante se inserta en un universo donde lo soñado refiere de manera directa o indirecta el *mundo del ejecutar* de la *realidad de la vida cotidiana*, y donde además existen las categorías de tiempo y espacio, si bien su funcionamiento es distinto al que se presenta en la *realidad de la vida cotidiana*. De forma análoga ocurre con los *ámbitos finitos de sentido* de la fantasía, el arte, y por supuesto, la ciencia.

Así, la materia prima y la lógica del funcionamiento de la vida cotidiana constituyen un punto de enlace entre los diversos *ámbitos finitos de sentido*; por más alejados que parezcan de la *realidad de la vida cotidiana*, tienen en su fundamento, una atadura que los liga a ella ineludiblemente. Respecto del problema de la comunicabilidad de sus contenidos, un asunto que aquí nos atañe muy de cerca, considera el autor que ésta es posible gracias a que, tal como se ha definido, éstos se constituyen a partir del funcionamiento de una misma conciencia intencional, que asigna el *acento de realidad* a uno u otro ámbito, tomando como base la *realidad de la vida cotidiana*; “Los ámbitos finitos de sentido no son estados separados de la vida mental (...) Son solamente nombres para diferentes tensiones de una y la misma conciencia, y se trata de la misma vida, la vida mundana, indivisa del nacimiento a la muerte, a la que se atiende en diferentes modificaciones.”<sup>421</sup>

La transición de un *ámbito finito de sentido* a otro es un evento que tiene lugar, de acuerdo con Schütz, en virtud de una *conmoción* ocurrida en primer término a nivel de la conciencia de los individuos, a causa del cambio de grado en la *tensión específica de la conciencia*. El ejemplo más cercano es el acto de despertar. Cuando el individuo abandona el mundo del sueño, su conciencia se modifica en el paso al *mundo del ejecutar* de la vida cotidiana, la *conmoción* sufrida se refleja en la dificultad experimentada para referir el contenido de los sueños, se necesita dice Schütz, de la *traducción de la experiencia*. Es casi obvio que en esta *traducción* se pierde alguna parte, quizá la mayor, del contenido de lo soñado, a pesar de lo cual la transmisión de la experiencia es posible aunque con no poco esfuerzo, y quizá con resultados fragmentarios.

Las observaciones de Freud respecto de los sueños, ilustran parcialmente la relación que existe entre los *ámbitos finitos de sentido*. Mientras el individuo se encuentra dentro del *ámbito finito de sentido* del sueño y le asigna a éste el *acento de realidad*, el contenido del sueño deviene a tal grado

---

<sup>420</sup> Schütz, Alfred, *El problema de la realidad social*, p. 217.

<sup>421</sup> *Ibid.*, p., 237.

“real” para el soñante, que al momento de despertar experimenta la *connoción* propia del paso de un *ámbito finito de sentido* a otro. Ciertamente esta *connoción* va menguando conforme el individuo consigue adaptarse. Si bien el contenido de los *ámbitos finitos de sentido* distintos de la *realidad de la vida cotidiana* se constituye tomándola como modelo, también es cierto que cada uno de ellos tiene, como se ha dicho, ciertas particularidades que los distinguen de aquella. La dificultad regularmente experimentada para relatar satisfactoriamente el contenido del sueño —queda siempre la inquietud de que algo se ha olvidado—, da cuenta por un lado de lo singular de la experiencia, y refiere también la necesidad de su *traducción*. La labor del psicoanalista se justifica, en parte, por la necesidad de traducir ese mensaje cifrado que no es inmediatamente accesible a la comprensión.

“Como todo el mundo sabe, el sueño puede ser confuso, incomprensible y aun absurdo; sus contenidos pueden contradecir todas nuestras nociones de realidad, y en él nos conducimos como dementes, al adjudicar, mientras soñamos, realidad objetiva a los contenidos del sueño. Nos abrimos camino a la comprensión («interpretación») del sueño aceptando que cuanto recordamos como tal, después de haber despertado, no es el verdadero proceso onírico, sino sólo una fachada tras la cual se oculta este.”<sup>422</sup>

Si tenemos en cuenta el contenido de *Continuidad de los parques*, en sus relaciones con todo lo que hasta aquí hemos dicho respecto del cometido crítico que guía la obra literaria de Cortázar, quizá podríamos decir que el objetivo de ésta es precisamente provocar en el lector esa *connoción* que surge del contacto entre dos *ámbitos finitos de sentido*. Y que esta *connoción*, en tanto relativización radical de la *realidad de la vida cotidiana*, constituye el objetivo último de una literatura crítica.

### 3.2.3 *Casa tomada; la cotidianeidad y el absurdo cortazariano.*

Este relato se publica por primera vez en 1946, en *Anales de Buenos Aires*, revista literaria que dirigía Jorge Luis Borges, posteriormente se lo incluye en *Bestiario*, volumen de cuentos aparecido en 1951.

La historia que cuenta es la de dos hermanos solteros, hombre y mujer, que recién heredan una vieja casa. Desde el inicio se esboza la relación sentimental que los personajes mantienen con el lugar, en tanto espacio que encierra un significado. El hermano, de quien nunca sabremos el nombre, dice: “...guardaba los recuerdos de nuestros bisabuelos, el abuelo paterno, nuestros padres y toda la infancia.”<sup>423</sup> La casa puede valer quizá como un personaje más del relato, la descripción nos deja imaginar el ambiente taciturno de las habitaciones, los pasillos umbrosos, se intuye incluso hasta el olor a humedad; una casa del tipo de esas que sobreviven en el centro de la Ciudad de México, como en la que transcurre *Aura*, el cuento de Carlos Fuentes; enorme, vieja y fría.

---

<sup>422</sup> Freud, Sigmund, *Esquema del psicoanálisis*, López-Ballesteros y de Torres. Luis (trad.), Ed. Debate, España, 1998. pp., 78-79.

<sup>423</sup> Cortázar, Julio, *Casa tomada y otros relatos*, p. 11.

A lo largo del relato nos damos una idea bastante precisa del carácter de los personajes; la *pasividad* frente a su circunstancia y la indolencia con que miran el futuro; sus labores se limitan a poco más que limpiar y a prepararse el alimento, aceptando tal vez que algún día habrán de morir entre esos muros que rara vez trasponen; qué más les puede importar, han heredado la casa y un negocio en las afueras que les permite vivir holgadamente.

Irene, la hermana, tejer sin descanso; el hermano la observa y se dice: “No sé porqué tejía tanto, yo creo que las mujeres tejen cuando han encontrado en esa labor *el gran pretexto para no hacer nada*.”<sup>424</sup> Es imposible no recordar a Penélope, que teje de día y desteje de noche esperando el regreso de Ulises; a Amaranta que en *Cien años de soledad* teje su propia mortaja para morir el día que la termina. Nos parece que en los tres casos el tejido refiere la intensión deliberada de retardar un suceso, y por tanto soportar, o más bien resistirse al paso del tiempo. Dice el hermano: “A veces tejía un chaleco y después lo destejía en un momento porque algo no le agradaba; era gracioso ver en la canastilla el montón de lana encrespada resistiéndose a perder su forma de algunas horas.”<sup>425</sup> Sin embargo, en los casos de Penélope y Amaranta los hechos a los que se resisten son claros: el matrimonio y la muerte. No así en el caso de Irene.

Podríamos acaso decir que en Irene el tejido representa una suerte de negación, la necesidad de aferrarse de algo que la proteja de caer en la conciencia del paso del tiempo. Dice el hermano: “Me pregunto qué hubiera hecho Irene sin el tejido (...) Un día encontré el cajón de debajo de la cómoda de alcanfor lleno de pañoletas blancas, verdes, lila. Estaban con naftalina, apiladas como en una mercería; no tuve el valor de preguntarle a Irene qué pensaba hacer con ellas.”<sup>426</sup> De ese tipo de hábitos está repleta la vida cotidiana de los individuos, de esas costumbres que parecen innecesarias, especie de rituales sin sentido, pero que lejos de ser gratuitos cumplen, tanto a nivel individual como grupal, la función esencial de sostener una definición de la realidad; reflejos del incansable *motivo pragmático* en el que se basa la cotidianeidad.

Así, los hermanos sucumben al paso del tiempo, dejándose llevar por la inercia, incapaces de resistirse a una fuerza omnipotente que parece mantenerlos dentro de la casa —como en aquella película de Buñuel—, día tras día, haciendo las mismas cosas, internados en la rutina, absortos en la *duración* bergsoniana, sometidos a la dictadura de la costumbre; la *Gran Costumbre*.

La casa, demasiado grande para sus dos únicos habitantes, está dividida en dos partes separadas por una gruesa puerta de roble. Los hermanos se limitan a ocupar sólo una parte del edificio, de *este lado* de la puerta. Los días transcurren como siempre, sin sobresaltos; la vida ordenada. En la casa el tiempo se desliza monótono, espeso y constante. Es cierto que esa tranquilidad es sospechosa, uno puede adivinar que hay algo detrás de ese orden que los hermanos han logrado *soportar* sobre las bases rígidas del hábito. Se espera que algo suceda, se sabe que algo debe ocurrir porque la atmósfera enrarecida que oprime a los personajes se va cargando más y más, como una cuerda tensada a punto del chicotazo. Como es habitual en los cuentos de Cortázar, aguardamos la ruptura

---

<sup>424</sup> *Ibíd.*, p. 12. Las cursivas son nuestras.

<sup>425</sup> *Ídem.*

<sup>426</sup> *Ibíd.* p., 12-13.

del flujo continuo de la realidad conocida, el resquebrajamiento de lo cotidiano. Ese derrumbe del muro de lo ordinario que se produce a través de la irrupción de lo fantástico, de la negación del sentido común, procedimiento por el cual se hace evidente, y se critica a un tiempo, el vetusto mecanismo que sustenta la realidad diariamente experimentada.

Lo que ocurre en el cuento parece simple, pero esa simpleza nos induce la duda. Es quizá que ante la sencillez del suceso nos vemos, en primera instancia, despojados de herramientas para comprenderlo; “Lo recordaré siempre con claridad porque fue simple y sin circunstancias inútiles”<sup>427</sup>; dice el hermano. Una noche, entregados a su mutua rutina, —ella tejía y él estaba a punto de cebar el mate—, los personajes se dan cuenta de que hay alguien o algo, *del otro lado* de la casa:

“El sonido venía impreciso y sordo, como un volcarse de silla sobre la alfombra o un ahogado susurro de conversación. También lo oí, al mismo tiempo o un segundo después, en el fondo del pasillo que traía desde aquellas piezas hasta la puerta. Me tiré contra la puerta antes de que fuera demasiado tarde, la cerré de golpe apoyando el cuerpo; felizmente la llave estaba puesta de nuestro lado y además corrí el gran cerrojo para más seguridad.”<sup>428</sup>

Este evento perturba, aunque no demasiado y ese es el punto, el curso natural de la vida de los hermanos, no es esta la ruptura de la que hablamos. Lo que se sale de la normalidad, *lo fantástico*, aquello que contrasta con el proceder que habría de esperarse del *conocimiento de sentido común* en esta circunstancia específica, es la pasiva actitud de los personajes, la aceptación del hecho sin más, la sumisión, la falta de una respuesta “coherente”; averiguar qué pasa, indagar, cerciorarse, enfrentar al intruso, o pedir ayuda; quizá huir sin averiguar nada, salir ambos corriendo de la casa. Todo, cualquier cosa, no lo que ocurre inmediatamente después:

“Tuve que cerrar la puerta del pasillo. Han tomado la parte del fondo.  
Dejó caer el tejido y me miró con sus graves ojos cansados.  
— ¿Estás seguro?  
Asentí.  
— Entonces —dijo recogiendo las agujas— *tendremos que vivir en este lado.*  
*Yo cebaba el mate con mucho cuidado, pero ella tardó un rato en reanudar su labor.* Me acuerdo que tejía un chaleco gris; a mí me gustaba este chaleco.”<sup>429</sup>

En este momento sentimos que no puede ser que aquello esté ocurriendo; que una parte de la casa haya sido tomada y que los hermanos continúen como si nada, reclusos por fuerza en esta parte, abandonando un fragmento de sus vidas del otro lado<sup>430</sup>. A pesar de todo, absurdamente, los personajes aún le encuentran ventajas a la situación, adaptándose a ella: “La limpieza se simplificó tanto que aun levantándonos tardísimo, a las nueve y media por ejemplo, no daban las once y ya estábamos de brazos cruzados (...) Irene estaba contenta porque le quedaba más tiempo para tejer

---

<sup>427</sup> *Ibid.*, p., 14.

<sup>428</sup> *Ídem.*

<sup>429</sup> *Ibid.*, p., 14-15. Las cursivas son nuestras.

<sup>430</sup> En este relato temprano del autor, aparece ya la distinción aludida entre “este lado” y el “otro lado”, u otros lados.

(...) *Nos divertíamos mucho*, cada uno en sus cosas, casi siempre reunidos en el dormitorio de Irene que era el más cómodo.<sup>431</sup>

Esta situación, que se prolonga por días enteros —no se sabe cuánto—, ilustra el asunto del que hablamos: la indolencia de los personajes frente al suceso, y funciona como una ejemplificación exacerbada de la manera en que generalmente se acepta el fluir de la realidad; una sumisión que a veces se confunde con el estoicismo. Al respecto dice el hermano: “Estábamos bien, y poco a poco empezábamos a no pensar. *Se puede vivir sin pensar*.”<sup>432</sup> En un sentido más específico, en términos de la *Fenomenología de la vida cotidiana* efectivamente se vive sin *reflexionar*, más concretamente, sin cuestionar la forma y el fundamento que sirve de esqueleto a nuestra experiencia diaria de la vida.

Después de que *aquello que no tiene nombre* —y que habrá de permanecer en la incógnita—, ha tomado ya una parte de la casa con la omisa complicidad de los hermanos, alguna otra noche éstos advierten nuevos ruidos, más cercanos, ya de *este lado* de la puerta. En ese momento, *hasta ese momento*, emprenden la huida. “Han tomado esta parte —dijo Irene. El tejido le colgaba de las manos y las hebras iban hasta la cancel y se perdían debajo. Cuando vio que los ovillos habían quedado del otro lado, soltó el tejido sin mirarlo”<sup>433</sup>; la prórroga que significaba ese tejer constante y sin fin se ha interrumpido, esa especie de pretexto para seguir viviendo dentro de la esfera de su rutinaria cotidianeidad ya no existe. Por algún tiempo permanecieron a salvo dentro del espacio que conservaban, y sin embargo, en esa seguridad amenazada algo iba adelantándose progresivamente. Podemos pensar que en la aceptación de los hermanos germinaba ya la semilla de su posterior destierro, su indolencia alimentaba la fuerza extraña que terminaría por expulsarlos, arrancándolos definitivamente del espacio en el que se mantenían parcialmente “seguros”.

Al salir de la casa, despojados de cuanto tenían y sobre todo de la herencia del pasado, es decir, de su historia; los personajes se ven prácticamente desnudos, sólo con lo puesto. Mirando de frente a la indefensión. El último párrafo del cuento cierra el absurdo: “Antes de alejarnos tuve lástima, cerré bien la puerta de entrada y tiré la llave a la alcantarilla. No fuese que a algún pobre diablo se le ocurriera robar y se metiera en la casa, a esa hora y con la casa tomada.”<sup>434</sup> En nuestra opinión, esta última precaución innecesaria representa el último intento, desesperado, patético por su inutilidad, por resguardar ese espacio que alguna vez fue suyo, y que no fueron capaces siquiera de intentar defender.

Este relato ejemplifica la particular visión cortazariana del *absurdo*, donde, a diferencia de la concepción de sentido común, éste se relaciona principalmente con la manera en que la realidad cotidiana se mantiene funcionando ordenadamente a expensas, y más aun, con la cooperación, regularmente pasiva, de los individuos. En Cortázar el *absurdo* es la ausencia de cuestionamiento respecto de la manera en que la realidad se nos impone y es aceptado; un contrato tácito con la

---

<sup>431</sup> *Ibíd.*, p., 15-16. Las cursivas son nuestras.

<sup>432</sup> *Ibíd.*, p., 16. Las cursivas son nuestras.

<sup>433</sup> *Ibíd.*, p., 18.

<sup>434</sup> *Ídem.*

convención que deriva en el automatismo con que la vida se experimenta cotidianamente. Así, el *absurdo* cortazariano es consustancial a la cotidianeidad, a la rutina, actuar como se supone que tenemos que hacerlo en cada circunstancia, dócilmente y sin preguntarnos por la necesidad de este proceder; *naturalmente*. Al respecto leemos en *Rayuela*:

“—El absurdo es que no parezca absurdo —dijo sibilamente Oliveira—. El absurdo es que salgas por la mañana a la puerta y encuentres la botella de leche en el umbral y te quedes tan tranquilo porque ayer te pasó lo mismo y mañana te volverá a pasar. Es ese estancamiento, ese así sea, esa sospechosa carencia de excepciones. Yo no sé, ché, habría que intentar otro camino.”<sup>435</sup>

\*

Uno de los elementos que Schütz introduce en el análisis de la *realidad de la vida cotidiana*, es la noción de *ansiedad fundamental*, que refiere la experiencia básica desarrollada por los individuos a partir de que adquieren conciencia de su propia muerte. De acuerdo con el autor, esta conciencia de la finitud está en la base sobre la cual los individuos estructuran su vida, la orientación particular de sus acciones se deriva de esta certeza fundamental:

“...todo el sistema de significatividades que nos gobierna dentro de la actitud natural se funda en la experiencia básica de cada uno de nosotros: sé que moriré y temo morir. Sugerimos llamar a esta experiencia básica la *ansiedad fundamental*, la anticipación primordial de la cual se derivan todas las otras. De la ansiedad fundamental surgen los muchos sistemas interrelacionados de esperanzas y temores, deseos y satisfacciones, probabilidades y riesgos que incitan al hombre en actitud natural a tratar de dominar el mundo, a superar obstáculos, a esbozar y cumplir proyectos.”<sup>436</sup>

Todos los individuos en tanto pertenecientes al *mundo del ejecutar* de la *realidad de la vida cotidiana*, están influidos por la *ansiedad fundamental*, ésta determina las acciones de aquellos en cualquier esfera de la realidad, pero sobre todo en el *mundo de la vida cotidiana*. La *ansiedad fundamental* se relaciona directamente con la *epojé de la actitud natural*<sup>437</sup>, mecanismo que es empleado inconscientemente por los individuos al insertarse en el *mundo del ejecutar* de la *realidad de la vida cotidiana*, y que tiene por objeto hacer que ésta parezca un espacio desprovisto de conflictos, crear un espacio soportable donde los individuos puedan sentirse fuera de peligro. De esta forma, la *epojé de la actitud natural* resulta ser un componente defensivo que busca evitar

<sup>435</sup> Cortázar Julio, *Rayuela*, p. 314-315.

<sup>436</sup> Schütz, Alfred, *El problema de la realidad social*, p., 214.

<sup>437</sup> Puede decirse que dentro del *mundo de la vida cotidiana*, atendiendo al *motivo pragmático* que se encuentra en su origen y a la presencia constante de la *ansiedad fundamental*, se vuelve necesario implementar ciertos mecanismos de adaptación; a este fin confluye la *epojé de la actitud natural*. Si la *epojé fenomenológica*, como la entienden Husserl y Schütz, implicaba poner en duda la realidad del mundo en razón de un *interés cognoscitivo*, la *epojé de la actitud natural* es la aceptación irrestricta de esa realidad; adaptarse de la manera más efectiva, calcular los medios necesarios para conseguir los fines propuestos dentro de un espacio de acción definido. Si bien la *epojé* significa la suspensión de toda certeza, es decir, la radicalización de la duda, abarcando desde la esfera de los objetos hasta el terreno del individuo; la *epojé de la actitud natural* es, por el contrario, la suspensión de cualquier duda posible respecto de la realidad de la vida cotidiana, esto es, la aceptación sin reservas de su carácter real.

cualquier tipo de conmoción individual, su tarea principal es la *negación de la ansiedad fundamental*, in extenso una especie de reacción contra la inminencia de la muerte, descargar al individuo de la conciencia insoportable de su transitoriedad en este mundo, neutralizar este sentimiento que de liberarse, por decirlo de alguna forma, podría resultar problemático para la integración de aquél al *mundo del ejecutar*.

Albert Camus diría en *El mito de Sísifo*<sup>438</sup> que no existe más que un problema filosófico verdaderamente serio: responder a la pregunta sobre si la vida vale o no la pena de ser vivida. Es fundamental porque de su solución depende la vida misma, porque esta cuestión *pone en juego los actos*, dice el filósofo. La respuesta depende del significado que se le atribuye a la existencia, por eso la pregunta debe articularse desde la vida misma, desde una *actitud espiritual modesta, desde el buen juicio y la simpatía*, prescindiendo de formulaciones abstrusas. Este sustento vital de la indagación filosófica del que hablaba Cioran, dota de sentido a la pregunta.

El problema planteado por Camus es *la relación que existe entre el pensamiento individual y el suicidio*, que transportado a los términos de la *Fenomenología de la vida cotidiana*, se trataría de la conexión entre la actitud individual, guiada por el *conocimiento de sentido común* en la *realidad de la vida cotidiana*, y la *ansiedad fundamental*. Se trata, como lo entiende Camus, de un conflicto íntimo, que sin embargo obedece al espíritu de una época, y que por tanto es histórico. “Un acto como éste [el suicidio] se prepara en el silencio del corazón, lo mismo que una gran obra. El hombre mismo lo ignora. Una noche dispara o se sumerge.”<sup>439</sup>

La *preparación* a la que se alude no es sino el uso del pensamiento, el ejercicio de la reflexión, puesto que “Comenzar a pensar es comenzar a ser minado”<sup>440</sup>, perder soporte, debilitarse desde la base. Se trata de un “...juego mortal que lleva de la lucidez frente a la existencia a la evasión fuera de la luz”<sup>441</sup>; la lucidez en la que desembocaría el cuestionamiento de lo real, la insoportable luz que nos obligaría a voltear definitivamente la mirada. Podríamos decir que se trata de la parálisis de la *epojé de la actitud natural*, y de la súbita emergencia de la *ansiedad fundamental* por ella negada; la inminente caída de un peso insoportable. Es significativa la interpretación del autor, para quien el suicidio puede entenderse como una confesión: “Matarse, en cierto sentido, y como en el melodrama, es confesar. Es confesar que se ha sido sobrepasado por la vida o que no se comprende ésta.”<sup>442</sup>

Si pesamos que la función de la *epojé de la actitud natural* es ordenar el mundo y ubicar al individuo en un ámbito seguro, y que través de la reflexión de alguna forma se la neutraliza; el mundo debe revelarse entonces como un lugar incierto, vacío de sentido; momento en que cae sobre nosotros la masa completa de la *ansiedad fundamental*. En términos cortazarianos, diríamos que se

---

<sup>438</sup> Camus, Albert, *El mito de Sísifo*, Echevarri Luis (trad.), Losada 19ª edición, Buenos Aires, 2005, pp. 153.

<sup>439</sup> *Ibíd.*, p., 16.

<sup>440</sup> *Ibíd.*, p., 17.

<sup>441</sup> *Ídem.*

<sup>442</sup> *Ídem.*

trata del descubrimiento del *absurdo* que antecede al orden regular y tranquilizador de la *realidad de la vida cotidiana*. Camus resume así la cuestión:

“Vivir, naturalmente, nunca es fácil. Uno sigue haciendo los gestos que ordena la existencia por muchas razones, la primera de las cuales es la costumbre. Morir voluntariamente supone que se ha reconocido aunque sea instintivamente, el carácter irrisorio de esa costumbre, la ausencia de toda razón profunda para vivir, el carácter insensato de esa agitación cotidiana y la inutilidad del sufrimiento.”<sup>443</sup>

Esta sensación de extrañeza frente al mundo, la falta de seguridad que sigue al cuestionamiento de la realidad, a través del cual ésta revela su contingencia, es propiamente lo que Camus define como el *sentimiento de lo absurdo*, y precisamente es también de este sentimiento de donde surge la crítica cortazariana de la *realidad de la vida cotidiana*. Partiendo de la reflexión, Cortázar cae en cuenta y muestra a través de su obra el mecanismo oculto, la tramoya que soporta la escenografía de la realidad; el *absurdo cotidiano*. A partir de entonces la vida se experimenta como vértigo, *el vértigo cotidiano* que se disimula a través de los hábitos y que oculta la *ansiedad fundamental* siempre presente, siempre negada; *Allá en el fondo está la muerte, pero no tenga miedo*, dice Cortázar en sus *Instrucciones para dar cuerda al reloj*.<sup>444</sup>

El vínculo descrito entre la *epojé de la actitud natural* y la *ansiedad fundamental*, nos permite comprender mejor la función que desempeñan los hábitos y la costumbre dentro de la *realidad de la vida cotidiana*, como herramientas que eluden en el individuo la conciencia de su finitud. Así, podríamos decir que la caída inconsciente en el hábito es también una protección contra la idea de la muerte. Hay una necesidad de sentirse seguro, de “Atarse al mástil por miedo a la música”<sup>445</sup>; taponarse los oídos con cera, disimular la mirada, no hacer preguntas impertinentes y riesgosas. Como medio de autoconservación, es recomendable dejar de mirar y limitarse a ver, dado que “...el que mira ve dos veces, ve lo que está viendo y además es lo que está viendo o por los menos podría serlo o querría serlo o querría no serlo, todas ellas maneras sumamente filosóficas y existenciales de situarse y de situar al mundo.”<sup>446</sup> En este sentido, Cortázar habla sarcásticamente de un sujeto que: “hacia los veinte años empezó a no mirar más, porque en realidad *tenía la piel suavecita y las últimas veces que había querido mirar de frente el mundo, la visión le había tajeado la piel en dos o tres sitios* y naturalmente (...) dijo che, esto no puede ser, entonces una mañana empezó solamente a ver, cuidadosamente a nada más que ver, y por supuesto desde entonces todo lo que veía lo veía blando, lo ablandaba con sólo verlo, y él estaba contento porque no le gustaban de ninguna manera las cosas duras.”<sup>447</sup>

La idea de *absurdo* en Cortázar, difiere de la manera en la que se lo entiende dentro de la *realidad de la vida cotidiana*, valdría incluso decir que es antitética. En la *realidad de la vida cotidiana*, el

---

<sup>443</sup> *Ibíd.*, p., 18.

<sup>444</sup> Cortázar, Julio, *Instrucciones para dar cuerda al reloj* en: “Historias de cronopios y de famas”, Ed. Alfaguara, Séptima reimpresión, Buenos Aires 2000, pp. 89.

<sup>445</sup> Cortázar, Julio, *62, modelo para armar*, p., 161.

<sup>446</sup> Cortázar, Julio, *La vuelta al día en ochenta mundos Tomo I*, p., 60

<sup>447</sup> *Ídem*.

*absurdo* refiere una suerte de contradicción lógica, un error en el funcionamiento habitual de los mecanismos que en su interior operan a fin de mantenerla en los términos de “lo conocido, “lo manejable”, “lo esperado”; dentro de los cauces de la “normalidad”. En éste ámbito, una situación absurda refiere básicamente la falta de congruencia entre los medios y los fines en torno a los que se desarrolla una acción. Como utilizar un automóvil sólo para ir a cargar gasolina, diría Gabriel Zaid.

Si en términos del *conocimiento de sentido común* el *absurdo* sobreviene en la *realidad de la vida cotidiana* cuando se produce una suerte de incongruencia<sup>448</sup>; en la obra cortazariana éste tiene un origen y una naturaleza contrarios, por cuanto resulta precisamente del intento por conservar “el orden de la realidad”, es decir, se relaciona directamente con el automatismo de los hábitos y las rutinas inherentes a la vida cotidiana de los individuos. El *absurdo* en Cortázar no ocurre cuando el orden se tambalea momentáneamente por la irrupción de un hecho opuesto a su lógica; lo *absurdo* es que ese orden contingente se naturalice, confirmándolo y saliendo en su defensa a cada paso valiéndonos de la repetición incesante de la rutina, esa especie de inercia social en la que nos dejamos ir. Al respecto dice el autor:

“Con cualquier texto de divulgación científica se recobra vivamente el sentimiento del absurdo, pero esta vez es un sentimiento al alcance de la mano, nacido de cosas tangibles o demostrables, casi consolador. Ya no hay que creer porque es absurdo, sino que *es absurdo porque hay que creer*. Mis eruditas lecturas del correo científico de **Le Monde** (sale los jueves) tienen además la ventaja de que en vez de sustraerme al absurdo me incitan a aceptarlo como *el modo natural en que se nos da una realidad inconcebible*.”<sup>449</sup>

Entendiendo el *absurdo cortazariano* como un reverso, más aún, como el trasfondo del orden cotidiano; lo que sucede en *Casa tomada* es una situación absurda, porque los personajes aceptan sin más lo que les ocurre, como nos ocurre la vida. En este sentido, dice Horacio Oliveira en *Rayuela*: “Lo que no entendemos es por qué eso tiene que suceder así, por qué nosotros estamos aquí y afuera está lloviendo. Lo absurdo no son las cosas, lo absurdo es que las cosas estén ahí y las sintamos como absurdas. A mí se me escapa la relación que hay entre yo y esto que me está pasando en este momento. No te niego que me esté pasando. Vaya si me pasa. Y eso es lo absurdo.”<sup>450</sup>

Así pues, Cortázar dirá que la vida funciona con base en un *absurdo infinito*, obedeciendo ciegamente una costumbre arraigada, un hábito incuestionado. Desde la *Fenomenología de la vida cotidiana*, hablaríamos del mecanismo tranquilizador de la *epojé de la actitud natural* y de la *tipificación* que estructura un *pensar habitual*. El asunto es que la habitualidad de este proceder, tal como lo entiende Schütz, pierde toda efectividad cuando las características de la realidad se

---

<sup>448</sup> La Real Academia de la Lengua Española define *absurdo*, en su primera acepción como: *contrario, opuesto a la razón; que no tiene sentido*. También se lo entiende como sinónimo de extravagante, irregular, chocante, contradictorio, irracional, arbitrario o disparatado. [Diccionario de la Real Academia de la Lengua, Tomo I. Vigésima Segunda Edición 2001, Real Academia Española, España, Espasa Calpe 2002.]

<sup>449</sup> Cortázar, Julio, *La vuelta al día en ochenta mundos Tomo I*, p., 26. Las cursivas son nuestras.

<sup>450</sup> Cortázar Julio, *Rayuela*, p. 312. En el nivel del lenguaje se aprecia marcadamente la dinámica a la que se refiere Cortázar. El absurdo estriba en el hecho de aceptar y usar automáticamente los nombres de las cosas, lo que a fin de cuentas significa coadyuvar a la reproducción de un orden.

modifican, cuando sobreviene una crisis que desmorona el pensamiento racional. Ante esta perspectiva, Cortázar asegura que la única alternativa posible es *vivir absurdamente*. Y aquí el *absurdo* que el autor propone como reacción ante ese otro *absurdo* relativo a la rutina y la irreflexión, implica vivir a contrapelo de la *pauta cultural de la vida grupal*, del sentido común; *vivir absurdamente* respondiendo a la ausencia fundamental de sentido de una realidad contingente; confrontando las formas habituales o buscando el intersticio, cuestionando la precaria relación de necesidad entre medios y fines, tal es, nos parece, la propuesta estético-política del autor.

La vida tal como se presenta no merece la pena de tomarse en serio, dice Cortázar; es necesario remar a contracorriente de las aguas de la realidad. Es *absurdo* que cotidianamente los individuos nos empeñemos en una búsqueda que es la misma de siempre, para la que empleamos los mismos medios obteniendo los mismos resultados; y que a pesar de todo no sospechemos que esa rutina encubre algo. En estos términos, la propuesta de *vivir absurdamente* intenta revelar el peso enorme de la costumbre y su falta de necesidad. Por supuesto, aunque se trata de una propuesta poética y poco sistemática, no obstante, nos parece que tiene un carácter esencial.

Aquí es importante recordar que en la propuesta cortazariana el semejante, “el otro”, está todo el tiempo presente, elemento insoslayable a partir del cual aquella adquiere un sentido mayor. Por eso en *Rayuela*, el autor postula que ese *vivir absurdo* tendría que ser como un salto que *acabara en brazos del otro*; en la difícil tarea de luchar contra el *absurdo cotidiano* “el otro” habrá de ser cómplice y soporte. Podríamos pensar que para Cortázar la transformación social es necesariamente un asunto compartido, que cualquier intento de modificación de la realidad tendrá necesariamente que incluir al “otro”. En las novelas del autor es usualmente un grupo de amigos, un club, el núcleo en torno al cual gira la historia; la camaradería y la complicidad tienen un lugar muy importante en su obra.

Hemos dicho que la noción de *absurdo* en Cortázar, se relaciona muy de cerca con la *sensibilidad absurda* de la que habla Camus, a partir de ideas tales como la falta de un sentido profundo de la realidad, o de lo innecesario del sufrimiento al que nos reduce la rutina, que quizá podría desembocar en la súbita conciencia del carácter contingente del orden social. Dice Cortázar: “Qué inútil tarea la del hombre, peluquero de sí mismo, repitiendo hasta la náusea el recorte quincenal, tendiendo la misma mesa, rehaciendo la misma cosa, comprando el mismo diario, aplicando los mismos principios a las mismas coyunturas.”<sup>451</sup>

Detrás de la *realidad de la vida cotidiana*, en la que pragmáticamente nos instalamos todos los días, se esconde un complejo mecanismo oculto por nuestra *larga costumbre de hábitos y ceremonias*; hay un caos invisible, precisamente modulado, que subyace a la vida que experimentamos. La crítica al orden social que salta a cada momento en la obra de Cortázar, se enfoca en las acciones cotidianas de sus personajes como un reflejo o una manifestación —*realización*, diría Garfinkel—, de aquél orden general, en *Rayuela* por ejemplo, refiriéndose con desdén a: “la gente que se da citas

---

<sup>451</sup> *Ibíd.*, p., 540.

precisas (...) la misma que necesita papel rayado para escribirse o la que aprieta desde abajo el tubo del dentífrico”<sup>452</sup>; o en *Libro de Manuel*:

“Estas señoras no pueden perder el tiempo porque si lo pierden y empiezan a mirar con algún detalle lo que las rodea, ¿qué advertirán? (...) Advertirán que el kilo de papas subió diez centavos y que el tomate cuesta el doble que el año pasado (...) Y que les hacen pagar el precio de los envases de plástico que no se devuelven, y la publicidad del nuevo jabón en polvo que cada vez lava igual que antes, de manera que no hay que obstaculizar el ritmo de las ventas, hay que dejarlos comprar y comprar sin mirar demasiado los precios y los envases, de esa manera la sociedad se desenvuelve que da gusto, créame.”<sup>453</sup>

### 3.2.4 Ahí pero dónde, cómo; lenguaje y tipificación.

En 1974 se publica *Octaedro*, *Ahí pero dónde, cómo* es uno de los cuentos que componen este volumen. De entrada, la singularidad del texto nos dificulta aceptarlo como un cuento, por lo menos no en sentido tradicional, más nos parece una suerte de ejercicio de escritura donde Cortázar reflexiona en torno a un tema invariablemente presente en su obra: los límites del lenguaje para ordenar y comunicar una experiencia.

El personaje del relato habla de un sueño recurrente en el que aparece un amigo muerto treinta y un años atrás, sin embargo, aclara que éste no es un sueño ordinario, como tantos donde sueña también con personas que han muerto. La particularidad del sueño es que Paco, el amigo muerto, está siempre a punto de morir. El que sueña, el que intenta referir el sueño pero sobre todo la sensación que experimenta al despertar, sabe que Paco va a morir, lo ve agonizante, acabado por la enfermedad, justo como en realidad lo vio antes de morir. Lo peor es que una vez que termina el sueño, el soñante no puede despegarse de la espantosa certeza de que la agonía de Paco está ocurriendo en algún lugar, que Paco no deja de estar todo el tiempo al borde de la muerte, que no deja de morir. Es decir que Paco no se muere, aunque el que narra sabe que en el presente de la narración, en la Suiza de su presente, treinta y un años después, Paco está muerto; ese es el asunto, el *problema* del relato. Paco sigue vivo pero a punto de morir, muriéndose interminablemente; “...mañana o el año que viene me despertaré sabiendo como ahora que Paco sigue vivo, que me llamó porque esperaba algo de mí, y que no puedo ayudarlo porque está enfermo, porque se está muriendo.”<sup>454</sup>

En estos términos, el relato se convierte en el atormentado intento fallido de referir la experiencia del soñante, donde el narrador es perseguido tanto por la conciencia del sufrimiento de su amigo muerto, por el recuerdo; como por la imposibilidad de dar cuenta de la experiencia del sueño. Desde la *Fenomenología de la vida cotidiana*, podríamos decir que se trata del esfuerzo por traducir una experiencia de un *ámbito finito de sentido* a otro; de la *realidad del sueño* a la *realidad de la vida cotidiana*, poniendo a prueba la eficacia del lenguaje y de quien hace uso de él para comunicarse.

---

<sup>452</sup> *Ibíd.*, p., 120.

<sup>453</sup> Cortázar, Julio, *Libro de Manuel*, p. 79.

<sup>454</sup> Cortázar, Julio, *Octaedro*, Alianza Editorial, España 2005, p 71.

Indiscutiblemente quien está intentando narrar, — que es a un tiempo el personaje y el autor del relato, Cortázar— siente un impulso que lo arrastra hacia la escritura, que aquí podríamos interpretar como una expresión de la necesidad de fijar la experiencia, difícilmente explicable e indefinida, para la que no se encuentra nombre, puesto que las palabras parecen ser insuficientes. Dice Cortázar a través de su personaje: “es él bruscamente: ahora (antes de empezar a escribir; la razón de que haya empezado a escribir) o ayer, mañana, no hay ninguna indicación previa, él está o no está; ni siquiera puedo decir que viene, no hay llegada ni partida; él es como un puro presente que se manifiesta o no en este presente sucio, lleno de ecos de pasado y obligaciones de futuro.”<sup>455</sup>

Nos parece que la manifiesta dificultad de encontrar la expresión satisfactoria, se deriva de la imposibilidad de establecer un orden que dé cuenta exacta de la experiencia, al tiempo que vuelve la comunicación una labor sumamente ardua.

Por otro lado, supone Cortázar que la experiencia de la que habla su personaje es una experiencia compartida, por eso comienza apelando a la complicidad de sus lectores, buscando la empatía: “A vos que me leés, ¿no te habrá pasado eso que empieza en un sueño y vuelve en muchos sueños pero no es eso, no es solamente un sueño? Algo que está ahí pero dónde, cómo.”<sup>456</sup> Y tiene razón: pensemos en esos confusos retazos de sueño que se quedan adheridos todavía un poco al terreno de la vigilia, que se van diluyendo progresivamente pero que se niegan a desaparecer por completo, de tal manera que siempre queda de ellos aunque sea un rastro mínimo, y sobre todo una desolada sensación de pérdida por no haberlo contado a tiempo, por no haber tenido a la mano un lápiz y un papel para escribirlo. Todos hemos experimentado alguna vez al despertar, esa molesta sensación que nos deja un sueño que va marchándose al olvido, que se arranca a las palabras, huyendo de nuestra intención de retenerlo, de fijarlo en la memoria, de convertirlo en palabra, en relato coherente. Lo único que ha quedado del sueño es un comienzo, un final; un fragmento, que es el inicio de una sutil tortura que deja de doler un poco cuando nos integramos al ritmo del día, dejándonos ir en el impulso de las obligaciones diarias, cuando es necesario responder pragmáticamente a la vida cotidiana, y así hasta que parece haber quedado atrás. Pero esa despedida es sólo momentánea, parcial; ya nos tocará otra vez sentir la impotencia de no ser capaces de contar lo que hemos vivido en un sueño, ya sentiremos nuevamente ese vértigo de llegar al borde exacto de un abismo sin palabras; “Carajo, carajo, ¿cómo puede ser, qué es eso que fue, que fuimos en un sueño pero es otra cosa, vuelve cada tanto y está ahí pero dónde, cómo está ahí y dónde es ahí?”<sup>457</sup>

Es como si a la vuelta de la esquina nos esperase sigilosamente para ocurrirnos. En algún lado, de formas variadas, nos aguarda la experiencia que hace retroceder al lenguaje. El personaje sabe que no puede comunicar íntegramente *eso que siente que sabe* —aunque suene contradictorio—, y que lo persigue fuera del sueño. Éste es justamente el problema: el residuo onírico que lo acompaña todavía en la vigilia, y la imposibilidad de manifestarlo satisfactoriamente. Surge entonces la pregunta recurrente: *ahí pero dónde, cómo*. ¿Cómo llevar a cabo ese paso del sueño a las palabras? se pregunta Cortázar, puesto que de lo que se trata es de saciar un apetito, de responder a un

---

<sup>455</sup> *Ibíd.*, p., 71.

<sup>456</sup> *Ídem.*

<sup>457</sup> *Ibíd.*, p., 72.

pregunta intentando llenar “...el agujero entre lo que todavía sigue ahí pero se va entregando más y más a los nítidos filos de las cosas de este lado, al cuchillo de las palabras que (...) ya no son eso que sigue ahí pero dónde, cómo.”<sup>458</sup>

Desde nuestra perspectiva, la reflexión del autor tiene un alcance muy amplio, puesto que refiere la dificultad inherente a la necesidad vital de clasificar la experiencia, de establecer un antes y un después para encontrar un sentido a lo que ocurre, para ordenar la realidad. La invención del lenguaje, como hemos visto con Nietzsche<sup>459</sup>, busca servir a este desmesurado propósito. Nombrar el mundo es comenzar ese proceso colonizador del que nos habló una vez García Márquez al describir *Macondo*, una realidad “tan reciente, que muchas cosas carecían de nombre, y para mencionarlas había que señalarlas con el dedo.”<sup>460</sup> Éste es el inicio de la construcción de una realidad comprensible, intentando reducir lo caótico al orden humano. Este proceso se completa, o más bien avanza, decididamente con la invención arbitraria de los conceptos, esos moldes que pretenden abarcar pero que a fin de cuentas terminan excluyendo; algo se pierde en la palabra, algo muere irremediabilmente en el concepto, puesto que la diferencia no cabe en la rigidez de un lenguaje creado para la simplificación. De esta dificultad es consciente Juan en *62/modelo para armar* el decir: “...obstinándose todavía vanamente en reavivar esa materia que cada vez se volvía más lenguaje, arte combinatoria de recuerdos y circunstancias, sabiendo que esa misma noche o al día siguiente (...) todo lo que contara estaría irremisiblemente falseado, puesto en orden, propuesto como enigma de tertulia...”<sup>461</sup>

Quizá desde la literatura, inevitablemente destinada al uso de un lenguaje que posee limitaciones fundamentales, se pueda experimentar más vivamente la dificultad de ordenar, de hacer un recuento plausible de la multiplicidad de la experiencia, puesto que con lo único que cuenta es con esa herramienta crecida a la sombra de la negación de la complejidad. Por eso dice Cortázar: “...escribiendo por lo menos lucho contra lo inapresable.”<sup>462</sup> En *Las babas del diablo* se plantea una dificultad análoga: “Nunca se sabrá cómo hay que contar esto, si en primera persona o en segunda, usando la tercera del plural o inventando continuamente formas que no servirán de nada. Si se pudiera decir: yo vieron subir la luna, o: nos me duele el fondo de los ojos, y sobre todo así: tú la mujer rubia eran las nubes que siguen corriendo delante de mis tus sus nuestros vuestros rostros. Qué diablos.”<sup>463</sup>

Asumiendo la barrera lingüística, la obstinada decisión del que escribe es continuar andando ese camino, intentar la búsqueda confiando en llegar a algún lado, un poco más allá del límite, *ganando algo de terreno*, diría Cortázar, procurando expresar algo que se sabe, se siente, o se cree: “...si

---

<sup>458</sup> *Ibíd.*, p., 73.

<sup>459</sup> Nietzsche, Friedrich, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Valdés Luis y Orduña Teresa (trad.) Tecnos, Madrid, 1999.

<sup>460</sup> García Márquez, Gabriel, *Cien años de soledad*, Ed. Origen-OGMSA, México 1983, p. 7.

<sup>461</sup> Cortázar, Julio, *62, modelo para armar*, p., 30.

<sup>462</sup> Cortázar, Julio, *Octaedro*, p. 73.

<sup>463</sup> Cortázar, Julio, *Cuentos Completos 1*, Ed. Punto de Lectura, México 2012, p. 283.

escribo es porque sé, aunque no pueda explicar qué es lo que sé.”<sup>464</sup>, dice el autor. Por otro lado, la conciencia del límite, aunada a la aceptación de que es el único medio del que se dispone, demanda la transgresión del lenguaje como única medida posible, una modificación que lo convierta en una herramienta más adecuada para la expresión. Eso es, en buena medida, lo que ocurre en la literatura, y muy acusadamente en la obra de Cortázar, quien es todo el tiempo consciente de la frontera que le imponen las palabras, por eso necesaria la invención, la búsqueda de otras formas; “...hay que superponer o violar las palabras si quiero acercarme, si espero alguna vez estar.”<sup>465</sup>

En esencia esto es esto lo que sucede en el relato: el personaje que se afana en explicar y explicarse la experiencia que lo atormenta, reflexiona y relata casi de manera simultánea.<sup>466</sup> Aceptando que la elaboración de una mirada crítica respecto del lenguaje y la literatura es la finalidad última del relato, creemos que en *Ahí pero dónde, cómo*, visto como un ejercicio de escritura, Cortázar logra, si bien de manera parcial, su cometido. Nos parece que la incompletud esencial toda obra literaria, se relaciona con la imposibilidad de traducir cabalmente a un lenguaje ordenado una experiencia que se resiste a la fragmentación. Esta misma dificultad es la que refiere J.L. Borges en *El Aleph*, el cuento en el que Carlos Argentino Daneri descubre en el sótano de su casa una pequeña esfera que contiene *el espacio cósmico*. El personaje que relata la visión del *aleph*, previene:

“...este informe quedaría contaminado de literatura, de falsedad. Por lo demás, el problema central es irresoluble: la enumeración, siquiera parcial, de un conjunto infinito. En ese instante gigantesco, he visto millones de actos deleitables o atroces; ninguno me asombró como el hecho de que todos ocuparan el mismo punto, sin superposición y sin transparencia. Lo que vieron mis ojos fue simultáneo: lo que transcribiré, sucesivo, porque el lenguaje lo es. Algo, sin embargo recogeré.”<sup>467</sup>

En este sentido, podríamos decir que el producto final de la labor literaria es por definición incompleto. En este cuento, Borges ha recurrido a la *enumeración caótica* para dar cuenta de la avasallante experiencia de su personaje, y puede decirse que a partir de la certera elección de los elementos referidos, logra comunicarnos una imagen plausible del *Aleph*. Esto es, *a pesar de los límites inherentes al lenguaje, su manejo literario hace posible ir un poco más allá en el intento de aprehender la realidad*.

En términos absolutos esta pretensión permanecerá siempre inconclusa y difícilmente el autor quedará satisfecho, por eso al final Cortázar duda de haber alcanzado su objetivo: “No habré podido hacerte vivir esto, lo escribo igual para vos que me lees porque es una manera de quebrar el cerco, de pedirte que busques en vos mismo si no tenés también uno de esos gatos, de esos muertos que quisiste y que están en ese ahí que me exaspera nombrar con palabras de papel.”<sup>468</sup> Persistente en su reclamo de complicidad, Cortázar busca a su lector, esperando que éste asuma la responsabilidad de continuar la indagación. La *interpretación* de la obra implica en alguna medida el intento de

---

<sup>464</sup> Cortázar, Julio, *Octaedro*, p. 74.

<sup>465</sup> *Ibíd.*, p., 75.

<sup>466</sup> Este tipo de ejercicio se presenta también en *Rayuela*, donde la escritura de la novela se combina con una reflexión sobre la novela misma en tanto género literario.

<sup>467</sup> Borges, Jorge Luis, *El aleph*, Grupo Editorial Multimedios, México 1999, p, 113.

<sup>468</sup> Cortázar, Julio, *Octaedro*, p., 81.

completarla, asumiendo que hay algo detrás de lo que a primera vista podemos leer en ella, algo no expresado que le subyace, un negativo fotográfico, el reverso de un retrato, como esas imágenes que ciertas técnicas han permitido descubrir detrás de una pintura, y que hasta entonces habían permanecido detrás, como *fantasmas*.

\*

Hemos señalado la importancia que al interior de la vida cotidiana reviste la *tipificación*, entendida como un proceso esencialmente arbitrario mediante el cual se igualan las diferencias de un determinado número de objetos a fin de poder enmarcarlos dentro de una categoría común<sup>469</sup>. El lenguaje es el *medio tipificador por excelencia*, dirá Schütz. En tanto sustrato de la *tipificación*, su estudio adquiere una relevancia indiscutible en la comprensión del funcionamiento de la realidad social. Toda hermenéutica, toda interpretación, encuentra sus cimientos en el lenguaje; lo cual vale tanto para el trabajo de Schütz dentro de la sociología, como para la labor literaria de Cortázar.

El lenguaje supone la creación de una comunidad en la que todos están mínimamente al tanto de los significados, lo cual posibilita la interacción y por tanto el logro del acuerdo necesario para alcanzar fines comunes. Los miembros de la relación comunicativa actúan en términos típicos, es decir, cada uno de ellos se conduce obedeciendo a la construcción típica del otro y a la situación típica en la que ambos se encuentran: “El signo empleado en la comunicación es siempre interpretado previamente por el comunicador en términos de la interpretación que, según supone, hará de aquél el destinatario (...) la comunicación presupone que el esquema interpretativo que el comunicador relaciona y que el intérprete relacionará con el signo comunicativo en cuestión coincidirán *sustancialmente*.”<sup>470</sup> Puesto que la identidad total de los *esquemas interpretativos* es imposible, en tanto su construcción está relacionada directamente con la *situación biográfica* de los individuos, — que por muy parecida nunca es idéntica—, la comunicación es viable gracias al funcionamiento de la *tipificación* dentro de los *esquemas interpretativos* compartidos. A partir de ello, es dable suponer la intercambiabilidad de las perspectivas y presumir una interpretación similar de los mismos hechos. Así es como los seres humanos edifican, por sí mismos, el laberinto de significados del que poco a poco e inevitablemente, se volverán prisioneros.

De acuerdo con Schütz, todo proceso comunicativo para ser eficaz requiere de un conjunto de abstracciones o estandarizaciones comunes, en las que decididamente influye el lenguaje; “La mayoría de los signos comunicativos son signos lingüísticos, de modo que la tipificación exigida

---

<sup>469</sup> En el primer capítulo referimos el tratamiento nietzscheano del procedimiento esencialmente arbitrario mediante el cual se construye el conocimiento humano. Arbitrariedad que comienza con la asignación de un nombre al objeto percibido, para posteriormente, a partir de la observación de varios individuos semejantes y dejando de lado sus particularidades, proceder a la construcción de los conceptos. ¿Qué relación tienen la palabra “árbol” o “perro” con la *cosa en sí*? podríamos preguntarnos; no son más que designaciones arbitrarias que nacen de la contingencia de la *imaginación desbordada*, respondería Nietzsche. Es este básicamente el proceso de construcción del conocimiento tanto científico como de sentido común, en el que puede notarse la importancia sustantiva del lenguaje, en tanto medio por el que se realiza la *tipificación*.

<sup>470</sup> Schütz, Alfred, *El problema de la realidad social*, p., 288.

para una estandarización suficiente es provista por el vocabulario y la estructura sintáctica del lenguaje habitual correspondiente a la lengua materna.”<sup>471</sup>

El lenguaje es, por supuesto, una preocupación que atraviesa de lado a lado la literatura cortazariana. Cortázar se figura el lenguaje como una herramienta corroída por el uso, como un instrumento que en gran medida ha perdido la facultad de cumplir su objetivo primordial: la comunicación, puesto que en él se lleva a cabo una suerte de ocultamiento que impide expresar y transmitir significados. De alguna forma, estas observaciones completan la caracterización que hace Schütz del lenguaje a partir de la *tipificación*; valdría decir que mientras éste describe el funcionamiento del mecanismo, Cortázar lo observa críticamente a partir de su uso. Tal es el caso en *Ahí pero dónde, cómo*; algo muere en la palabra, algo que no alcanza a ser articulado y que se experimenta como un límite. Desde la *Fenomenología de la vida cotidiana*, ese algo que no es expresado se entiende como una consecuencia necesaria de la *estandarización* a la que confluye el lenguaje, y donde la multiplicidad de la experiencia vital se disuelve.

Paradójicamente, la arbitrariedad con la que a partir de la homogeneización se construyen los conceptos, en el intento pragmático de reducir a un mínimo expresable el caos de una realidad siempre móvil, a la postre se traduce en la limitación de las posibilidades para expresar y aprehender esa misma realidad. Desde la literatura puede decirse que la esquematización, la falta de plasticidad del lenguaje, contrasta con el carácter de una realidad ya asumida por Heráclito como esencialmente inasible, lo cual determina, en parte, la dificultad del acercamiento lingüístico a la realidad.

Llevada al extremo, la crítica cortazariana del lenguaje tiene un alcance mucho más significativo, en tanto cuestiona la configuración del pensamiento occidental, que a su vez estructura una experiencia vital concreta, la de quienes mal que bien estamos inscritos en el modo de vida de Occidente, apuntando la relación del lenguaje con un orden histórico. Marcos, uno de los personajes de *Libro de Manuel*, señala: “también hay hormigas en el idioma (...) como si [una] palabra pudiera pronunciarse o hasta pensarse sin aceptar al mismo tiempo el sistema por el lado de adentro...”<sup>472</sup>

El lenguaje es la representación de *lo recibido*, un legado al que automáticamente se hacen acreedores los individuos al nacer dentro de una sociedad. A través de él se transmite una herencia social que “...consiste en un conjunto de sistemas de tipificaciones significativas, de soluciones típicas para problemas prácticos y teóricos típicos; en preceptos típicos para conductas típicas.”<sup>473</sup> Por medio del lenguaje se vehicula el conocimiento socialmente aprobado, se difunde dentro del grupo lingüístico aquello que Max Scheler denomina «concepción natural relativa del mundo». En Cortázar este lenguaje recibido evoca sobre todo la idea de pasividad, porque cotidianamente se lo usa de manera inconsciente, mecánica.

---

<sup>471</sup> *Ibíd.*, p., 289.

<sup>472</sup> Cortázar, Julio, *Libro de Manuel*, p., 230.

<sup>473</sup> Schütz, Alfred, *El problema de la realidad social*, p., 309.

“Yo ya no podía aceptar el diccionario, ni aceptar la gramática. Empecé a descubrir que la palabra corresponde por definición al pasado, es una cosa ya hecha que nosotros *tenemos que utilizar* para contar cosas y vivir cosas que todavía no están hechas, que se están haciendo. Desde luego, eso es un poco la definición del escritor, en todo caso, del buen escritor. El buen escritor es ese hombre que modifica parcialmente un lenguaje.”<sup>474</sup>

Así, en la obra cortazariana se critica aquello que podríamos denominar *la configuración histórica de la realidad de la vida cotidiana*, al tiempo que se esboza una ruta por la que quizá podría intentarse la construcción de una alternativa. En uno de sus niveles, la propuesta del autor pasa por la renovación del lenguaje, los juegos lingüísticos de Cortázar implican el cuestionamiento de la manera deficiente en que éste funciona, y pretenden modificar en alguna medida su andar habitual, enfocando críticamente el orden social expresado a través de él.

El capítulo 68 de *Rayuela*, el del *glígligo*, es un buen ejemplo de lo anterior: “Apenas él le amalaba el noema, a ella se le agolpaba el clémiso y caían en hidromurias, en salvajes ambonios, en sustalos exasperantes”<sup>475</sup>. El texto resulta, a primera vista incomprendible, pero después de la segunda o tercera lectura, puede entenderse su sentido general. Es *la Maga*, ese personaje tan ligado al juego, quien inicia a Oliveira en el *glígligo*. No es muy difícil concluir que este lenguaje tiene en esencia un carácter transgresor, puesto que se contrapone a la manera corriente en que se escribe, se habla, y por tanto se experimenta una visión tipificada de la realidad, una mirada estática del mundo que no es compartida por los personajes. Por tanto, en términos sociales el *glígligo* implica una ruptura y el comienzo de una tregua, la apertura de un espacio propio que es también un refugio. La creación de un lenguaje propio, labor en la que evidentemente está involucrada la imaginación, es un acto incipiente quizá, pero profundamente revolucionario en términos del funcionamiento de la sociedad. En torno al manejo del tema del lenguaje en *Rayuela*, Cortázar declararía algunos años después de la publicación de la novela: “Los personajes del libro se obstinan en creer que el lenguaje es un obstáculo entre el hombre y su ser más profundo. La razón es sabida: empleamos un lenguaje completamente marginal en relación a cierto tipo de realidades más hondas, a las que quizá

---

<sup>474</sup> Cortázar Julio, *Rayuela*, p. 37. Las cursivas son nuestras.

<sup>475</sup> *Ibíd.*, p., 533. Es prácticamente imposible *traducir* íntegramente este capítulo, puesto que en su mayor parte se compone de palabras inventadas. En vano buscaremos el significado de clémiso, hidromurias, ambonios, o sustalos. Sin embargo podemos decir, a riesgo de estar errados, que “amalabar el noema” refiere el cuestionamiento de la razón, puesto que “amalabar” es echar a perder, o enfermar, y “noema”, término de uso frecuente en la *Fenomenología*, señala el contenido objetivo del pensamiento. [Diccionario de la Real Academia de la Lengua, Tomo I. Vigésima Segunda Edición 2001, Real Academia Española, España, Espasa Calpe 2002]. De esta manera se anuncia al inicio el contenido irracional del capítulo. En adelante este texto sólo admite una lectura musical, si atendemos a lo señalado por Andrés Amorós [Cortázar Julio, *Rayuela*, Edición crítica de Andrés Amorós, Decimonovena edición, Ed. Cátedra, Madrid 2007]. Es decir, serán únicamente el ritmo y la estructura los que nos permitirán concluir que se trata del relato de un encuentro amoroso. En todas las novelas de Cortázar hay ejemplos de este singular uso del lenguaje, desde la unión de dos palabras que en una sola expresan una idea, pasando por la alteración de la ortografía, hasta la creación de términos que, por supuesto, no encontramos en los diccionarios. Sin embargo en ninguna obra estos juegos adquieren un carácter tan decisivo, una presencia tan marcada, como en *Rayuela* y dentro de ella en ningún otro lado como en el capítulo 68.

podríamos acceder si no nos dejáramos engañar por la facilidad con que el lenguaje todo lo explica o pretende explicarlo.”<sup>476</sup>

Por último, considerando la importancia del lenguaje en relación con su funcionamiento dentro de un grupo social, podríamos decir que la relación simbólica, originada en una tipificación que estandariza las relaciones entre los objetos, y más aún, entre éstos objetos y quienes los experimentan, tiene un objetivo social bien marcado. Dice Schütz, “Los símbolos se hacen tanto más discernibles cuanto más se estabiliza o institucionaliza la relación social”<sup>477</sup>, esto nos permite ponderar el peso, el valor sustantivo, que tiene la simbolización, en tanto se encuentra directamente relacionada con la constitución y la estabilidad de una sociedad.

En este sentido, la literatura, entendida parcialmente como un juego constante con el lenguaje, permite reflexionar más cercanamente respecto de los problemas de la *tipificación*. A través de ella podemos observar que la simbolización permite a los hombres trascender su ámbito inmediato, ir más allá de *la realidad eminente*, proyectarse, abstraer el presente e imaginar nuevas realidades. Mediante el proceso de simbolización “...la sociedad misma se convierte en representante de algo que está más allá de ella misma, de una realidad trascendente.”<sup>478</sup> La utilidad de la simbolización podrá ser bien la integración de la realidad, a través de la construcción simbólica de coherencia mediante el avance en el proceso tipificador; o una apertura de horizontes en los que esa misma realidad deviene objeto de polémica. Justamente la crítica de Cortázar, se construye basándose en el mecanismo de la simbolización propio del lenguaje, paradójicamente la herramienta de la crítica es idéntica al objeto criticado, y sin embargo, la intención de la crítica es la transformación del objeto; la renovación del lenguaje.

“No se trata de una queja romántica contra el lenguaje («el rebelde, mezquino idioma»), sino de la desconfianza permanente ante un instrumento imperfecto, engañoso, desgastado por el uso común. Lo terrible, claro está, es que no tenemos otra cosa; y lo paradójico, que toda esta denuncia y destrucción del lenguaje sólo puede realizarse utilizando lo mismo que se denigra: círculo vicioso bien evidente, suplicio de Tántalo para el que no hay escapatoria.”<sup>479</sup>

Sin pasar por alto las limitaciones con las que nace el lenguaje, ni los obstáculos que la *tipificación* implica dentro de la *realidad de la vida cotidiana* de los individuos, nos parece que la literatura nos permite ser más conscientes de tales fronteras, asumir y sopesar su existencia, en tanto el escritor se ve obligado a reflexionar todo el tiempo en torno al instrumento con el que trabaja, como lo hemos visto en *Ahí pero dónde, cómo*, y en el *Aleph*. Por otro lado, el manejo literario del lenguaje señala la plausibilidad de resistir de alguna forma a la *tipificación*. Esto es, desde la literatura parece posible emplear exhaustivamente las capacidades expresivas del lenguaje, puesto que se entiende la simbolización como referencia a otra cosa, como un ejercicio de imaginación creadora que maximiza la experiencia de la realidad, relativiza “lo real” y sugiere la potencialidad de otro orden. Es en estos términos que planteamos la dimensión crítica de la obra cortazariana, y son estas

---

<sup>476</sup> Cortázar Julio, *Rayuela*, p., 39. Las cursivas son nuestras.

<sup>477</sup> Schütz, Alfred, *El problema de la realidad social*, p., 314.

<sup>478</sup> *Ibid.*, p.315.

<sup>479</sup> Cortázar Julio, *Rayuela*, p. 37.

consideraciones las que nos permiten pensarla como un agudo ejercicio de observación de la realidad social.

### **3.2.5 Instrucciones para John Howell; la realidad social como escenificación.**

En este relato aparecido en 1966 en *Todos los fuegos el fuego*, en él Cortázar cuenta la historia de Rice, un individuo que va al teatro y que al finalizar el primer acto es llamado a ocupar en el escenario el lugar de uno de los personajes; John Howell. En este momento el autor rompe narrativamente con el habitual devenir de la *realidad de la vida cotidiana*, dado que lo usual es que cuando uno va al teatro permanezca de-prin-ci-pio-a-fin del lado de los espectadores. Nos parece que en virtud del símil entre la vida cotidiana y una pieza teatral, este cuento puede leerse como una referencia al mecanismo esencialmente artificioso que se encuentra detrás, y sustenta, la normalidad de lo que consideramos la *realidad de la vida cotidiana*. Tomando en cuenta que dentro de ésta, acorde con el *conocimiento de sentido común* y la experiencia, se espera siempre respecto de las situaciones conocidas que los acontecimientos sigan un curso determinado, podemos decir que en *Instrucciones para John Howell*, al suspender la continuidad de “lo habitual”, el autor crea una ruptura que causa la desorientación del personaje, quien como es lógico pensar, no cuenta en su *acervo de conocimiento a mano* con un esquema de interpretación válido para comprender lo que sucede.

Dado que en el ámbito de la *realidad de la vida cotidiana* la preeminencia del *motivo pragmático* impone una separación más o menos estricta con la fantasía, el contacto que plantea el autor en el relato representa en términos generales un *absurdo*, una contradicción lógica, si bien como se ha explicado, desde la óptica cortazariana la noción de absurdo tiene una connotación distinta, que podríamos entender como atribuirle el carácter de *natural* a un orden social que es circunstancial, esto es, no ser consciente del carácter ficcional de la realidad. Decimos ficción en tanto se trata de un orden social construido, que tiene un origen histórico.

Así pues, a partir del cuento, que es una ficción literaria que discrepa de la lógica del *mundo del ejecutar* de los individuos, Cortázar pretende mostrar antagónicamente la normalidad de la vida cotidiana, la contingencia del orden, su falta de necesidad, y la manera en éste se impone. Atendiendo a la posible analogía, que hemos señalado entre el funcionamiento básico del *realismo fantástico* y el *tipo ideal* weberiano, quizá valdría decir que Cortázar construye en sus obras una especie de *tipo ideal literario* que como medio de contraste muestra una imagen de la sociedad en otros colores, revirtiendo el usual significado de la idea de *absurdo*.

Nos parece que las instrucciones que Rice, el personaje del relato, recibe antes de entrar a escena caracterizado como John Howell, refieren, el funcionamiento velado de la sociedad. A la manera de Goffman, Cortázar se vale aquí de la analogía teatral, esto es, de una metáfora, para acercarse a la realidad social, y piensa a los individuos como actores que representan un personaje: abuelo, padre, hijo; estudiante, obrero, empresario; burócrata, líder político, intelectual, artista, etc. Tal como le sucede a Rice, todos nosotros, en tanto miembros de un grupo social, nos vemos sometidos a un

proceso de instrucción, de apropiación de una cultura, de *aculturación*, en el que recibimos los elementos necesarios para desempeñar el papel de cierto personaje, esto es, para cumplir determinado rol social.

Al inicio del relato, Cortázar esboza una idea que nos permitiría acercarnos a su intención: "...un teatro no es más que un pacto con el absurdo, su ejercicio eficaz y lujoso."<sup>480</sup> El *absurdo* dentro del espacio teatral, tiene que ver con el hecho de que la puesta en escena es precisamente eso, una representación ficcional de la realidad que por definición esconde su entramado artificioso, y sobre la cual, durante el periodo que dura la puesta en escena, depositamos el *acento de realidad*, tal como ocurre en la *realidad de la vida cotidiana*, donde podríamos decir que existe también un pacto tácito que nos lleva a aceptarla. Digamos por lo pronto, que el *absurdo* de la representación escénica reproduce ese otro *absurdo* de la representación de la vida cotidiana.

En términos del relato, la transgresión de lo habitual, la ruptura de lo cotidiano, ocurre cuando en el primer entreacto de la pieza teatral, sin mediar ninguna clase de explicación, un hombre lleva a Rice tras los bastidores con el objeto de instruirlo sobre su participación en la obra, haciéndolo entrar "amablemente" en "otro escenario" *que aparenta ser una biblioteca*, donde los esperan dos sujetos más. Un escenario que está detrás del escenario en que se lleva a cabo la obra, —de la cual por cierto, nunca sabemos el nombre. A partir de este momento, inicia un juego de espejos en el que la realidad del protagonista, el *mundo del ejecutar* donde Rice es un espectador, se va desdibujando progresivamente, confundiéndose, sin integrarse completamente, al *ámbito finito de sentido* de la fantasía de la obra de teatro.<sup>481</sup>

Por cierto, la relativa separación de los *ámbitos finitos de sentido* ha sido ilustrada por Schütz aludiendo al caso específico de las representaciones teatrales. En éstas, dice el autor, se establece necesariamente una distinción entre el espectador y los actores. En el paso de un *ámbito finito de sentido* a otro, al levantarse el telón, aquél experimenta una transición y se dispone a presenciar la puesta en escena asumiendo su inclusión en una realidad que sabe limitada, restringida al espacio demarcado por el escenario, mientras que él permanece dentro de *la realidad eminente, el mundo del ejecutar*, del lado de la platea. El espectador sufre una *conmoción* que va acompañada del respectivo cambio en la *tensión específica de la conciencia*, es decir, abandona parcialmente *el mundo del ejecutar* y entra en esa otra realidad que se le propone, enajenándose voluntariamente al dejarse llevar por la ilusión escénica. Schütz diría que la estricta separación entre actores y espectadores no es sólo material, sino que se instala a nivel de la conciencia, en tanto unos y otros proceden con base en conductas típicas, en razón de lo cual *cada uno se comporta exactamente como se espera que lo haga en una situación "normal", permaneciendo en el espacio que le corresponde*.

---

<sup>480</sup> Cortázar Julio, *Instrucciones para John Howell*, en: *Todos los fuegos el fuego*, Ed. Alfaguara, Quinta reimpresión, México 1996, p. 117.

<sup>481</sup> Todo ello recuerda marcadamente el inicio de *El proceso*, la novela de Franz Kafka, en la que se relata la historia de un individuo que una mañana cualquiera es prevenido de estar sujeto a un proceso judicial, del cual nunca se aclara la causa, y que sorpresivamente es aceptado por aquél sin demandar explicaciones. Esa misma pasividad frente a la circunstancia está presente en los protagonistas de *Casa tomada*, y hasta cierto punto en Rice, quien quizá debido a su desorientación, no protesta lo suficiente como para no ser incluido en la pieza teatral.

En el relato se disuelve esta separación ideal entre los *ámbitos finitos de sentido* de la realidad y la fantasía, mediada a su vez por la distinción entre actores y público; Rice se ve inmerso en una situación no tipificada, para la que no encuentra en su *acervo de conocimiento a mano* instrucción alguna respecto de la forma de proceder. Así, su extrañamiento es, en términos de la *Fenomenología de la vida cotidiana*, resultado de la modificación de una realidad en la que el conocimiento recibido deja de funcionar como medio de orientación.

En 1944 Schütz publica *El forastero. Ensayo de psicología social*, donde analiza la situación típica en que la se encuentra un individuo que se acerca a un grupo ajeno, procurando interpretar y orientarse dentro de un nuevo esquema cultural. Este tipo de situación, podría en alguna medida equipararse a la que aquí nos ocupa, en tanto el problema común es la adaptación de un individuo a quien no le funciona el *esquema de interpretación* que posee: tal es el caso del extranjero y tal es el caso de Rice. A este respecto, la analogía que hace Schütz, se ajusta perfectamente a la situación del protagonista del relato:

“... la idea sobre la pauta cultural del grupo abordado que el forastero encuentra dentro del esquema interpretativo de su grupo ha tenido su fuente en la actitud de un observador. El forastero, en cambio, está dejando de ser un observador no participante para convertirse en aspirante a miembro del grupo al que se acerca. Así, *la pauta cultural del grupo abordado ya no es un objeto de su pensamiento, sino un sector del mundo que debe ser dominado mediante acciones*. En consecuencia, la posición que dicha pauta ocupa dentro del sistema de significatividades del forastero cambia decididamente, y esto significa (...) que su interpretación requiere otro tipo de conocimiento. Saltando, por así decir, *de la platea al escenario*, el que hasta entonces era espectador se convierte en miembro del elenco, ingresa como copartícipe en relaciones sociales con sus coactores, y participa, de allí en más, de la acción que se lleva a cabo.”<sup>482</sup>

El símil empleado para referir la situación del individuo que busca integrarse a un grupo al cual no pertenece, señalando los obstáculos que enfrenta y la forma en que se ve obligado a actuar, describe la circunstancia en la que se encuentra Rice, quien hasta cierto momento se mantuvo únicamente como espectador; operando con base en un *esquema de interpretación* socialmente construido, siguiendo una forma típica de comportamiento, y que al modificarse la situación, cuando es llevado detrás del escenario y se lo instruye para participar en la obra, experimenta una sensación de extranjería. El *esquema de interpretación* útil en una situación típica, deviene obsoleto cuando ésta cambia: mientras se mantiene en la posición de observador, cómodamente arrellanado en su butaca, el individuo obedece a la norma según la cual debe abstenerse de todo interés pragmático respecto de la puesta en escena, es decir, descarta de antemano toda posibilidad real de influir en el desarrollo de la obra. Por eso cuando Rice es inducido a tomar el lugar de *John Howell*, se queda sin un *esquema de interpretación* que le diga de qué manera actuar, y se vuelven necesarias las instrucciones.

---

<sup>482</sup> Schütz, Alfred, *Estudios sobre teoría social, Escritos II*, Míguez Néstor (trad.), Brodersen Arvid (comp.), Amorrortu, Buenos Aires, 2003., p. 100-101. Las cursivas son nuestras.

Esta es, salvando las distancias, la manera clásica en la que un individuo se conduce al aproximarse indirectamente a cualquier grupo distinto al suyo; hasta el momento del contacto, dirá Schütz, su único acercamiento ha dependido de la observación externa. En consecuencia, cuando el contacto ocurre y el individuo intenta formar parte, o es obligado a integrarse al grupo, como es el caso, se ve forzado a modificar el *esquema de interpretación* que hasta ese momento le ha resultado funcional. En esencia lo que sucede al pasar de la platea al escenario, es que el *motivo cognoscitivo*, relativo a su antigua posición de observador, es sustituido por el *motivo pragmático*; la pauta cultural deja de pertenecer al ámbito del pensamiento para enfocarse en la acción, lo cual impone un *ajuste del esquema de interpretación del pensar habitual*.

El *absurdo*, la contradicción lógica, inherente a la situación podría mostrarse un poco más si la planteamos inversamente: pensemos en un espectador que se empeñase en participar de la acción que se desarrolla en el escenario, incapaz de diferenciar entre los diversos *ámbitos finitos de sentido*; alguien que termina creyendo que la historia representada en el escenario pertenece a su *mundo del ejecutar*. Es este el caso que Cervantes presenta en su *Don Quijote de la Mancha*, cuando *Don Quijote* presencia un espectáculo de títeres en el que se cuenta una historia de caballería que él, instalado de lleno en el *ámbito finito de sentido* de la fantasía, supone como “real”. Por supuesto, de acuerdo con el *esquema de interpretación* al que obedece *Don Quijote*, considera un deber, dada su condición de caballero andante, intervenir en la representación;

“Aquí *Don Quijote* toca el problema profundo, no resuelto todavía, de la realidad de la obra de arte, en especial del teatro. También nosotros, los Sanchos Panza del mundo de sentido común, al ocupar nuestro sitio en la sala, nos predisponemos a trasladar el acento de realidad del mundo circundante de nuestra vida cotidiana al mundo del escenario, en cuanto se levanta el telón. También nosotros vivimos en diferentes ámbitos de la realidad mientras se presenta la obra y durante el intervalo. También para nosotros Lear es Lear, Reagan es Reagan y Kent es Kent. Pero esta realidad de los sucesos del escenario es de un tipo totalmente distinto de la que hallamos en nuestra vida diaria. Esta es el único subuniverso en el cual podemos insertar nuestras acciones, que podemos transformar y modificar por medio de ellas y dentro del cual podemos establecer comunicación con nuestros semejantes.”<sup>483</sup>

Detrás del escenario, a punto de recibir las instrucciones, Rice percibe en la conducta de los hombres que lo esperan *una cierta monotonía*, “...como si su visita hubiera estado prevista e incluso descontada”<sup>484</sup>, dice Cortázar. La inclusión de Rice en la trama es circunstancial, podía ser él, pero también hubiera podido ser otro —no habría diferencia—, porque de lo que se trataba era de encarnar el “papel” *de un personaje ya definido en una historia con un final previsto*. Desde la *Fenomenología de la vida cotidiana*, vale decir que se trataba de obedecer las reglas dictadas con anterioridad para un “tipo”, por eso dice Cortázar respecto de quien le da las instrucciones al personaje del relato: “Hablaban mecánicamente, como si prescindiera de la presencia real de Rice, como si se limitara a cumplir una monótona consigna.”<sup>485</sup> La pesadez de la acción traduce el hábito,

---

<sup>483</sup> *Ibíd.*, p. 145. Las cursivas son nuestras. Es esta la separación que Cortázar cuestiona: la imposibilidad de establecer una comunicación entre fantasía y realidad. Desde la literatura es esta la relación que Cortázar intenta hacer estallar.

<sup>484</sup> Cortázar Julio, *Instrucciones para John Howell*, en: *Todos los fuegos el fuego*, p. 118.

<sup>485</sup> *Ídem*.

implica la costumbre, la falta de sorpresa; fatalmente se da por sentado que Rice terminará aceptando salir al escenario para ser otro, para ser John Howell.

Puesto que la *tipificación* con base en la cual se estructura la sociedad, se basa sobre todo en el anonimato, el individuo que cae dentro del tipo, o del *personaje*, es casi irrelevante; su participación debe limitarse a cumplir las exigencias de la *tipificación*, es decir, conducirse con arreglo a una situación típica, asumiendo objetivos típicos y empleando fórmulas típicas para conseguirlos.

Desde sus primeras líneas, el relato apunta el hecho de que las acciones cotidianas de los individuos se estructuran atendiendo a una serie de pautas típicas, con base en un complejo de instrucciones tanto explícitas como implícitas. En el entendido de que, a partir de la estandarización de las pautas de la acción, los individuos no se comportan estrictamente a partir de sus deseos particulares, de alguna manera se convierten en anónimos dentro del conjunto, lo cual pone en entredicho la plataforma en la que actúan, y más aún, lo que se supone son sus “decisiones personales”. En este mismo sentido se lee en *Libro de Manuel*: “...el problema de este roñoso y maravilloso siglo (...) reside en que no sabemos si nuestra elección se hace con manos limpias. Ya sé, elegir es mucho aunque uno se equivoque, hay un riesgo, un factor aleatorio o genético, pero en definitiva la elección en sí tiene un valor, define y corrobora.”<sup>486</sup> Cortázar señala los límites previos a los que se somete el libre albedrío, asumiendo que nos movemos en un marco de posibilidades bien delimitado.

Atendiendo a la circunstancia en la que se encuentra el protagonista del relato, y atendiendo sobre todo a lo que ocurre dentro de la *realidad de la vida cotidiana*, podemos decir que la especulación individual respecto de los términos de la situación es un obstáculo para su desarrollo; como hemos señalado, la *realidad eminente*, el *mundo del ejecutar* de los individuos es, en la práctica, impermeable a la reflexión. La interrogación de la realidad se contrapone a la manera particular en que esa realidad se estructura incluso al nivel de la conciencia individual. En todo caso, de existir, el cuestionamiento de la realidad deriva necesariamente en el surgimiento de un conflicto que repercute tanto en el individuo como en el grupo. En este sentido, las dudas y la relativa resistencia de Rice implican un obstáculo inicial para su integración al *mundo del ejecutar* de la obra, por eso ante la consternación que a Rice le produce enfrentarse a una situación que no se corresponde con sus experiencias pasadas, que excede el contenido de su *acervo de conocimiento a mano*, uno de los hombres concede y aconseja: “Casi es mejor (...) En estos casos el análisis es más bien una desventaja; verá que apenas se acostumbre a los reflectores empezará a divertirse.”<sup>487</sup>

Dice Cortázar que quienes instruyen a Rice *casi prescinden de su presencia real*; la presencia del actor que representa el personaje es *accidental*, puesto que la tipificación se basa precisamente en la indiferencia respecto a la realidad subjetiva de quien encarna al “tipo”. Se trata de que el individuo se conduzca en términos ideales típicos, con arreglo a un esquema preexistente. En este mismo sentido, en su análisis de la situación del forastero escribe Schütz:

---

<sup>486</sup> Cortázar, Julio, *Libro de Manuel*, p. 431.

<sup>487</sup> Cortázar Julio, *Instrucciones para John Howell*, en: *Todos los fuegos el fuego*, p. 118.

“...la probabilidad de obtener el resultado estandarizado que se busca mediante una receta estandarizada es una probabilidad objetiva, abierta a todo el que se conduzca como el tipo anónimo requerido por la receta (...) Más aún; puede decirse que las probabilidades objetivas de que una receta sea eficaz son tanto mayores cuanto menores son las desviaciones de la conducta anónima tipificada, y esto es válido en especial para las recetas destinadas a la interacción social. Para tener resultado, este tipo de receta presupone que todo copartícipe espera del otro que actúe o reaccione de manera típica, siempre que el actor mismo actúe de manera típica. Quien desea viajar en tren debe comportarse de la manera típica que el tipo «empleado ferroviario» puede razonablemente prever como la conducta típica del tipo «pasajero» y viceversa. *Ninguna de las partes examina las probabilidades subjetivas involucradas. Dado que el esquema se halla destinado al uso de todos, no es necesario verificar su adecuación para el individuo específico que lo emplea.*”<sup>488</sup>

Para que *la realidad eminente*, el mundo del ejecutar de los individuos, funcione sin tropiezos, y la interacción se desarrolle sin contratiempos, haciendo cada uno *lo que tiene que hacer*, es necesario abstenerse de formular interrogantes respecto de la realidad, es decir, aceptarla tal y como se nos presenta. Esta ausencia de suspicacias habría de ser una consecuencia del adecuado funcionamiento de la *epojé de la actitud natural*. Esta aceptación involucra, por supuesto, el reconocimiento del rol que a cada uno le ha tocado desempeñar, y el sistema de fines y medios asociados, puesto que cuando los individuos se conducen con base en el *conocimiento de sentido común* y estructuran su mundo a partir del *motivo pragmático*, la supresión de la duda es un requisito fundamental.

Si de acuerdo con Schütz, la actitud que asume el científico social es la radicalización de la duda cartesiana a través de la *epojé*, inversamente, podríamos decir que la postura adoptada por los individuos cuando obedecen al *conocimiento de sentido común*, es la radicalización de la confianza respecto de la realidad. Lo cual no quiere decir, como se ha señalado, que el individuo experimente una realidad aproblemática. La *epojé de la actitud natural* suspende las dudas respecto de esa realidad en tanto espacio real constituido, en tanto orden lógico subyacente que sustenta toda configuración social ulterior, y no respecto de las características específicas —quizá valdría decir externas—, concernientes a ese orden, como es la organización social política y económica que se ha construido sobre su base. En los términos de la *Fenomenología de la vida cotidiana*, cuando hablamos de un orden subyacente a la realidad, nos estamos refiriendo en primer término a la “naturalidad” con que la realidad social se les presenta a los individuos en su vida diaria, prescindiendo de las justificaciones ideológicas en la que éste pretenda sustentarse.

Cualquier reflexión respecto de la realidad, sumergiría al individuo en un espacio incierto, distinto e incompatible con la *realidad eminente*. Por eso cuando Rice, quizá ya cediendo un poco, pretexta no ser actor, uno de los hombres que le da las instrucciones le responde: “Usted se da muy bien cuenta de la diferencia. Usted no es un actor, usted es Howell.”<sup>489</sup> Esto es, para insertarnos en el *ámbito finito de sentido* de la vida cotidiana, la *realidad eminente* del mundo del ejecutar, es necesario que obremos como actores que a pesar de estar cumpliendo un papel se desempeñan sin cuestionarlo; sin caer en cuenta de su calidad de actores.

---

<sup>488</sup> Schütz, Alfred, “Estudios sobre teoría social, Escritos II”, p. 104. Las cursivas son nuestras.

<sup>489</sup> Cortázar Julio, *Instrucciones para John Howell*, en: Todos los fuegos el fuego, p. 119.

Así, Cortázar pone de manifiesto un tema central de su obra: *el carácter esencialmente ficcional de la realidad*. En donde la ficción, estrechamente ligada a la arbitrariedad, puede entenderse ya en sentido negativo, como falsedad, engaño, o simulacro; pero también en sentido positivo, como ejercicio de la imaginación, como inventiva. Dice Cortázar: “Todo es escritura, es decir fábula (...) Nuestra verdad posible tiene que ser una *invención*, es decir escritura, literatura, pintura, escultura, agricultura, piscicultura, todas las turas de este mundo. Los valores, turas, la santidad, una tura, la sociedad, una tura, el amor, pura tura, la belleza, tura de turas.”<sup>490</sup> De alguna manera se sugiere aquí, muy cerca de la visión nietzscheana que hemos trabajado, que si el *absurdo cotidiano* es producto de una realidad ficcional, construida sobre una arbitrariedad esencial, para salir de tal absurdo sería necesario hacer uso de la misma facultad que lo produce; la capacidad humana de inventar, la competencia fabuladora inherente a los hombres. No hay salida, se la tiene que inventar; la salida es posible sólo en la medida en que los hombres son capaces de imaginarla.<sup>491</sup>

Los hombres que le dan las instrucciones a Rice representan la autoridad encargada de sancionar las normas morales en las que los individuos son instruidos, a fin de convertirse en miembros del grupo; personifican una especie de conciencia social que promueve, preserva y —en un caso límite, cuando la norma no es cumplida—, restaurar el orden social. Más aún, los hombres que detrás del escenario vigilan todo el tiempo el desempeño de los actores dentro de sus papeles respectivos, refieren además de los controles sociales externos a que están sujetos los individuos, el autocontrol al que se someten como resultado de la internalización de las normas sociales.

La interpretación del papel de Howell que Rice es forzado a realizar, se corresponde con la caracterización que Schütz hace del comportamiento individual en la *realidad de la vida cotidiana*. Las instrucciones se dan detrás del escenario, *tras bambalinas*, en un lugar distinto del espacio en el que tendrá lugar la representación. El relato señala el origen oculto —nebuloso, oscuro—, desde el cual se organiza la escenificación teatral, el trasfondo que precede al funcionamiento de la sociedad. La manera en que se conducen los hombres que dan las instrucciones, haciéndose obedecer en términos perentorios, cerrando el paso ante cualquier posible protesta de Rice con una actitud sutilmente amenazadora, ejemplifica los términos en los que socialmente la instrucción se transmite a los individuos, esto es, de un forma que sin ser abiertamente violenta funciona a partir de la coerción, ejerciendo una violencia simbólica.

Si bien quienes dan las instrucciones están fuera de la historia que se cuenta en la representación teatral, al llamar a Rice detrás del escenario lo hacen entrar en una pieza que *simula* una biblioteca, es decir, una suerte de escenario que precede al escenario principal. En términos sociales, esto postula una multiplicidad de trasfondos para un sinnúmero de representaciones, a partir de lo cual, podría decirse que desde el *conocimiento de sentido común*, ubicar el origen de la trama en la que

---

<sup>490</sup> Cortázar Julio, *Rayuela*, p. 545.

<sup>491</sup> Esta propuesta es análoga a la que leemos en las líneas finales de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, en donde Nietzsche opta, después de la demostración del fracaso humano en la búsqueda racional del conocimiento universalmente válido, por la adopción de una actitud estética en la que el hombre, tomando como base sus capacidades creativas, habría de relacionarse de una manera distinta con el mundo. Un tipo de relación que comienza por aceptar la unilateralidad del conocimiento humano y que cuestiona el presupuesto básico de la objetividad, columna vertebral del cientificismo que aquí se ha criticado.

nos encontramos insertos es imposible, dado que ésta se extiende y se multiplica infinitamente hacía atrás. Esto vale tanto para quienes dan las instrucciones, como para quienes las ejecutan: en algún momento quienes ahora se encargan de instruir; padres, maestros, en fin, todas las figuras de autoridad dentro de una sociedad, pasaron a su vez por un proceso de instrucción. Y sin embargo, no podríamos decir que éstos que ahora instruyen, sean capaces de observar el trasfondo del proceso de instrucción en sí mismo, porque en su posición de instructores están desempeñando ellos mismos un papel, es decir, son actores.

Rice irá cediendo progresivamente a la sutil presión de sus interlocutores, no obstante, es destacable que al caer en cuenta de la situación absurda en que se encuentra, piense más de una vez en la posibilidad de provocar un escándalo que revele la situación al resto de los espectadores. Ya para entonces Rice hubo aceptado internamente su inclusión en el absurdo, dejando atrás, aunque de manera provisional, la *realidad eminente* de su *mundo del ejecutar*; instalándose en el *ámbito finito de sentido* de la obra de arte, colocando en ella de manera momentánea y parcial el *acento de realidad*.

En virtud de que el personaje ha sido poco menos que forzado a tomar parte activa en la obra, se pone en operación el mecanismo coercitivo de la norma social, apreciable en la actitud de los hombres que le dan las instrucciones, quienes saben de antemano que aquél no hará nada para desenmascarar la farsa en la que ha entrado al suplantar al actor del primer acto. La coacción que ejerce la sociedad cuando un nuevo individuo se inserta dentro del grupo, deja de ser necesaria cuando la norma es interiorizada, y aquél la reproduce sin necesidad de ser obligado explícitamente. La evaluación interna que un individuo lleva a cabo, cuando calcula las probables consecuencias negativas de sus acciones, pertenece ya a un estado avanzado de internalización de la norma, en virtud de lo cual la represión se produce internamente.<sup>492</sup>

---

<sup>492</sup> S. Freud ha descrito el funcionamiento de la *psique* humana a partir de la interacción de tres instancias: *ello* (Id), *yo* (ego), y *super yo* (super ego). [Freud, Sigmund, *Esquema del psicoanálisis*, López Ballesteros y de Torres Luis (trad.), Ed. Debate, España 1998.] En este esquema el *ello* representa al instinto, cuya finalidad única es la satisfacción total. Al nacer los individuos buscan ante todo satisfacer sus necesidades básicas, conforme crecen y se insertan activamente en la sociedad ese impulso primario va limitándose. A partir del desarrollo del *super yo*, la satisfacción instintiva será retardada en favor de la autoconservación individual y de las exigencias sociales. Entre el *ello* y el *super yo* se ubica el *yo*, como resultado de la constante lucha entre la búsqueda del placer y la represión instintiva. De acuerdo con Freud, la satisfacción plena del instinto es incompatible con la vida social, dado que ésta se organiza con base en la premisa básica de la *carencia*, asumiendo que los recursos materiales disponibles son insuficientes para cubrir las necesidades de todos los miembros de la sociedad; *el individuo debe sacrificar la satisfacción de sus instintos en favor de la supervivencia del grupo*. En *Eros y civilización*, Herbert Marcuse ha discutido esta tesis esencialista con un argumento histórico, asumiendo que las sociedades se encuentran en un estado de desarrollo técnico-científico tal que posibilita cubrir las necesidades de todos los miembros que las integran. La continuidad de la represión obedece, de acuerdo con Marcuse, a una finalidad política, de dominación. La represión de la que hablamos aquí tiene que ver pues, con la perspectiva psicoanalítica clásica en donde la operación del *super yo* se sobrepone y pretende silenciar las exigencias del *ello* en favor de la estabilidad grupal. El *super yo* es interiorizado por el individuo y deja de ser necesaria la represión exterior, puesto que él mismo se encarga de retardar la satisfacción de su placer. Sin embargo, no podemos aceptar esta tesis en su totalidad, nos parece necesario incluir en el análisis la visión histórica que nos permite observar, de acuerdo con Marcuse, la finalidad política de esa configuración.

Resumiendo. De acuerdo con Schütz, podemos decir que nuestro andar cotidiano se rige por el *conocimiento de sentido común* y la *tipificación*, y que ésta elimina la particularidad de las situaciones y los individuos a fin de guiar la conducta con base en un conocimiento que funciona como *receta*. Este proceso implica, proporcionalmente a su grado de avance, la simplificación de la realidad y al mismo tiempo el acrecentamiento de la *anonimia social*. De manera consecuente con el *motivo cognoscitivo* que guía la actitud del científico social, Schütz se limita a describir el funcionamiento de ese mecanismo, que por el contrario, será persistentemente criticado en la obra de Cortázar, que no está constreñida en absoluto por la separación que a los científicos sociales les impide expresar juicios de valor. Esto es, aunque la *Fenomenología de la vida cotidiana* se ubica en una tradición de pensamiento que critica la idea positivista de *objetividad*, en la práctica defiende la separación entre el científico social y su objeto.

La *tipificación* de la que habla Schütz, es el motivo de la *Gran Costumbre* que subyace a todos nuestros actos cotidianos. El *monstruo amable* del que habla Cortázar refiere la transformación que le ocurre al individuo al insertarse en el flujo cotidiano, es éste quien termina alimentando a ese monstruo, y más todavía, convirtiéndose en su reflejo:

“El monstruo es paciente y amable, jamás dirá nada cuando se va López y lo deja ciego, simplemente seguirá allí esperando en su tiniebla con una enorme disponibilidad pacífica y soñolienta. La mañana en que López se instale en el escritorio, rodeado de sus colegas que lo saludan y lo palmean, el monstruo se alegrará de despertar una vez más, se alegrará con una horrible inocente alegría de que sus ojos sean una vez más los ojos con que López lo mira y lo odia.”<sup>493</sup>

El acto inconsciente de *calzar en el molde*, la costumbre que avanza en detrimento de la espontaneidad, constituye a fin de cuentas la evidencia de un orden externo instalado en nuestras vidas y justificado internamente. El *hábito* es el objeto negativo de la crítica cortazariana, por eso en las *Historias de cronopios y de famas*, recomienda: “...empujar hacia afuera, *hacia lo otro* tan cerca de nosotros.”<sup>494</sup> Pero no es fácil, advierte el autor, implica dolor y no está exento de peligro, porque detrás de la negación de los *hábitos* se esconde el dilema perenne: se es libre o se permanece seguro. Por eso, Rice es presa de una confusión terrible al saberse de pronto fuera de las casillas de “lo normal”; desprovisto de fórmulas y por tanto de la orientación necesaria para seguir viviendo. “Cuando a uno lo sacan de sus hábitos es como el pescado fuera del agua”<sup>495</sup> dice el doctor Restelli en *Los premios*, la primera novela publicada de Cortázar.

Después de todo, a lo que uno se enfrenta cuando pretende revelarse contra la rutina, al negar “...todo lo que el hábito lame hasta darle suavidad satisfactoria”<sup>496</sup>, es al miedo de perder el asidero, a extraviarse en la inseguridad de lo nuevo. Por eso sarcásticamente Cortázar dirá que es mejor transigir, “...pactar como los gatos y los musgos...”<sup>497</sup>, conceder que *el mundo es como es*, porque de alguna manera aceptar que la realidad es “la realidad” y contribuir así a que conserve su forma,

<sup>493</sup> Cortázar, Julio, *La vuelta al día en ochenta mundos Tomo I*, p., 46.

<sup>494</sup> Cortázar, Julio, *Historias de cronopios y de famas*, Ed. Alfaguara, Argentina, 2000, p.2. Las cursivas son nuestras.

<sup>495</sup> Cortázar, Julio, *Los premios*, Punto de Lectura, España, 2004. p. 11.

<sup>496</sup> Cortázar, Julio, *Historias de cronopios y de famas*, p.2.

<sup>497</sup> Cortázar Julio, *Rayuela*, p., 543.

es por añadidura asegurar que nosotros mismos continuamos siendo nosotros, mantenernos seguros. El hábito paga una elevada cuota de satisfacción, la costumbre administra una fuerte dosis de tranquilidad; es el encanto del somnífero, la evasión de la vigilia y la gracia de la inconsciencia que trae consigo el sueño; una mitigación del peso de la vida. Es, dirá Cortázar en el capítulo 73 de *Rayuela*, una “...quemadura dulce que prosigue, que se aposenta para durar aliada al tiempo y al recuerdo, a las sustancias pegajosas que nos retienen de este lado y que nos arderá dulcemente hasta calcinarnos.”<sup>498</sup>

Significativamente, a Rice se le plantea la posibilidad de ejercer “cierta libertad” en el desempeño del papel de John Howell; una libertad que pronto se ve limitada, que no existe sino como señuelo, una simulación que pretende hacer tolerable la inclusión del individuo en el orden. Dicen los hombres de las instrucciones: “Una vez allí haga lo que quiera, pero nosotros lamentaríamos que...”<sup>499</sup>, y la frase queda colgando —recurso literario empleado frecuentemente por Cortázar—, no es necesario completarla, porque en lo que no se dice va implícito lo que el individuo tiene que entender; la falta de concreción implica, como es fácil advertirlo, una sutil amenaza. Podríamos decir que en las sociedades occidentales modernas en que vivimos, la libertad de la mayoría de los individuos existe, si acaso, a nivel discursivo; considerando las posibilidades reales que cada uno tiene de conducirse a su arbitrio, y más aún si tomamos en cuenta que la voluntad misma está ya de alguna manera preformada para dirigirse en cierta dirección, como lo está el instinto.<sup>500</sup>

Las indicaciones que Rice recibe le llegan con un tono definitivo que vuelve improbable la disidencia. Hay en la manera de hablar de quienes dan las instrucciones, un tono perentorio que se apropia de los espacios donde podría haber la réplica. Sin embargo, la instrucción no es nunca una *orden* explícita, dado que entre más velada mayor es su eficacia. La mayoría de las veces, la sociedad forma al individuo de manera firme pero imperceptible; sólo cuando es necesario se ponen en funcionamiento mecanismos ligeros de represión, la coacción abierta, el uso de la fuerza, son casos extremos. Por supuesto, existe siempre la posibilidad de que la conducta disidente de los individuos amerite la toma de medidas rotundas, que pueden incluir el empleo de la fuerza física, ejercida por individuos que cumplen esa función; habitualmente basta con una presión social de la que es perfectamente capaz el grupo inmediato. Así, el espacio en el que nos movemos es siempre un espacio enmarcado por la normatividad, por reglas escritas pero sobre todo implícitas a las que debemos sujetarnos, de acuerdo con nuestra posición específica dentro la sociedad.

---

<sup>498</sup> *Ibíd.*, p., 544.

<sup>499</sup> Cortázar Julio, *Instrucciones para John Howell*, en: *Todos los fuegos el fuego*, p. 119.

<sup>500</sup> En sus inicios el liberalismo individualista del s. XVIII, sobre el que habría de fundarse el moderno sistema capitalista, defendía la libertad individual en los niveles político y económico, atribuyéndole discursivamente al individuo derechos originarios e inalienables. En su vertiente económica, se rechazaba la intervención del Estado en pos de la libre competencia, de acuerdo con la idea de que el interés individual era idéntico al interés general. Sobre estos cimientos habría de erigirse un orden económico injusto, del que de alguna manera somos herederos. La competencia entre los individuos que participan del intercambio mercantil, tiene un carácter desigual, puesto que no todos disponen de los mismos medios para insertarse en ella; para la mayoría los espacios de libertad se extienden poco más allá de la esfera del consumo. La endeble libertad de la que se dispone, es pues, amenazada desde diferentes ámbitos, de entre los cuales destacan las implicaciones que tiene *lo económico* dentro de la sociedad. Muy difícilmente un individuo puede decidir el rumbo que ha de tomar su vida, si no logra antes resolver sus necesidades básicas: comida, habitación, vestido; escala donde la educación y la recreación ocupan los últimos lugares.

Hay un instante en el que Rice está a punto de salir a escena y mira hacia las butacas todavía desde la obscuridad, aún detrás del escenario. En este momento aparece una vez más la reflexión en torno a las relaciones que pueden existir entre los diferentes *ámbitos finitos de sentido*. Cortázar describe: “...delante había una extensión que le pareció infinita, y a la izquierda adivinó la gran caverna, algo como una gigantesca respiración contenida, eso que después de todo era el verdadero mundo donde poco a poco empezaban a recortarse pecheras blancas y quizá sombreros o altos peinados.”<sup>501</sup> Aquí, el protagonista se ubica en un espacio intermedio, un *ámbito indefinido* que no corresponde ni al *mundo del ejecutar* de los espectadores, ni a la representación teatral. En el medio de este juego de espejos construido por el autor, donde ambas se multiplican infinitamente, queda suspendido el personaje, y en virtud de ello, se presentan ante su conciencia dos *ámbitos finitos de sentido* que conviven conflictivamente.

Cuando Rice entra en escena como John Howell, de principio no tiene más remedio que insertarse en esa nueva realidad, aceptar progresivamente el *absurdo* intentando articular respuestas consecuentes a los argumentos de los demás actores. En términos de Schütz, diríamos que el protagonista desplaza “parcialmente” el *acento de realidad*, y se integra por tanto de manera “fragmentaria” al desarrollo de la obra. La inercia con la que se desarrolla la acción irá venciendo progresivamente las resistencias de Rice, dando cuenta de la fuerza de atracción que la sociedad ejerce sobre los individuos, acotando sus alternativas de acción. Así ocurre al final del segundo acto, cuando la de por sí reducida libertad del protagonista en el escenario disminuye todavía más. “«Hay un margen para la aventura o el azar, como usted quiera», dijo el hombre alto. «A partir de ahora le ruego que se atenga a lo que voy a indicarle, se entiende que dentro de la máxima libertad en los detalles».”<sup>502</sup> A final de cuentas la libertad de Rice encuentra su límite en el argumento de la obra, el cual no le es dado alterar más que mínimamente.

Hemos dicho ya que en la dinámica social es innegable la participación del “otro”, con el que se construye cooperativamente la realidad. En el tercer acto Rice está a punto de negarse a salir nuevamente a escena, en ese momento, *Eva*, coprotagonista de John Howell en la pieza teatral, le tiende una mano; este gesto, que significa un contacto e insinúa un puente entre una y otra realidad, entre uno y otro *ámbito finito de sentido*, lo obliga a insertarse una vez más en la pieza teatral. Dice Cortázar: “...Rice comprendió que era imposible, casi grotesco, seguir de pie mientras ella, tendiéndole la mano, reiteraba la invitación con sonrisa cansada (...) curiosamente a Rice le fue más fácil volverse a Eva y sostener su mirada que de alguna manera lo ligaba todavía a esa insensatez, aplazando un instante más la única decisión posible a menos de acatar la locura y entregarse al simulacro.”<sup>503</sup>

---

<sup>501</sup> Cortázar Julio, *Instrucciones para John Howell*, en: Todos los fuegos el fuego, p., 120. Las cursivas son nuestras.

<sup>502</sup> *Ibíd.*, p., 124. Las cursivas son nuestras.

<sup>503</sup> *Ibíd.*, p., 120. Hay en Cortázar una insistente preocupación por la posibilidad y las características que tiene el contacto con el otro. En buena parte de su narrativa, este elemento aparece como un detonador o como fundamento de los relatos. Quizá el ejemplo paradigmático de esto sea *Rayuela*, en donde la siempre conflictiva relación de Horacio Oliveira, primero con la Maga y los miembros del Club de la serpiente en París, y después con Talita, y Traveler en Argentina; puede interpretarse como una reflexión en torno al tema de la interacción social, del contacto entre los individuos como un problema.

Ya en esa parte de la obra, dice Cortázar, *las palabras parecían suscitarse unas a otras con un mínimo de esfuerzo*, señalando el automatismo sustancial de lo ya escrito, la regularidad con que se desarrolla la historia bajo la seguridad de lo inmutable; “...un diálogo de castillo de naipes en el que Eva iba poniendo los muros del frágil edificio, y Rice sin esfuerzo intercalaba sus propias cartas.”<sup>504</sup> En este sentido, la mano que Eva ofrece, ese puente tendido desde dentro del escenario, es un símbolo de la complicidad que busca Cortázar en sus lectores, y por extensión, en “el otro”. En este sentido Rice “decide”, incitado por Eva, saltar al vacío, hacer frente al *absurdo*. Si bien, cada vez la disyuntiva se vuelve más impracticable, y Rice se ve obligado a suspender, a reprimir la idea latente de revelar lo que ocurre. Tal como sucede en la vida cotidiana, “el otro” se introduce en nuestro campo de acción, y su presencia nos reclama la interacción.

Es interesante el vínculo construido por Cortázar entre Rice y Eva. Podemos ubicar un segundo punto de quiebre en el relato cuando ésta, esposa de Howell en la puesta en escena, se sale inesperadamente del argumento de la obra; “...exactamente después de la última palabra dicha con una voz clarísima, junto a la oreja de Rice murmuró: «No dejes que me maten», y sin transición volvió a su voz profesional para quejarse de la soledad y del abandono.”<sup>505</sup>

En esencia la postura de Cortázar es optimista —utópica diría Mannheim—, de lo contrario, si no pensara que es posible imaginar y construir una salida, su crítica a la manera en que funciona la realidad de la vida cotidiana carecería de sentido. Sin embargo, a pesar de este optimismo fundamental el autor sabe, o siente, que la posible escapatoria no podrá tener nunca un carácter definitivo, en tanto asume que la única posibilidad de salir del *absurdo* es la invención continua, una búsqueda perpetua que no puede satisfacerse a cabalidad. Además, en tanto su propuesta apela a la complicidad del otro, no puede cumplirse desde la individualidad, es por eso que aspira siempre a la colaboración activa de sus lectores. Por supuesto, la comunión con el otro no es sencilla; cuando el encuentro ocurre es siempre bajo los frágiles términos de lo perecedero, del instante en el que dos miradas convergen por azar en un mismo punto del horizonte, por *eso la salida del absurdo es siempre una tarea inconclusa*.

Si bien Cortázar reconoce la necesidad social de atender a las pautas de conducta tipificadas, acorde con el sentido crítico que reviste su obra, señala también la posibilidad de la ruptura, la denuncia del *absurdo infinito de la realidad cotidiana*, que en el relato se manifiesta a través de la duda punzante de Rice. El dilema planteado por el autor es el conflicto persistente entre la conciencia del orden y su transgresión; la fuerza que obliga a Rice a resistirse internamente a revelar el engaño, por un lado; y la conciencia de que es posible alterar el curso de la obra modificando su final, por otro. Evitar el asesinato de Eva. Por eso dice Cortázar:

“Quizá fuera el momento de acercarse a la boca del escenario, dejar caer el cigarrillo y aplastarlo con el pie, a tiempo para anunciar: «Respetable público...» Pero acaso fuera más elegante (*No dejes que me maten*) esperar la caída del telón y entonces, adelantándose rápidamente, revelar la superchería. En

---

<sup>504</sup> *Ibíd.*, p., 121.

<sup>505</sup> *Ídem.*

todo caso *había como un lado ceremonial que no era penoso acatar*; a la espera de su hora, Rice entró en el diálogo...<sup>506</sup>

Así pues, quizá el planteamiento cortazariano podría resumirse como: *la necesidad de llevar a cabo un esfuerzo constante que nos mantenga a salvo de transigir ciegamente con la realidad*; una lucha compartida que requiere del encuentro siempre difícil, siempre incierto, con el otro; con Eva, con la Maga, con el lector.

“Todo estaba en resistir, en hacer frente a un tiempo interminablemente tenso, ser más fuerte que la torpe coalición que pretendía convertirlo en un pelele. Ya le resultaba fácil advertir cómo las frases que le dirigían (...) llevaban implícita la respuesta; que el pelele contestara lo previsible, la pieza podía continuar. Rice pensó que de haber tenido un poco más de tiempo para dominar la situación, hubiera sido divertido contestar a contrapelo y poner en dificultades a los actores; pero no se lo consentirían, su falsa libertad de acción no permitía más que la rebelión desaforada, el escándalo. *No dejes que me maten*, había dicho Eva; de alguna manera, tan absurda como todo el resto, Rice seguía sintiendo que era mejor esperar.”<sup>507</sup>

En el tercer acto, Rice intentará un papel más activo, complicando las escenas con diálogos no previstos; “...marchando contra la corriente, violando poco a poco las instrucciones en una esgrima *feroz y absurda* contra actores habilísimos que se esforzaban por hacerlo volver a su papel y a veces lo conseguían, pero él se les escapaba de nuevo para ayudar de alguna manera a Eva, sin saber bien por qué pero diciéndose (...) *que todo lo que cambiara en ese momento alteraría inevitablemente el último acto*”<sup>508</sup>; dándose cuenta de que es posible colarse en los pequeños intersticios del argumento, y sacar provecho de esa *máxima libertad en los detalles*.

Al terminar este acto, una vez más por fuera del argumento, Eva le pide a Rice que se quede con ella *hasta el final*. Sin embargo, después de haber intentado influir en el desarrollo de la puesta en escena, lo cual evidentemente es incompatible con las instrucciones recibidas, Rice será expulsado de la obra; “«Cámbiese», dijo el hombre de gris alcanzándole su traje. Casi sin darle tiempo de ponerse la chaqueta, abrieron la puerta de un puntapié; el empujón lo sacó trastabillando a la acera, al frío de un callejón que olía a basura.”<sup>509</sup> A partir de este momento, Rice regresa a su posición de espectador, cumpliendo ahora un proceso inverso; *del escenario a la platea*. Después de esto ya no será capaz de ver la obra con la mirada inocente, o desprevenida, que tuviera al inicio, puesto que el hecho de haber estado detrás del escenario, y observar desde dentro el funcionamiento de la puesta en escena, ha modificado radical y definitivamente su perspectiva.

En el marco de la *Fenomenología de la vida cotidiana*, podríamos decir que la expulsión de Rice es resultado de su incompetencia para mantener, o para realizar a cabalidad, *la epojé de la actitud natural*; en ningún momento fue capaz de eliminar la mirada interrogante, requisito indispensable para integrarse al *mundo del ejecutar*. Todo el tiempo que fue parte de la escenificación, adoptó una actitud de distanciamiento comparable con la que, de acuerdo con Schütz, es propia del observador

---

<sup>506</sup> *Ibíd.*, p., 122. Las cursivas son nuestras.

<sup>507</sup> *Ídem.*

<sup>508</sup> *Ibíd.*, p., 125. Las cursivas son nuestras.

<sup>509</sup> *Ibíd.*, p., 127.

científico. *Rice nunca fue John Howell*, puesto que se mantuvo en una *epojé* constante que no le permitía aceptar *el motivo pragmático del ámbito finito de sentido* de la obra, a la cual se enfrentó a partir de una motivación predominantemente cognoscitiva; buscando comprender qué estaba sucediendo. En todo caso, no fue capaz de instalarse completamente dentro de uno u otro *ámbito finito de sentido*. Podríamos decir quizá que atendía alternadamente a los motivos pragmático y cognoscitivo; a pesar de ser consciente del carácter absurdo de la situación en la que se encontraba, todo el tiempo se planteó la disyuntiva entre la integración y la ruptura. Si bien en el segundo acto se comporta pasivamente, dejándose llevar; en el tercero opta por una participación activa que se contrapone al desarrollo previsto de la obra, puesto que intenta de alguna forma evitar el asesinato de Eva; cambiar el final de la historia.

Después de la abrupta salida de Rice, el John Howell de la primera parte regresará para cubrir nuevamente su papel en el último acto, mientras aquél observa desde su butaca las últimas escenas, que habrán de conducir al asesinato de Eva. El contacto entre realidad y ficción, la imbricación cortazariana entre lo que Schütz denomina los *ámbitos finitos de sentido de la realidad eminente* y el de la fantasía, llega a su punto más alto precisamente en la última escena, cuando Eva es “asesinada” por John Howell.

“(Rice se había enderezado sin saber por qué, y alguien chistaba impaciente a sus espaldas), la exclamación escandalizada de la dama de rojo se superpuso al leve chasquido, a la mano de Howell que se alzaba para anunciar algo, a Eva que torcía la cabeza mirando al público *como si no quisiera creer* y después se deslizaba de lado hasta quedar casi tendida en el sofá, en una lenta reanudación del movimiento que Howell pareció recibir y continuar con su brusca carrera hacia los bastidores de la derecha, su fuga que Rice no vio porque también él corría ya por el pasillo central sin que ningún otro espectador se hubiera movido todavía. (...) cuando llegaba a la puerta oyó los primeros rumores del final de la pieza, aplausos y voces en la sala; alguien del teatro corría escaleras arriba.”<sup>510</sup>

En la parte final de la narración todo sucede súbita y confusamente: Rice sale huyendo de la sala y dentro del teatro alguien corre también. El actor que en la última parte sustituyó a Rice en la interpretación de John Howell, huye de la escena después de haber matado a Eva, se entiende que como parte de la obra, pero su carrera lo lleva mucho más allá del escenario, más allá del teatro, hasta las calles nocturnas donde se encuentra con Rice, que corre también sin poder explicarse *por qué huye*.

En esa fuga sin motivo, Rice intuye que sólo se encontrará a salvo al cruzar el puente para llegar *al otro lado* de río. El puente; la figura recurrente que significa un contacto con otra cosa, la comunidad, o quizá, con no poca nostalgia, el regreso. En el caso de Rice quizá represente la posibilidad de pasar del *ámbito finito de sentido* de la fantasía al del *mundo del ejecutar* de la vida cotidiana, una vuelta que parece ya imposible. Rice ha perdido del golpe la inocencia —la coprotagonista se llamaba Eva—, y esto parece condenarlo a un escape constante; ha descubierto, por decirlo de alguna forma, lo que hay detrás del *absurdo*, ha visto el reverso de la representación.

---

<sup>510</sup> *Ibíd.*, p., 129. Las cursivas son nuestras.

En su carrera Rice no deja de pensar en Eva y en su petición suplicante, en el por qué de la huida, y en algún camino por el cual escapar.

“... comprendió que era incapaz de encontrar la respuesta. *No dejes que me maten*, había dicho Eva, y él había hecho lo posible, torpe y miserablemente, pero lo mismo la habían matado, por lo menos en la pieza la habían matado y él tenía que huir porque no podía ser que la pieza terminara así (...) había ocurrido *otra cosa* sin que él estuviera allí para impedirlo, *quédate conmigo hasta el final*, le había suplicado Eva, pero lo habían echado del teatro, lo habían apartado de *eso que tenía que suceder* y que él, estúpidamente instalado en su platea, había contemplado sin comprender o comprendiendo desde otra región de sí mismo donde había miedo y fuga y ahora, pegajoso como el sudor que le corría por el vientre, el asco de sí mismo.”<sup>511</sup>

Rice no huye de algo o alguien que lo persigue; nadie corre a sus espaldas, John Howell huye a su lado. Rice escapa de la impotencia, de la tristeza de sí mismo, quizá de la falta de fuerzas para enfrentar el vacío de sentido de la realidad que intenta dejar atrás, de una especie de culpa quizá. Por eso no puede huir definitivamente, y se le traza en la ruta de un escape que no ha de terminar. Esa *otra cosa* que había ocurrido, y que apenas se sugiere, pudo ser el asesinato real de Eva, aunque seguramente a estas alturas el decir “real” nos diga menos de lo que oculta. Es más o menos claro que Eva es un símbolo, que representa algo que se pierde, que siempre muere, porque la obra concluye igual cada vez que es representada. Nos parece que la Eva que todos los días muere en el escenario, es la libertad que nunca alcanza a salvar el *John Howell* de turno a pesar de todos sus intentos, es la creatividad que permanece atrapada y sin vida dentro de las *instrucciones*, que reflejan el orden tipificado y jerárquico donde hay algunos que pueden decidir sobre el futuro de otros; aquellas que dan las instrucciones y quienes las obedecen, aquellos que expulsan y los expulsados.

Rice se da cuenta de que su huida responde al fracaso en el intento de salvar a Eva, a la imposibilidad de cambiar el orden de las cosas, al haber sucumbido ante la fatalidad del destino; y sin embargo no termina por resignarse, por eso huye. Asumiendo que la huida tiene también una parte de búsqueda. El hombre que en un primer momento parece perseguir a Rice, en realidad no lo persigue; escapa junto con él. Se trata de John Howell, pero no es alguien caracterizado como John Howell, sino que *es* John Howell. Aquí el *ámbito finito de sentido* de la vida cotidiana se mezcla, quizá definitivamente y sin posibilidad de distinción, con el *ámbito finito de sentido* de la ficción. Rice se excusa con el verdadero John Howell por no haber podido salvar a Eva, enigmáticamente Howell le responde: “Es típico de los aficionados, creen que pueden hacerlo mejor que los otros, y al final no sirve de nada.”<sup>512</sup> ¿Por qué siempre ocurre lo mismo?, pregunta Rice, y por toda respuesta Howell dice: “Cada uno por su lado, *tal vez uno de los dos pueda escapar*”<sup>513</sup>. Si pensamos que Rice y Howell representan *ámbitos finitos de sentido* diferentes; el *mundo del ejecutar* y la ficción respectivamente, podríamos decir que la fuga constante que Cortázar propone se corre en los dos ámbitos, que como hemos visto, se traslapan constantemente.

---

<sup>511</sup> *Ibíd.*, p., 130. Las cursivas son nuestras.

<sup>512</sup> *Ibíd.*, p., 131.

<sup>513</sup> *Ídem.* Las cursivas son nuestras.

La duda permanece en Rice, y es este el valor de la historia; la posibilidad abierta a la interpretación. Rice se resiste a separarse de Howell sin antes recibir una respuesta, *no me deje ir así*, suplica: “No puedo seguir huyendo siempre, sin saber.”<sup>514</sup> Para entonces Howell ya aleja y Rice ha quedado en el vacío de su propia interrogante huérfana; “...se agachó, tomando impulso y partió en la dirección contraria. A la luz de un farol vio un nombre cualquiera: Rose Alley. Más allá estaba el río, algún puente. *No faltaban puentes ni calles por donde correr.*”<sup>515</sup> Condenado a la huida perpetua, a la búsqueda que se alimenta de sí misma, y que nunca se verá satisfecha, a la invención constante; la única posibilidad de hacer frente al *absurdo*. En las últimas líneas de la historia Cortázar propone una solución que no lo parece tanto, que es en todo caso su respuesta personal a la interrogante de qué hacer frente a la vida, y que por supuesto no es definitiva. En cierto sentido, la solución al dilema es que no hay una solución, hay soluciones, tantas como se puedan imaginar y construir.

De acuerdo con la visión cortazariana, podría decirse que la huida de los personajes corresponde esencialmente a la misma razón. Tanto Rice como Howell son conscientes de la determinación a la que están sujetos, sin embargo siempre cabe la posibilidad de escapar, el escape en sí mismo es ya una alternativa, si bien no representa una opción concluyente, sino apenas una reacción que a lo mucho nos permite ganar tiempo. Lejos de toda inocencia, Cortázar plantea la necesidad de un escape constante, de la carrera infinita entendida como un ejercicio ininterrumpido de la creatividad, lo cual implica la modificación de la postura frente a la vida, a saber; el cuestionamiento de la cotidianeidad a través de la imaginación, del juego. *Nuestra verdad posible tiene que ser invención*, leemos en *Rayuela*, y esto tiene sentido porque la ‘tura’ es actividad, por eso el autor construye su verdad desde la *literatura*, por eso desde ahí articula su respuesta frente al *absurdo cotidiano*, desde ahí critica y a partir de ahí pretende escaparse, pero sobre todo; desde ahí tiende una mano, traza la mitad de un puente, dejando a sus lectores la responsabilidad de completar la figura, para que después se pueda pasar de un lado al otro.

Lo esencial de los seres humanos no es la razón diría Nietzsche, sino la capacidad de construir ficciones. Inventos de tal magnitud como los conceptos sobre los que se construye la ciencia, ficciones como los relatos cortazarianos, que iluminan y hacen visibles aspectos de la realidad que de otra forma difícilmente podríamos observar. En este sentido, acorde con su diagnóstico negativo de la naturaleza del conocimiento humano: *arbitrario, arrogante y esencialmente violento*; el filósofo proponía como un alternativa, más humilde pero acaso más feliz; la posibilidad de acercarse al mundo desde la intuición, el juego, o el arte. Tal como hace Cortázar.

Nos parece que desde la *Fenomenología de la vida cotidiana*, no se plantea suficientemente el dilema vital al que se enfrentan eventualmente los individuos, al ser incapaces de integrarse a la realidad, dado que la manera en que se acerca al objeto de estudio, permanece en un nivel meramente descriptivo. La virtud de la aproximación cortazariana es que, siendo compatible con la construcción teórica de Alfred Schütz, va un paso más allá, en tanto la exégesis de su obra nos

---

<sup>514</sup> Ídem.

<sup>515</sup> Ídem. Las cursivas son nuestras.

permite una visión más aguda de la problemática esencial de la realidad, y por ello muestra incisivamente el dilema existencial que contiene, más aún, posibilita su problematización.

Por otro lado, desde la obra cortazariana se articula una respuesta, lo cual es posible porque el dilema es considerado como tal, porque existe a partir de que el autor asume una postura, es decir, en tanto ejerce un juicio moral sobre la realidad. El hecho de que el autor conciba la *realidad de la vida cotidiana* como problemática, se debe a que no suspende aquello que Schütz denomina el *motivo pragmático*, si bien, en tanto escritor, se acerca a la realidad incentivado en buena medida por un impulso *cognoscitivo*, es decir, por la intensión de formular preguntas y esbozar respuestas. Esto quiere decir, en pocas palabras, que desestima la *objetividad*, más aun, reniega de ella dentro de su propio ámbito y en general como prerrequisito del conocimiento.

### **3.2.6. Historias de cronopios y de famas; tres posturas vitales.**

El *conocimiento de sentido común* conforma un espacio de acción donde los individuos pueden desplazarse de manera segura. En él se contienen las respuestas para la mayoría de las preguntas que eventualmente pueden ser formuladas dentro de la vida cotidiana, es decir, acumula en su acervo tanto las contingencias como las alternativas posibles. Dirá Schütz: “El conocimiento socialmente aprobado consiste (...) en un conjunto de recetas destinadas a ayudar a cada miembro del grupo a definir su situación en la realidad de la vida cotidiana de manera típica. Que el conocimiento socialmente aprobado y derivado sea o no un conocimiento verdadero, carece por completo de importancia para describir el mundo que una sociedad en particular presupone.”<sup>516</sup>

En efecto, el *conocimiento de sentido común* no es sometido a prueba, ni por quienes dirigen su vida basándose en él, ni por el especialista en ciencias sociales, que toma por objeto de investigación aquello que los individuos asumen como cierto. Por su parte, en condiciones “normales”, los individuos que se ubican en el *mundo del ejecutar* de la *realidad de la vida cotidiana* difícilmente cuestionarán el origen, el sustento, o la coherencia del *conocimiento de sentido común* con base en el cual organizan y conducen su vida, puesto que en torno a él hay un consenso tácito.

Al tiempo que el individuo que nace al interior de un grupo social, aprende la lengua en la que deberá comunicarse con sus semejantes y va interiorizando progresivamente el *sistema de significatividades* predominante; se apropia de un *esquema de interpretación* que utilizará para desenvolverse de manera eficaz, adoptando como propia la postura grupal respecto de la vida, natural y provisionalmente fuera de toda duda. Cuando el individuo se mantiene dentro de la *pauta cultural de la vida grupal*, evita la incertidumbre que representaría la falta de un medio de

---

<sup>516</sup> Schütz, Alfred, *El problema de la realidad social*, p., 310. En el ámbito de la psicología infantil, William Isaac Thomas apuntaba que: “Si los hombres definen ciertas situaciones como reales, ellas son reales en sus consecuencias”; Robert K. Merton utilizó la expresión Teorema de Thomas para referirse a esta idea, y Schütz la recupera aquí para señalar el ámbito de competencia de su esquema de análisis. [Schütz, Alfred, *El problema de la realidad social*, Míguez Néstor (trad.), Natanson Maurice. (comp.), Amorrortu, Buenos Aires, 1995., p., 310.]

orientación para conducirse dentro de la sociedad, de lo contrario se expone al extravío y al abierto rechazo del grupo, como ocurre en *Instrucciones para John Howell*. En este sentido, la discriminación social encuentra su motivo último en la incompatibilidad entre visiones distintas de la realidad, que a su vez implica la discrepancia respecto de un sistema de fines relevantes y medios factibles.

A través de lo que podríamos llamar un *proceso de reconstrucción literaria*, Cortázar relativiza la *realidad de la vida cotidiana* y descubre su carácter excepcional en los rasgos más insignificantes. En esta realidad descubierta mediante la obra, las acciones de la vida práctica de los individuos son observadas también desde un extrañamiento esencial. Al respecto, el autor ha señalado agudamente que su necesidad de escribir responde a esa enajenación que lo ubica repentinamente fuera de su circunstancia, y que “...se manifiesta *en el sentimiento de no estar del todo* en cualquiera de las estructuras, de las telas que arma la vida y en las que somos a la vez araña y mosca.”<sup>517</sup> La obra refleja la conflictividad con que Cortázar experimenta la realidad, traduce una excentricidad de la cual se intenta hacer copartícipe al lector; que éste sea capaz de relativizar la manera en que concibe y experimenta su cotidianeidad, es uno de los objetivos del autor.

Desde esta perspectiva consideramos la visión lúdica que Cortázar propone en sus *Historias de cronopios y de famas*, en donde desde la ironía y el sarcasmo se observa la construcción y el funcionamiento de los *esquemas de interpretación*, entendidos como un conjunto de instrucciones que pretenden solucionar las complicaciones prácticas con las que eventualmente pueden enfrentarse los individuos dentro de la *realidad de la vida cotidiana*.

\*

En 1961 se publicó *Historias de cronopios y de famas*. La obra se divide en cuatro apartados: *Manual de instrucciones*, *Ocupaciones raras*, *Material plástico*, e *Historias de cronopios y de famas*; de los cuales pueden desprenderse varios fragmentos que ilustran particularmente la preocupación cortazariana por el mecanismo subyacente de la cotidianeidad, y que nos permitirían mostrar el rendimiento de una posible *fenomenología literaria de la realidad social*, en tanto reflejan a través del contraste ciertos lugares de la realidad social que ordinariamente permanecen ocultos. Quizá ésta sea una de las obras en las que mejor puede apreciarse la inquietud de Cortázar respecto del papel que dentro de la cotidianeidad, desempeña el *conocimiento de sentido común*.

El *Manual de instrucciones* puede leerse como una aproximación crítica al *conocimiento de sentido común* y a la *tipificación*, dado que intentando mostrar una realidad subterránea y fundamental, Cortázar procede a partir de la creación de situaciones que no se corresponden con la lógica del *pensar habitual*. Es obvio que nadie necesita *instrucciones para subir una escalera*, por ejemplo, a menos que no se haya apropiado de las nociones suficientes para poder conceptualizar la situación y actuar consecuentemente para cumplir este objetivo.

---

<sup>517</sup> Cortázar, Julio, *La vuelta al día en ochenta mundos Tomo I*, p., 32. Las cursivas son nuestras.

En virtud del proceso de *aculturación* del que somos objeto, recibimos a través de diferentes instancias, principalmente la familia y la escuela, y por medio de diversas técnicas —entre las que por cierto se incluye el juego—, los elementos necesarios para insertarnos en el *sistema de significatividades* del grupo. En esta fase formativa adquirimos un *esquema de interpretación* que en lo esencial coincide con el esquema grupal, y recopilamos un *acervo de conocimiento a mano* que incluye el *conocimiento de receta*, y que nos permite a la postre prescindir totalmente de las instrucciones que refiere el autor. Así, la ficción cortazariana señala por oposición, el fundamento sobre el que se construye la *perspectiva natural* donde la *vida cotidiana* se experimenta como una realidad incuestionable.

Nos parece que el valor sociológico de los textos que componen las *Historias de cronopios y de famas*, radica en sugerir discretamente la manera en que nos desenvolvemos cotidianamente, y que esa complejidad se ha convertido, por virtud de la costumbre, en un automatismo. Esto es, nadie reflexiona sobre la multiplicidad de operaciones mentales y motoras que deben llevarse a cabo para subir una escalera; si alguno lo hiciese se quedaría inmóvil, como le ocurre al ciempiés cuando le preguntan cuál es el pie que adelanta primero al caminar; el pasmo total, la repentina conciencia de sí mismo y de un entorno insólito, el desenmascaramiento del *absurdo* —tal como lo entiende Cortázar—, del cual nos mantenemos a salvo mientras permanecemos al amparo del *conocimiento de sentido común*.

La *epojé de la actitud natural* es eficaz cuando nos limitamos únicamente a vivir la vida, cuando actuamos entregados al *conocimiento de sentido común*, y damos la realidad por sentada sin más. Al encontrarnos de lleno en *el mundo del ejecutar* dentro de la *realidad de la vida cotidiana*, evadimos inconscientemente su cuestionamiento, lo contrario sería insoportable porque sabemos, si bien no explícitamente, intuimos, que detrás de la regularidad se encuentra la *ansiedad fundamental*.

Cortázar potencializa la crítica de la realidad mediante la ironía, el cuestionamiento se trueca perversamente en comedia, puesto que en sus últimas consecuencias la lógica implacable desemboca en una risa nerviosa:

“Nadie habrá dejado de observar que con frecuencia el suelo se pliega de manera tal que una parte sube en ángulo recto con el plano del suelo, y luego la parte siguiente se coloca paralela a este plano, para dar paso a una nueva perpendicular, conducta que se repite en espiral o en línea quebrada hasta alturas sumamente variables. Agachándose y poniendo la mano izquierda en una de las partes verticales, y la derecha en la horizontal correspondiente, se está en posesión momentánea de un peldaño o escalón. Cada uno de estos peldaños, formados como se ve por dos elementos, se sitúa un tanto más arriba y adelante que el anterior, principio que da sentido a la escalera, ya que cualquier otra combinación producirá formas quizá más bellas o pintorescas, pero incapaces de trasladar de una planta baja a un primer piso.”<sup>518</sup>

El autor ofrece unas instrucciones tan minuciosamente dispuestas y al extremo complicadas, que de seguirse al-pie-de-la-letra, no harían sino entorpecer el cumplimiento de una acción que llevamos a cabo de manera automática. Así pues, siguiendo a Bergson, la dificultad surge cuando nuestra

---

<sup>518</sup> Cortázar, Julio, *Historias de cronopios y de famas*, p., 11.

conciencia deviene reflexiva, y desaparece cuando su interés se enfoca solamente en la acción ejecutada:

“Para subir una escalera se comienza por levantar esa parte del cuerpo situada a la derecha abajo, envuelta casi siempre en cuero o gamuza y que salvo excepciones cabe exactamente en el escalón. Puesta en el primer peldaño dicha parte, que para abreviar llamaremos pie, se recoge la parte equivalente de la izquierda (también llamada pie, pero que no ha de confundirse con el pie antes citado), y llevándola a la altura del pie, se le hace seguir hasta colocarla en el segundo peldaño, con lo cual en éste descansará el pie, y en el primero descansará el pie. (Los primeros peldaños son siempre los más difíciles, hasta adquirir la coordinación necesaria. La coincidencia de nombre entre el pie y el pie hace difícil la explicación. Cuídese especialmente de no levantar el mismo tiempo el pie y el pie.) Llegando en esta forma al segundo peldaño, basta repetir alternadamente los movimientos hasta encontrarse con el final de la escalera. Se sale de ella fácilmente, con un ligero golpe de talón que la fija en su sitio, del que no se moverá hasta el momento del descenso.”<sup>519</sup>

Las *Instrucciones para subir una escalera*, se refieren predominantemente al desempeño de una acción externa, a la manipulación de un objeto; donde por supuesto, se involucra un procedimiento de la conciencia evidenciado en la minuciosa recreación llevada a cabo por el autor. Es de resaltarse la exigencia fenomenológica de la descripción que logra el objetivo; hacer explotar a la fenomenología misma, ridiculizarla, volverla absurda.

Por otro lado se encuentran las instrucciones referidas a procesos que se verifican internamente, a nivel de las emociones, tales como llorar o experimentar temor; hay efectivamente en las *Historias de cronopios y de famas* unas *Instrucciones para llorar*, y unas *Instrucciones-ejemplos sobre la forma de tener miedo*. Esta otra dimensión de las instrucciones refiere la pre-formación emocional, la construcción social de una forma de sentir, que como si de una relación comercial se tratase, involucra la fabricación de sentimientos y de productos que les satisfagan.

La contingencia que se esconde tras el funcionamiento de la sociedad, y que nos hace actuar con base en fórmulas, se extiende también al ámbito interno de los sentimientos y las sensaciones, que consecuentemente adquieren el carácter de objetos. La *cosificación* en las sociedades modernas puede, efectivamente, llegar hasta esos espacios íntimos. Esto que entendemos como una manipulación objetual de los sentimientos, es señalado por Cortázar en sus *Instrucciones para llorar*:

“Dejando de lado los motivos, atengámonos a la manera correcta de llorar, entendiendo por esto un llanto que no ingrese en el escándalo, ni que insulte a la sonrisa con su paralela y torpe semejanza. El llanto medio u ordinario consiste en una contracción general del rostro y un sonido espasmódico acompañado de lágrimas y mocos, estos últimos al final, pues el llanto acaba en el momento en que uno se suena enérgicamente. Para llorar *dirija la imaginación hacia usted mismo, y si eso resulta imposible por haber contraído el hábito del creer en el mundo exterior*, piense en un pato cubierto de hormigas o en esos golfos del estrecho de Magallanes *en los que no entra nadie, nunca*. Llegado el llanto se tapaná con decoro el rostro usando ambas manos con la palma hacia dentro. Los niños lloran con la manga del saco contra la cara, y de preferencia en un rincón del cuarto. Duración media del llanto, tres minutos.”<sup>520</sup>

<sup>519</sup> Ídem.

<sup>520</sup> *Ibíd.*, p., 3. Las cursivas son nuestras.

La reflexión del autor tiende, por supuesto, a rescatar esta parte íntima, reaccionar frente a la cosificación del sentimiento. La intención de Cortázar es provocar el regreso a nosotros mismos, recobrar ese contacto perdido a fuerza de creer en “lo exterior”, incursionar en esos lugares *en los que no entra nadie, nunca*. Por eso en las *Instrucciones para cantar* intuimos un sarcasmo cuando se sugiere la posibilidad de guiar el sentimiento hacia el canto, simplificando la experiencia estética; “Cante una nota, escuche por dentro. Si oye (pero eso ocurrirá mucho después) algo como un paisaje sumido en el miedo, con hogueras entre las piedras, con siluetas semidesnudas en cuclillas, creo que está bien encaminado, y lo mismo si oye un río por donde bajan barcas pintadas de amarillo y negro, si oye un sabor de pan, un tacto de dedos, una sombra de caballo.”<sup>521</sup> Nos parece que Cortázar refiere aquí la irreductibilidad del sentimiento artístico, resistiéndose a la posibilidad originar una emoción estética a partir de un instructivo, o que en todo caso ésta se reduzca a los esquemas simplificantes de la explicación, por eso habla de oír una imagen, u oír un recuerdo tan profundo como la escena primigenia que dibuja.

A este respecto, es sumamente ilustrativa la manera en que Cortázar concibe el miedo. Es precisamente a partir del surgimiento de lo inesperado, de la irrupción de aquello que excede el cálculo, que se articulan las *Instrucciones*, que son al mismo tiempo *ejemplos* sobre la forma de temer:

“Un señor está extendiendo pasta dentífrica en el cepillo. De pronto ve, acostada de espaldas, una diminuta mujer, de coral o quizá de miga de pan pintada / Al abrir el ropero para sacar una camisa, cae un viejo almanaque que se deshace, se deshoja, cubre la ropa blanca con miles de sucias mariposas de papel / Se sabe de un viajante de comercio a quien le empezó a doler la muñeca izquierda, justamente debajo del reloj pulsera. Al arrancarse el reloj, saltó la sangre: la herida mostraba la huella de unos dientes muy finos.”<sup>522</sup>

Podemos decir que el miedo aparece ahí donde *lo cotidiano* se ve despojado, después de una observación atenta, de la naturalidad con que ordinariamente experimentamos la realidad de la vida cotidiana, y donde lo inocuo revela su rostro menos amable; cuando se interrumpe la *epojé de la actitud natural* y emerge la *ansiedad fundamental*. El miedo se produce cuando el tren de la normalidad se descarrilla y lo que pareciera anodino se transforma en una amenaza, como cuando descubrimos un nuevo gesto en una vieja cara que, hasta entonces, creíamos conocer y que deviene súbitamente extraña.

Qué ocurriría si aceptásemos la invitación del autor e intentáramos, en alguna medida, andar inversamente el camino de las instrucciones, apartarnos intencionalmente del *conocimiento de sentido común*, de nuestro *acervo de conocimiento a mano*, plantándonos frente al mundo como si no supiéramos de él nada, intentando describirlo desde cero. Una forma de hacerlo, sería tratar de instruir pormenorizadamente a algún otro para que lleve a cabo una acción “X”, entre más trivial mejor. Esto nos haría caer en cuenta de que la forma en que el mundo funciona dista de la sencillez; la dificultad que experimentaríamos para reconstruir, desde nosotros mismos, la forma más básica

---

<sup>521</sup> *Ibíd.*, p., 4.

<sup>522</sup> *Ibíd.*, p., 5.

de operación, nos permitiría ver tal como lo señala certeramente Cortázar, que lo único que nos hace experimentar la cotidianeidad como un ámbito exento de problematicidad es la *Gran Costumbre*, la incesante repetición, el hábito. La profundidad y el arraigo con que se instalan en nosotros las instrucciones, los *esquemas de interpretación* basados en el *conocimiento de sentido* común y la *tipificación*, salta a la vista cuando llevamos a cabo un esfuerzo consciente para reconstruir el funcionamiento de la *realidad de la vida cotidiana*.

\*

En el universo que nos ha sugerido Cortázar en *Historias de cronopios y de famas*, existen tres tipos de personajes: cronopios, famas y esperanzas; diferenciables en razón de la actitud vital con que se enfrentan a la realidad. En términos de la *Fenomenología de la vida cotidiana*, podríamos pensar esta distinción como producto del funcionamiento de diferentes *esquemas de interpretación*, que configuran las realidades y las maneras de actuar de cada uno de los tipos. Podríamos decir que la diferencia entre ellos es consecuencia de una distinta *attention a la vie*, y por tanto de una *tensión específica de la conciencia* particular. Esto es, se distinguen en razón del grado de alejamiento, o cercanía, respecto del *mundo del ejecutar* dentro de la *realidad de la vida cotidiana*.

Hemos dicho ya que cuando los individuos se conducen con base en el *conocimiento de sentido común*, la *realidad de la vida cotidiana* es la *realidad eminente* (paramount reality), y que esta se construye a partir del *motivo pragmático*, es decir, en ella los individuos se preocupan por conseguir fines típicos a través de medios típicos. Cada uno de los personajes creados por Cortázar — *cronopios, famas y esperanzas*—, se acerca en una medida distinta a la caracterización precedente: *los famas y las esperanzas* son quienes más se ajustan a la *actitud natural* surgida del *conocimiento de sentido común*, mientras que los *cronopios* se encuentran significativamente distanciados de ella. Y aunque Cortázar no hace un retrato pormenorizado de los personajes, en alguna medida es posible definir su carácter observando las situaciones en las que participan.

Los *famas* personifican el orden, representan la calculabilidad y el control, la estabilidad; hacen inventarios y toman previsiones, embalsaman sus recuerdos para conservarlos, son escrupulosamente ordenados y silenciosos. Un *fama* nunca hablará “...hasta no saber que sus palabras son las que convienen.”<sup>523</sup> De acuerdo con el termómetro de vidas inventado por los *cronopios*, —*Algo entre termómetro y topómetro, entre fichero y currículum vitae*—, los *famas* son *infra-vida*. De acuerdo con esta valoración, cabría decir que aquellos individuos excesivamente apegados al *establishment* viven la vida como por debajo, o que no alcanzan a vivirla. Influidos por el existencialismo, Cortázar se refiere a un *ideal de vida* que se distingue de la configuración vital de la *realidad de la vida cotidiana*, a una experiencia vital que pretende desligarse de la opresiva reglamentación que predomina en ésta, anteponiendo el juego al trabajo y valorando más la intuición que el razonamiento; acorde con la idea de que la vida debe ser otra cosa, algo más que un mero seguir rutinas limitado a calzar en los diferentes moldes de lo habitual.

---

<sup>523</sup> *Ibíd.*, p., 63.

Respecto de las *esperanzas*, esos *microbios relucientes* emparentados de cerca con los *famas*, podemos decir que se trata esencialmente de seres indolentes. Si los *famas* reproducen activamente la realidad por que la han interiorizado hasta hacerla suya, las *esperanzas* lo hacen de manera pasiva, por una suerte de rechazo instintivo al cambio. “Las *esperanzas*, sedentarias, se dejan viajar por las cosas y los hombres, y son como las estatuas que hay que ir a ver porque ellas no se molestan.”<sup>524</sup> En el termómetro de vidas de los *cronopios* las *esperanzas* son *para-vida*, es decir, están en otro lado que no es la vida, como los *famas*.

Por último, los *cronopios*; esos *verdes erizados*, *húmedos objetos*, que representan la espontaneidad, la inocencia, la casualidad versus la causalidad, y en un amplio sentido, la libertad. Los *desordenados* y *tibios cronopios*, al contrario de los *famas*, conservan sus recuerdos dejándolos sueltos, por eso su casas están llenas de *bullas* y *puertas que se golpean*. Según su propio termómetro, los *cronopios* son *super-vida*, es decir, están por encima de la vida, ven la vida debajo de ellos, aunque advierte Cortázar; *más por poesía que por verdad*, sólo por jugar, motivo que les parece suficiente para llevar a cabo cualquier actividad.

Así, los *cronopios* y los *famas* son los extremos de un continuo donde las *esperanzas* se encuentran casi en el medio, cargadas sensiblemente de lado de los *famas*, es decir, del orden. La diferencia sustancial podría cifrarse en que la actitud vital de los *cronopios* se estructura a partir de una concepción lúdica; en los *cronopios* el juego explica la vida y viceversa, éste deviene juego. Mientras que los *famas* personifican el orden, los *cronopios* representan la dispersión, la indiferencia respecto de las convenciones; los *cronopios*, viven más dentro de los *ámbitos finitos de sentido* de la fantasía, el juego y el arte, que en el *mundo del ejecutar* de la *realidad de la vida cotidiana*. Son personajes quijotescos en los que la *epojé de la actitud natural* opera disfuncionalmente, por decirlo de alguna forma. Quizá sea por eso que se los siente tan cercanos a la felicidad.

Al cantar sus canciones favoritas, empujados por la emoción, los *cronopios* se caen por la ventana y *se dejan atropellar por camiones y ciclistas*. Autoexcluidos de una realidad regida por el *motivo pragmático*, pierden lo que llevan en los bolsillos y hasta la *cuenta de los días*, por eso los *famas* y las *esperanzas* están todo el tiempo escandalizados, censurando su comportamiento. El *cronopio* no se da cuenta ni de sí mismo, por eso cuando canta y le aplauden él también se pone a aplaudir. En resumen: los *cronopios* viven en un ámbito donde las realidades fácticas parecen representar otra cosa.

Los *famas* y las *esperanzas*, ya sea como vigilantes activos del orden o cómplices pasivos de lo establecido, estarán todo el tiempo en contra de la inconsciente desobediencia de los *cronopios*, juzgando y calificando a cada paso su comportamiento de *absurdo* e irresponsable. En este sentido, desde la *Fenomenología de la vida cotidiana* dirá Schütz:

“Nuestra relación con el mundo social se basa en la hipótesis de que, a pesar de todas las variaciones individuales, nuestros semejantes experimentan los mismos objetos de una manera similar a nosotros, y viceversa, y también que nuestro esquema de interpretación y el de ellos muestran la misma

---

<sup>524</sup> *Ibíd.*, p., 66.

estructura típica de significatividades. Si se desploma esta creencia en la identidad sustancial de la experiencia intersubjetiva del mundo, queda anulada la posibilidad misma de establecer la comunicación con nuestros semejantes.”<sup>525</sup>

Así pues, en razón de que *cronopios*, *famas*, y *esperanzas* poseen un *sistema de significatividades* diferente, es decir, de que aquello que cada uno considera relevante es distinto, la convivencia entre ellos tiene siempre un carácter controversial, si bien Cortázar muestra la diferencia siempre del lado del humor.

No obstante, no podría decirse que la razón de ser de los *cronopios* sea la crítica de la realidad, aunque implícita e inconscientemente su postura vital critica la idea de orden. No es sino desde el carácter espontáneo e irreflexivo de sus acciones, como terminan oponiéndose a lo convencional, esto es: la forma en que se articula la crítica es hasta cierto punto encubierta. Los *cronopios* no experimentan la *realidad de la vida cotidiana* con la amargura propia del que siente la dinámica social como una pesada carga, la crítica imputable a su actitud vital es involuntaria, se deduce de la forma que éstos le dan a su propia vida. Sólo quien observa desde fuera, puede atribuirle a la inocencia y al desparpajo con que viven los *cronopios* un nadar a contracorriente de las normas sociales, porque ellos no se dan cuenta. En este sentido, se distinguen del típico personaje cortazariano, que desde la lucidez y el desencanto, se opone resueltamente a la circunstancia.

Nos parece que el carácter de los *cronopios*, los emparenta con Johnny Carter en *El Perseguidor*, y con *la Maga*, según la dibuja Cortázar en *Rayuela*. Tanto como hemos dicho de los *cronopios*, valdría quizá para aquella, en quien la crítica del orden social resulta de la obediencia a sus impulsos vitales, dado que a partir de su desdén por el orden y la medida, denuncia perfectamente *de la falsa perfección de los demás*.

Ese vivir la vida como jugando, es uno de los principales atributos de los *cronopios*: “Un *cronopio* se encuentra con una flor, se arrepiente de su primera intención de arrancarla; se pone a jugar con ella, le zumba, la hace bailar con un soplo, la huele y se duerme bajo su sombra; la flor piensa del *cronopio*: “Es como una flor.”<sup>526</sup> La actitud del *cronopio* trasluce una crítica al pragmatismo, mostrando rotundamente, por su diferencia con los *famas* y las *esperanzas*, la manera en que la vida se consume a sí misma al sucumbir a la rigidez de la convención. El *cronopio* es la representación de la ingenuidad o la inocencia, que se salva a sí misma de caer en la estratificación de la vida.

A partir de este juego de contrastes entre las diferentes actitudes vitales de los personajes, surge una imagen negativa de la realidad que experimentamos cotidianamente. La propuesta cortazariana es más o menos clara; que todos nos volvamos un poco *cronopios*. Consecuentemente los lectores asiduos de Cortázar experimentan el temor incierto de caer alguna vez en el molde *fama* o *esperanza*. El autor insinúa mediante su clasificación de *tipos de vida*, la posibilidad de responder a la fuerza empobrecedora de la realidad, apelando a la imaginación, al juego, a la fantasía. Detrás de

---

<sup>525</sup> Schütz, Alfred, *Estudios sobre teoría social, Escritos II*, p. 139.

<sup>526</sup> Cortázar, Julio, *Historias de cronopios y de famas*, p., 88.

ello, está la propuesta de un modelo alternativo a una vida regida por la racionalidad instrumental propia de la Modernidad, que intente acercarse a la realidad por la vía del juego, del arte.

Cortázar vislumbra la factibilidad de construir *dentro de esta misma realidad* una realidad que sería otra —desplazar el *acento de realidad*, diría Schütz—, para escapar un poco del *mundo del ejecutar*, cuestionando la omnipotencia empobrecedora del *motivo pragmático*. Si bien el autor enfoca el asunto humorísticamente, el problema tiene una importancia fundamental, porque ciertamente en Cortázar lo verdaderamente importante está siempre matizado con el barniz del humor. En el fondo, como lo hemos dicho, la crítica a la *realidad de la vida cotidiana*, tiene una marcada dimensión política. Dice Tomás Eloy Martínez, refiriendo un episodio de la represión dictatorial argentina, “...todos los que se sublevaban contra el poder se llamaron *cronopios* y todos los que siguieron la corriente del poder fueron *famas*.”<sup>527</sup> Porque la actitud esencial de los *cronopios* es el modelo de la disidencia, en tanto desdén o repulsa de orden valorado como injusto.

### 3.2.7 *Rayuela*; la crítica y la búsqueda.

Nos parece *Rayuela* puede ser entendida como un ejercicio literario de observación crítica de la realidad social. Dado que nuestro objetivo es mostrar que la obra cortazariana encierra un “saber sociológico”, serán *principalmente* dos los temas que rescataremos dentro de la novela: por un lado la crítica a la racionalidad occidental moderna, análoga a la crítica nietzscheana, y por otro, la indagación respecto de las alternativas posibles, es decir, la búsqueda de “lo otro”, de manera parecida a como lo vimos con la Escuela de Frankfurt.

La rayuela de la que nos habla Cortázar, es un dibujo pintado en el suelo, que en sus formas más simples semeja la figura de un avión.<sup>528</sup> El dibujo se divide en casillas que regularmente se numeran del uno al diez. El jugador debe de lanzar, con la mano o con el pie, una piedra o un papel mojado (teja) casilla por casilla, en orden ascendente primero y en sentido inverso después. Si la piedra o la teja caen en la casilla correspondiente, el jugador puede avanzar brincando en un pie —o en dos cuando hay casillas paralelas—, hasta el número indicado. El juego se complica cuando la piedra debe arrojarse hasta las casillas más lejanas, sobre todo hasta la marcada con el número 10, que representa “el cielo”, puesto que la probabilidad de fallar es más alta.<sup>529</sup> Evidentemente el juego

---

<sup>527</sup> Eloy Martínez, Tomás, *Instantáneas de Cortázar*, en: Revista de la Universidad de México; Cortázar revisitado, Nueva época, núm. 1, México Universidad Nacional Autónoma de México, marzo de 2004. P. 21. Las cursivas son nuestras.

<sup>528</sup> En México este juego se llama “avioncito”. Lo que aquí conocemos como rayuela se juega sobre todo, aunque no exclusivamente, en cantinas y pulquerías. Consiste en una tabla perforada que se coloca en plano inclinado a cierta distancia de los participantes, quienes tienen que lanzar una moneda procurando que ésta caiga lo más cerca posible del agujero de la tabla, cuyo diámetro es sólo un poco mayor al de la moneda. La probabilidad de que ésta entre en el orificio y pase del otro lado es mínima, a lo más que se aspira es a que se aproxime tanto como se pueda a la perforación. Basadas en este principio existen diversas variantes, la más simple es la que consiste en pintar una raya en el suelo, posicionarse a unos cuantos metros de ella, y lanzar una moneda que debe quedar lo más cerca posible de la línea, sin ir más allá. (Este parece un origen plausible para el dicho: “pasarse de la raya”).

<sup>529</sup> “La rayuela se juega con una piedrita que hay que empujar con la punta del zapato. Ingredientes: una acera, una piedrita, un zapato, y un bello dibujo con tiza, preferentemente de colores. En lo alto está el Cielo, abajo está la Tierra,

requiere cierta destreza: agudizar la práctica que nos permita modular la fuerza con que lanzamos la piedra o la teja, además de coordinar los saltos alternados en uno y dos pies; es un ejercicio de refinamiento técnico, que probablemente también involucra el desarrollo de un estilo propio.

Sin duda, resulta más fácil jugar el juego que hacer una descripción suficiente de la manera en que éste se juega. Por lo que hemos dicho, esta dificultad se relaciona con el esfuerzo involucrado en la observación reflexiva de un conjunto de instrucciones que cotidianamente ejecutamos de manera automática, claro, una vez que hemos aprendido a jugar.

Para acercarnos un poco a la intención de la novela, es necesario e inevitable llamar la atención sobre el hecho de que el título mismo hace referencia a un juego<sup>530</sup>, cuyo objetivo es cubrir un trayecto. *Rayuela* puede entenderse como una metáfora de nuestro tránsito por la vida —*un ejercicio de refinamiento técnico, que probablemente también involucra el desarrollo de un estilo propio*—, del camino que se sigue en el intento de pasar de la tierra al cielo, donde la pareja tierra-cielo sugiere la idea de un movimiento ascendente, el arribo a un estado superior, quizá la búsqueda de la felicidad —*o, si uno es pesimista, una cuota menor de sufrimiento*. Podríamos interpretarla también como una búsqueda vital en la que se formulan preguntas que deben responderse en el periodo que media entre la casilla 1 y la 10, esto es, entre el nacimiento y la muerte, bajo con la presión constante de eso que Schütz llama la *ansiedad fundamental*, la conciencia de que el juego es finito y de que las oportunidades son limitadas.

Tanto en el juego como en la vida, hay siempre alguien a lado nuestro, algún compañero de partida, algún cómplice. Así, la búsqueda de la que hablamos comprende también el intento de acercarse, o entenderse con “el otro”, en el entendido de que en la *realidad de la vida cotidiana* su presencia es ineludible, como hemos visto en Schütz; el cielo no puede alcanzarse desde la soledad, en general hay pocos juegos que uno puede jugar solo y divertirse lo mismo.

Podríamos comenzar esta aproximación a *Rayuela* hablando un poco respecto de su estructura. Este es uno de los elementos más atractivos de la novela, y que llamaría fuertemente la atención de lectores, críticos y escritores al momento de ser publicada (1963). Consciente de esa particularidad, Cortázar aclara:

“A su manera este libro es muchos libros, pero sobre todo es dos libros. El lector queda invitado a *elegir* una de las dos posibilidades siguientes: El primer libro se deja leer en la forma corriente, y

---

es muy difícil llegar con la piedrita al Cielo, casi siempre se calcula mal y la piedra sale del dibujo. Poco a poco, sin embargo, se va adquiriendo la habilidad necesaria para salvar las diferentes casillas (rayuela caracol, rayuela rectangular, rayuela de fantasía, poco usada) y un día se aprende a salir de la Tierra y remontar la piedrita hasta el Cielo, hasta entrar en el Cielo (...), lo malo es que justamente a esa altura, cuando casi nadie ha aprendido a remontar la piedrita hasta el Cielo, se acaba de golpe la infancia y se cae en las novelas, en la angustia al divino cohete, en la especulación de otro Cielo al que también hay que aprender a llegar. Y porque se ha salido de la infancia (...) se olvida que para llegar al Cielo se necesitan, como ingredientes, una piedrita y la punta de un zapato.” [Cortázar Julio, *Rayuela*, Edición crítica de Andrés Amorós, Decimonovena edición, Ed. Cátedra, Madrid 2007, pp. 367-368].

<sup>530</sup> En la obra de Cortázar lo lúdico asociado al humor, ocupa un lugar importante, como lo muestran los títulos de algunos de sus libros misceláneos, novelas y volúmenes de cuentos: *Último round*, *Divertimento*, *Final de juego*, *Los premios*, *62/ modelo para armar*, etc.

termina en el capítulo 56, al pie del cual hay tres vistosas estrellitas que equivalen a la palabra *Fin*. Por consiguiente, el lector prescindirá sin remordimientos de lo que sigue. El segundo libro se deja leer empezando por el capítulo 73 y siguiendo luego en el orden que se indica al pie de cada capítulo. En caso de confusión u olvido, bastará consultar la lista siguiente...<sup>531</sup>

Debajo de estas líneas aparece un *tablero de dirección*, compuesto por una sucesión de números aparentemente aleatoria, que marca la forma alternativa de leer la novela: 73, 1, 2, 116, 3, 84, 4, 71, 5, etc. Así pues, *Rayuela* tiene por lo menos dos comienzos. Uno de ellos es el que comienza con la pregunta: ¿Encontraría a la Maga?, el otro es el del capítulo 73, en el que se habla de la *Gran Costumbre*, el hábito irreflexivo que nos obliga a "...caminar por las noches de nuestra vida con la obediencia de la sangre en su circuito ciego."<sup>532</sup>

Según entendemos, en esta modificación en la manera de disponer la novela, abriendo la posibilidad a más de una lectura, se concreta la intención transformadora del autor respecto de las estructuras literarias habituales. Cuando Cortázar propone *una forma alternativa* de leer la novela, *una segunda forma*, postula en realidad todas las maneras imaginables, en tanto cuestiona la idea de un orden cerrado, una forma sancionada por la tradición literaria. Adscrito a una corriente renovadora en la literatura de su época, Cortázar empuja un poco más la puerta por la que podría salirse a un lugar distinto, que desde el punto de vista de la literatura latinoamericana, representaría una forma diferente de narrar y teniendo en mente una modificación de la manera de experimentar la realidad. La estructura, la *forma* de *Rayuela*, se contrapone así con la noción de orden dentro de la literatura misma, dado que habitualmente una novela sigue un curso lineal, un andar progresivo que va del primer capítulo hasta el último. En *Rayuela* esto no es así, tal orden no existe, o en todo caso es de un tipo distinto, muestra de ello es el juego final del autor, donde la lectura del capítulo 131 nos remite al 58, y éste a su vez nos regresa al 131, y así al infinito.

Asumimos que la manera tradicional de escribir, hacer música, pintar, o hacer sociología; expresa, refiere, se ciñe a él y de alguna manera legítima, al no cuestionarlo, un orden superior o subyacente, una lógica con base en la cual se organiza el mundo.

Hemos dicho que Cortázar aspira a ser leído por *lectores activos*, es decir, por cómplices literarios que contribuyan a crear la historia narrada. En *62/modelo para armar*, el autor aclara que el armado al que se apunta en el título, no se refiere explícitamente a la opción de leer el libro de la manera que mejor le parezca al lector —aunque también—, sino "...sobre todo en el nivel del sentido donde la apertura a una combinatoria es más insistente e imperiosa. La opción del lector, su montaje personal de los elementos del relato, serán en cada caso el libro que ha elegido leer."<sup>533</sup> En *Rayuela* esta característica, aunada a la reflexión que en la novela misma se hace respecto de la literatura, nos permitiría sostener la idea de que la obra cortazariana busca ir más allá de sí misma, más allá del espacio de la literatura, influir al lector y a la literatura misma a través de la reflexión *metaliteraria*. Quizá provocar en aquél un extrañamiento que le haga ver de forma diferente su

---

<sup>531</sup> Cortázar Julio, *Rayuela*, p. 111.

<sup>532</sup> *Ibíd.*, p., 544.

<sup>533</sup> Cortázar, Julio, *62, modelo para armar*, p. 5.

entorno, mirar hacia lo fantástico, que es de alguna forma mirar lo cotidiano con otros ojos. En este sentido, podríamos señalar que la búsqueda que esbozamos como uno de los elementos centrales de la novela, es también la búsqueda literaria del autor, una búsqueda que requiere de un lector comprometido, que acepte la interrogante de la obra.

La novela se divide en 155 capítulos que se agrupan en tres apartados: “Del lado de allá”, “De lado de acá”, y “De otros lados (capítulos prescindibles)”. El primero y el segundo transcurren en París y Argentina, respectivamente. El tercero es un conjunto de notas que, si bien no modifican en lo esencial la historia, abundan en reflexiones respecto de temas que, como hemos visto, más le preocupan al autor: la racionalidad, el absurdo, la cotidianeidad, el lenguaje, la otredad, y la escritura misma.<sup>534</sup> De esta suerte, lo que se lee en “De otros lados”, nos permite entrar a una especie de reverso de la novela, prescindir de ellos significaría desconocer el flujo soterrado de la historia, y perder el proceso casi simultáneo de leer la novela al tiempo que se conocen los supuestos en los que se basa su escritura. En la novela hay un personaje que es escritor: Morelli. A través de pequeños textos, notas para un libro en el cual trabaja, Cortázar esboza los rasgos determinantes de su propia literatura. Es decir, el libro que escribe Morelli es en realidad *Rayuela*. Así, por ejemplo, respecto del orden que habrá de tener su obra, dice: “Mi libro se puede leer como a uno le dé la gana. Lo más que hago es ponerlo como a mí me gustaría leerlo. Y en el peor de los casos, si se equivocan, a lo mejor queda perfecto”<sup>535</sup>, señalando el orden abierto de la propia obra cortazariana.

Los dos elementos que hemos señalado como el principal objeto de interés de este apartado, se encuentran estrechamente relacionados, puede decirse que uno es consecuencia del otro; la crítica al racionalismo occidental moderno, expresada sobre todo a partir de la complicada relación y de la ruptura entre Horacio Oliveira y la Maga, deriva en la búsqueda de una alternativa a la configuración racional de la vida, es decir, una indagación en torno a “lo otro”. Si la búsqueda es un elemento común a varios personajes cortazarianos, nos parece que uno de los casos más emblemáticos es Horacio Oliveira. Este rasgo fundamental concentra en buena medida la manera en que Cortázar concibe la realidad, y en su obra se manifiesta a través de cierto tipo de personaje recurrente, caracterizado por un enfrentamiento radical con el mundo, que lo induce a una búsqueda constante de otras realidades, u otras formas de experimentación de la realidad.<sup>536</sup>

---

<sup>534</sup> De alguna forma puede decirse que en *Rayuela* se concentran los temas fundamentales de la obra cortazariana, sobre los que el autor ha reflexionado tanto en textos anteriores a la publicación de la novela como en trabajos posteriores. Al respecto ha dicho Cortázar: “**Rayuela** es de alguna manera la filosofía de mis cuentos, una indagación sobre lo que determinó a lo largo de muchos años su materia y su impulso” [Cortázar, Julio, *La vuelta al día en ochenta mundos Tomo I*, Siglo XXI, México 2002, p., 41].

<sup>535</sup> Cortázar Julio, *Rayuela*, p. 737. Morelli es atropellado por un automóvil y su convalecencia en el hospital le impide trabajar regularmente, por lo que se ve obligado a delegar la agrupación final de los capítulos de su novela.

<sup>536</sup> Puesto que, como hemos dicho, en *El perseguidor* se encuentran las claves de lo que sería posteriormente *Rayuela*, podríamos ubicar en Johnny Carter, personaje del relato, y en su atormentada reflexión constante, un antecedente de Horacio Oliveira. Si bien cada uno de ellos posee características propias, el vínculo que liga a estos dos personajes, es la obediencia al impulso de la duda: Johnny Carter, desde su postura artística, duda de la realidad inmediata, Oliveira lo hace desde un punto de vista intelectual; en ambos esta duda desemboca en un escrutinio permanente de la circunstancia.

Sin duda, en una aproximación espontánea, *Rayuela* podría leerse como una historia de amor malogrado, como la narración de un desencuentro. La pregunta con la que se abre el capítulo 1, ¿Encontraría a la Maga?, da cuenta desde el primer momento de la relevancia que tendrá la búsqueda dentro de la novela. No tenemos detalles de esa pérdida, no sabemos quién es la Maga, ni quién la busca, sin embargo, la incógnita nos introduce en el ambiente general de la historia. Podríamos pensar que las numerosas páginas siguientes estarán dedicadas a bordear los amplísimos márgenes de aquella interrogante, a describir las razones y los términos de esa búsqueda. Así, el lector se convierte en un testigo de la indagación de Oliveira; conocemos las razones de aquél desencuentro que precede la búsqueda, y las múltiples tentativas inútiles, momentos en que la piedra no cae en la casilla que debiera, que son una suerte de preguntas formuladas por el autor que se quedan sin respuesta. En este sentido el lector también busca.

Horacio Oliveira y Lucía —la Maga—, son un par de latinoamericanos que se encuentran accidentalmente en las calles parisinas de los años cincuenta. El azar de este primer contacto se impone y determina el carácter incierto de los venideros, como condición necesaria de una relación construida sobre las bases de una libertad que no admite tiempos ni lugares precisos, y donde la convergencia es siempre fruto de la casualidad: “Les gustaba desafiar el peligro de no encontrarse”<sup>537</sup>, dice Cortázar. El tipo de relación posible entre los personajes, se juega dentro de los márgenes de un enfrentamiento, que si bien la mayor parte del tiempo permanece oculto, no deja de estar presente; “...yo me sentía antagónicamente cercano a la Maga, nos queríamos en una dialéctica de imán y limadura, de ataque y defensa, de pelota y pared”<sup>538</sup>, dice Oliveira. La Maga también es consciente de ello, y en una carta escribe: “...hay que vivir combatiéndose, es la ley, la única manera que vale la pena pero duele (...) y es sucio y amargo.”<sup>539</sup> Será precisamente en razón de esa libertad, que es también incertidumbre, y a la persistencia de ese antagonismo sutil, que Horacio y la Maga —pero sobre todo Horacio—, se buscarán constantemente. Por supuesto, esta búsqueda involucra algo más que el mero encuentro físico: “Andábamos sin buscarnos pero sabiendo que andábamos para encontrarnos”<sup>540</sup>, dice Horacio.

Haciendo una analogía sociológica, tal vez podamos decir que Cortázar construye, a manera de *tipo ideal*, una relación antagónica en la que cada uno de los personajes representa una forma particular de experimentar la realidad. Oliveira es el retrato del intelectual, poseedor de una amplísima cultura libresca, de un conocimiento que se debe más a la teoría que a la práctica, y que asoma cada tanto en las discusiones del Club de la Serpiente<sup>541</sup>, en las que todos, excepto Lucía, se insertan fácilmente, dando muestras de un amplio conocimiento académico que les permite internarse en especulaciones eruditas. A todos les desespera un poco esa ignorancia que los obliga a explicarle a la Maga cualquier tema del que se habla, no obstante, y este es un punto decisivo para comprender

---

<sup>537</sup> Cortázar Julio, *Rayuela*, p. 156.

<sup>538</sup> *Ibíd.*, p. 135.

<sup>539</sup> *Ibíd.*, p. 338.

<sup>540</sup> *Ibíd.*, p. 120.

<sup>541</sup> Además de Horacio y la Maga, el Club está compuesto por: Etienne, Wong, Perico Romero, Ossip Gregorovius, Ronald, Babs y Guy Monod. Dentro de las novelas de Cortázar, no es este el único caso en el que existe un núcleo de amigos en torno al cual gira la historia; lo mismo pasa en *Libro de Manuel*, en *62/modelo para armar*, y en *Los premios*. Esto da cuenta del peso que el autor le concede a la amistad dentro de su obra.

el asunto central de la novela, esa falta de información —porque a eso podría reducirse—, no le representa un obstáculo para vivir. Paradójicamente, en Horacio es justo este conocimiento enciclopédico lo que le impide integrarse a la vida.

Tal vez, podríamos asumir que Horacio personifica la racionalidad moderna, y que en este sentido representa una manera particular de afrontar la vida, apoyándose sobre todo en la razón y en el cálculo, ubicándose conscientemente la mayor parte del tiempo en la posición del observador que intenta separarse críticamente del objeto observado. “Vos sos como un testigo, sos el que va al museo y mira los cuadros. Quiero decir que los cuadros están ahí y vos en el museo, cerca y lejos al mismo tiempo. Yo soy un cuadro, Rocamadour es un cuadro, Etienne es un cuadro, esta pieza es un cuadro. Vos crees que estás en la pieza pero no estás. Vos estás mirando la pieza, no estás en la pieza”<sup>542</sup>, le dice la Maga a Oliveira, haciéndole notar que su continua reflexión no le permite participar del curso de la vida, lo cual ciertamente constituye una traba para la interacción, que dificulta el encuentro. Desde la *Fenomenología de la vida cotidiana*, podríamos decir que el *motivo cognoscitivo* con el que Horacio estructura su vida; la búsqueda de una explicación racional a lo que le sucede, es un impedimento para aceptar el *motivo pragmático*, el *mundo del ejecutar* de la *realidad de la vida cotidiana*. Y sin embargo, Oliveira es capaz de darse cuenta de la posición que juega y de la diferencia esencial que lo aparta de la Maga: “...ella que podía creer sin ver, que formaba cuerpo con la *duración*, el continuo de la vida. Feliz de ella que estaba dentro de la pieza, que tenía derecho de ciudad en todo lo que tocaba y convivía, pez río abajo, hoja en el árbol, nube en el cielo, imagen en el poema.”<sup>543</sup>

La crítica que Horacio dirige contra la razón, de alguna forma impacta sobre él mismo. Oliveira sospecha que en alguna parte de su desarrollo la humanidad debe haberse cometido algún error, refiriéndose sin duda, al momento histórico en que la razón se instaló en la vida de los hombres como el medio privilegiado de relacionarse con el entorno; y a pesar de saberlo, es incapaz de ir más allá del límite estructurado por su racionalidad. Por eso envidia y admira secretamente en la Maga ese inconsciente desdén por todo lo que implica una estructura rígida: “...te movías como un caballo de ajedrez que se moviera como una torre que se moviera como un alfil”<sup>544</sup>, dice Oliveira, dándose cuenta de lo inútil que sería intentar que la Maga cambiase, que no había más que aceptar esa forma abierta de su comportamiento que se resistía a cualquier tipo de orden; aceptando el “desorden” de la Maga *como la condición de cada instante*.

El asunto es que la Maga con esa “desordenada”, instintiva manera de vivir, desde el juego, atendiendo a las sensaciones, a la intuición y a los sentimientos antes que a la razón, encuentra vitalmente las respuestas de las preguntas que Horacio y los miembros del Club formulan; “«Cierra

---

<sup>542</sup> Cortázar Julio, *Rayuela*, p. 144.

<sup>543</sup> Ídem. Las cursivas son nuestras. Es significativo que Cortázar emplee aquí el término *duración* —la *durée bergsoniana*— para referirse a la actitud de la *Maga*, espontáneamente relacionada con la vida, lejos de la constante reflexión de Horacio Olivera.

<sup>544</sup> *Ibíd.*, p. 124.

los ojos y da en el blanco», pensaba Oliveira. «Exactamente el sistema Zen de tirar al arco. Pero da en el blanco simplemente porque no sabe que ése es el sistema. Yo en cambio... ».<sup>545</sup>

Octavio Paz ha dicho: “... hay poesía sin poemas, personas y hechos suelen ser poéticos: son poesía sin ser poemas.”<sup>546</sup> En este sentido, quizá valdría decir que la Maga es la personificación de la poesía, *imagen en el poema*, es decir, representa un tipo de aproximación artística a la realidad. Contrariamente, Horacio representa la postura racional, si bien asume al respecto una posición crítica, sabiendo de primera mano, experimentando en sí mismo, que no es el conocimiento teórico, producido con base en el método científico, el medio más acertado para acercarse a la vida. Refiriéndose al *cogito ergo sum* cartesiano que fundó el racionalismo, dice Horacio: “...como siempre me costaba mucho menos pensar que ser (...) en mi caso el *ergo* de la frasecita no era tan ergo ni cosa parecida.”<sup>547</sup> La existencia no puede fundarse exclusivamente en la racionalidad, como intenta mostrarlo Cortázar al dibujar en el personaje de Horacio Oliveira el permanente conflicto que implican los límites de una aproximación racional a la realidad, que a pesar de ello no es capaz de abandonar.

Oliveira mira con desconfianza aquello que puede ser un producto de esta racionalidad, por eso, en la medida en que vivimos en un mundo construido sobre bases racionales, donde todo lleva en sí una factura racional, Horacio tropieza a cada momento con esa realidad conflictiva de la que es incapaz de salir. Así, cuando la Maga intenta “instruirse”, adquirir conocimiento, Horacio le aconseja: “—No aprendas datos idiotas (...) Por qué te vas a poner anteojos si no los necesitas.”<sup>548</sup> Es precisamente atendiendo a esta conciencia respecto de los alcances de la racionalidad, mostrada en parte a través de la relación conflictiva entre Horacio y de la Maga, derivada de sus posturas vitales, radicalmente distintas; que podríamos sustentar la idea de que unos de los motivos constantes de la novela es la crítica al racionalismo moderno, que al enfrentarse con la aparente trivialidad de lo cotidiano, hace agua, mostrando su fracaso como medio de orientación de la vida práctica de los individuos. La racionalidad instrumental se revela inútil al convertirse perversamente en un obstáculo para integrarse a la vida, como le ocurre a Horacio cada vez, al constatar la falta de practicidad de lo que podríamos llamar el esquema de conocimiento al que obedece. En tanto intelectual razonador, Horacio es un permanente atormentado, la causa de su pesar es la conciencia de que la racionalidad, en la que parece estar preso, no le alcanza encontrar las respuestas que necesita. Parece que no es capaz de acercarse de otra manera a la realidad, puesto que como ha dicho la Maga, Horacio es sobre todo un observado que adopta su circunstancia inmediata como objeto de estudio; la búsqueda está de alguna manera condenada al fracaso, puesto que ha sido planteada desde la racionalidad misma.

La ruptura entre Horacio y la Maga, prefigurada desde los primeros capítulos, anunciada en la primera línea del capítulo 1, ocurre en el capítulo 28, el de la noche en que muere de Rocamadour, el hijo de la Maga. La tensión que existe entre los personajes no ha hecho sino incrementarse; a

---

<sup>545</sup> *Ibíd.*, p. 150.

<sup>546</sup> Paz, Octavio, *El arco y la Lira*, Fondo de Cultura Económica, México. p.14.

<sup>547</sup> Cortázar Julio, *Rayuela*, p. 135.

<sup>548</sup> *Ibíd.*, p., 151.

partir de esa noche Horacio y la Maga no vuelven a encontrarse físicamente, el Club se disuelve, y después de vagar algún tiempo en París, Oliveira regresa a Argentina.

Hasta donde alcanzamos a ver, la búsqueda de Horacio tiene dos motivos que se confunden: por un lado, pretende encontrar a Lucía —a quien ama sin saberlo, o sin aceptarlo—, y por otro, asumiendo que la racionalidad le impide vivir plenamente, “... que la herramienta principal, el logos que nos arranca vertiginosamente a la escala zoológica, es una estafa perfecta”<sup>549</sup>, sospecha y persigue otra manera de vivir la vida. En este sentido, nos parece que la búsqueda podría ser una sola: dado que la Maga representa una alternativa a la racionalidad, la visión poética de la vida, una especie de aprehensión artística de la realidad; cuando Horacio la busca, lo hace precisamente por cuanto pretende salir de la racionalidad, y así todos sus intentos por evadirse de la razón intentan participar de la manera en que ella experimenta la vida.

El problema es que, si tal como hemos señalado, Horacio y la Maga son antípodas, su encuentro es por definición imposible. Aquello que cada uno representa, los dictados internos a los que responden, son aparentemente inconciliables. Horacio sabe que en más de un sentido nunca habrá de encontrar definitivamente a la Maga, y eso le amarga la vida; al desencuentro físico le precede un desencuentro vital. Oliveira se da muy bien cuenta de que su observación constante, la indagación y el recelo respecto de la realidad, lo incapacitan para la acción, para interactuar con los demás:

“Lo malo estaba en que a fuerza de temer la excesiva localización de los puntos de vista, había terminado por pesar y hasta aceptar demasiado el sí y el no de todo, a mirar desde el fiel los platillos de la balanza (...) la lucidez terrible del parálitico, la ceguera del atleta perfectamente estúpido. Se empieza a andar por la vida con el paso del *clochard*, reduciendo cada vez más los gestos vitales al mero instinto de conservación, al ejercicio de una conciencia más atenta a no dejarse engañar que a aprehender la verdad.”<sup>550</sup>

Es precisamente esta actitud vigilante, la que le permite a Horacio entrever los límites de su intelectualidad y preguntarse: “Si la lucidez [que] desembocaba en la inacción, ¿no se volvía sospechosa, no encubría una forma particularmente diabólica de ceguera?”<sup>551</sup> Esto es, Oliveira critica a la razón desde la razón misma, al lenguaje valiéndose de un lenguaje limitado; entrando en un círculo del cual no hay una salida aparente, a cada paso su ya de por sí nublado horizonte se oscurece todavía más. En cierto sentido, esto refiere una vez más la imposibilidad de llevar a cabo una observación objetiva, en el ámbito que fuere; más aún, separarse radicalmente del objeto observado es impracticable cuando ese objeto es el pensamiento mismo. A propósito dice George Steiner: “En realidad (*in Wirklichkeit*) no sabemos qué es «el pensamiento», en qué consiste «el pensar». Cuando tratamos de pensar en el pensamiento, el objeto de nuestra indagación se ve interiorizado y diseminado en el proceso. Es siempre algo inmediato y al mismo tiempo algo que

---

<sup>549</sup> *Ibíd.*, p. 308.

<sup>550</sup> *Ibíd.*, p. 141.

<sup>551</sup> *Ibíd.*, p. 143.

está fuera de nuestro alcance”<sup>552</sup>, de lo cual se sigue que cualquier salida imaginable resulta problemática, que cualquier crítica estará viciada de inicio, por eso Cortázar habla de: “La inexplicable tentación del suicidio de la inteligencia por vía de la inteligencia misma. El alacrán clavándose el aguijón, harto de ser un alacrán pero necesitado de alacranidad para acabar con el alacrán.”<sup>553</sup>

A la par que Horacio admira y envidia secretamente la implícita negación del orden, la espontaneidad y la simpleza de la Maga, ella admira y envidia la infinita cultura de Horacio, la deslumbran su uso erudito del lenguaje y las referencias culturales que no comprende. Aunque en las conversaciones del club la Maga es relegada a un lugar secundario, todos se sienten interpelados por esa forma natural con que experimenta la vida, encontrando explicaciones satisfactorias, tan desprovista del molde previo del concepto, afrontando directamente la realidad:

“Creía que el estudio, ese famoso estudio, le daría inteligencia. Confundía saber con entender. La pobre entendía tan bien muchas cosas que ignorábamos a fuerza de saberlas. [dice Etienne] Para mí su tontería era el precio de ser tan vegetal, tan caracol, tan pegada a las cosas más misteriosas. Ahí está fíjate: no era capaz de creer en los nombres, tenía que apoyar el dedo sobre algo y sólo entonces lo admitía. No se va muy lejos así. Es como ponerse de espaldas al occidente, a las Escuelas. Es malo para vivir en una ciudad, para tener que ganarse la vida. [dice Ronald] Sí, sí, pero en cambio era capaz de felicidades infinitas. [responde Etienne]”<sup>554</sup>

En estos términos, podemos decir que lo que Horacio busca en la Maga, y lo que el Club le reconoce, es su inmersión frontal en la realidad, carente de teorías, su instalación en el *motivo pragmático* de la vida cotidiana, diría Schütz; su inconsciente mirada poética que configura una relación con el mundo que a todos ellos les está negada. Por eso dice tan descriptivamente Horacio:

“Hay ríos metafísicos, ella los nada como esa golondrina que está nadando en el aire, girando alucinada en torno al campanario, dejándose caer para levantarse mejor con el impulso. Yo describo y defino y deseo esos ríos. Yo los busco, los encuentro, los miro desde el puente, ella los nada. Y no lo sabe, igualita a la golondrina. No necesita saber como yo, puede vivir en el desorden sin que ninguna conciencia de orden la retenga. Ese desorden que es su orden misterioso, esa bohemia del cuerpo y el alma que le abre de par en par las verdaderas puertas. Su vida no es desorden más que para mí, encerrado en prejuicios que desprecio y respeto al mismo tiempo. Yo, condenado a ser absuelto irremediamente por la Maga que me juzga sin saberlo. Ah, déjame entrar, déjame ver algún día como ven tus ojos.”<sup>555</sup>

He aquí el objetivo último de la búsqueda de Horacio: apropiarse de la perspectiva poética de Lucía, pasar de la observación a la participación, dejar atrás el análisis para volverse parte de la situación. Intento vano quizá, puesto que para ello sería necesario recuperar la inocencia de la mirada, desandar el trecho que lo ha conducido al desencanto, ser capaz de creer una vez más. Es por eso que Horacio se pregunta: “¿Por qué no aceptar lo que estaba ocurriendo sin pretender explicarlo, sin

---

<sup>552</sup> Steiner, George, Condor, María (trad.), *Diez (posibles) razones para la tristeza del pensamiento*, Fondo de Cultura Económica/Ediciones Siruela, México 2007, p., 12.

<sup>553</sup> Cortázar Julio, *Rayuela*, p., 308.

<sup>554</sup> Ídem. *Ibíd.*, p. 718

<sup>555</sup> *Ibíd.*, p. 234.

sentar las nociones de orden y de desorden, de libertad y Rocamadour como quien distribuye macetas con geranios en un patio de la calle Cochamba?”<sup>556</sup>

La relación que existe entre Horacio, la Maga y el resto del Club, ilustra la distinción que hace Schütz respecto de los tipos de epojé. Diríamos que Horacio, Etienne, Ronald, Babs, Ossip, Perico y Guy, en tanto individuos motivados principalmente por un impulso cognoscitivo —artistas e intelectuales—, operan con base en una epojé equiparable a la del científico social, en virtud de la cual pretenden separarse de la realidad, para convertirse en sus críticos. Por el contrario, la Maga, partiendo de la *epojé de la actitud natural*, renunciando a todo cuestionamiento, acepta la realidad sin cortapisas, puesto que su interés es eminentemente pragmático. Dice Etienne: “No hay manera de acercarse a todo lo perdido, lo extrañado. Ella estaba más cerca y lo sentía. Su único error era querer una prueba de que esa cercanía valía todas nuestras retóricas. Nadie podía darle esa prueba, primero porque somos incapaces de concebirla, y segundo porque de una manera u otra estamos bien instalados y satisfechos en nuestra ciencia colectiva.”<sup>557</sup>

Al volver a Argentina, Horacio se encuentra con sus viejos amigos Manuel Traveler (Manu) y Atalia (Talita), y con Gekrepten, una antigua novia. Sin embargo la ruptura con la Maga, aunada a la vaga sospecha de que ha muerto ahogada en el Sena —cuestión que se insinúa—, no hace sino recrudecer la búsqueda de Horacio que comienza a verla por todas partes: una noche en el barco en el que regresa de Europa, otra vez en la escala que hace en Uruguay, y ya “de este lado”, repetidas ocasiones en la figura de Talita. En Argentina Horacio trabaja primero en un circo, y después en un manicomio, que simbólicamente refieren los derroteros de un viaje hacia la irracionalidad que Horacio ha emprendido después de la separación, estaciones del camino, casillas de la rayuela, en su búsqueda por salir del laberinto racional, paradas obligatorias del viaje hacia el cielo.

\*

Para intentar comprender las dimensiones y el alcance de la crítica al racionalismo dentro de la novela, y cómo es que ésta deriva en la búsqueda de “lo otro”, sería necesario especificar, o recordar, en qué sentido el racionalismo puede significar un problema.

La racionalidad, como medio de acercamiento a la realidad, implica la configuración del pensamiento con arreglo a una lógica específica, definible por su tendencia a simplificar la multiplicidad de la realidad a términos causales, destinada a elaborar explicaciones del entorno y establecer pronósticos que permitan su control, lo cual constituye un primer problema, en tanto simplificación de la experiencia. La razón nos ha permitido confiar en la posibilidad de fijar, a través del lenguaje conceptual, el flujo continuo de la realidad; la intención pragmática que se encuentra detrás del racionalismo, ha determinado la *reducción* de aquella a términos cuantificables que permiten su manipulación, su dominio.

---

<sup>556</sup> *Ibíd.*, p. 137.

<sup>557</sup> *Ibíd.*, p. 720.

La ciencia moderna, es con mucho la mejor expresión de la manera en que funciona el modelo racional en tanto filosofía de una cultura; representa la sistematización y la instrumentalización del racionalismo como postura vital. En consecuencia, el conocimiento producido racionalmente por la ciencia se ha constituido en el modelo a seguir, excluyendo cualquier otra forma de acercarse a la realidad que no esté sancionada por el método. Evidentemente, dentro de este marco no cabe pensar en la posibilidad de un conocimiento que proceda, por ejemplo, del arte, como lo hemos planteado al inicio de este capítulo. Esta reducción de la capacidad cognoscitiva al ámbito de la racionalidad representa un segundo problema.

El esquema racional opera mecánicamente, y por tanto su funcionalidad es cuestionable dentro de la vida cotidiana; después de las numerosas críticas de que ha sido objeto la sociología de corte positivista, difícilmente podríamos aceptar que la realidad social admita un enfoque orgánico. Es decir, la sociedad no puede entenderse como un mecanismo que opera para satisfacer necesidades justificadas por la supervivencia del conjunto a costa de las partes. O lo que es lo mismo, en el análisis social es necesario tomar en cuenta la presencia activa de los individuos. Este es un problema al que nos ha conducido la aplicación del racionalismo a la ciencia social.

Por otro lado, la concepción racional interviene en la realidad a partir de la segmentación de su objeto de estudio, como lo hemos visto en Heidegger.<sup>558</sup> Podemos decir que este recorte de la realidad genera un conocimiento parcial, tanto más parcial por que se obstina en pretenderse legal y legítimo, es decir, porque insiste en su validez universal, cuestión que después de Nietzsche no puede aceptarse sin polémica. El tipo de realidad que construye la mirada racional es una realidad empobrecida, un modelo que no se corresponde con *lo real* y que acaso nunca conoceremos, puesto que entre nosotros y el exterior media la falibilidad de nuestra percepción.<sup>559</sup>

Además, nos enfrentamos con el asunto de que el racionalismo no es solamente la forma característica en la que opera la ciencia, pues su sombra se extiende mucho más allá del ámbito científico, excediendo el campo de la intelectualidad. El racionalismo, íntimamente ligado al proyecto cultural moderno, repercute en la vida diaria de los individuos, tanto porque son éstos quienes experimentan las consecuencias de una realidad organizada en sus términos, como porque constituye la forma predominante no sabida, ignorada, u olvidada, en que incluso a nivel de nuestra cotidianeidad se experimenta y se vive la vida; la realidad que experimentamos todos los días en las sociedades occidentales está mediada por una lógica ligada a la racionalidad. Así, tanto por las desastrosas manifestaciones externas en que ha derivado la conducta racional en términos culturales, como por su internalización a nivel de la cotidianeidad; podríamos decir que el racionalismo es deficiente como forma de vida.

A este respecto en *Rayuela* Horacio Oliveira señala significativamente: "...el hombre después de haberlo esperado todo de la inteligencia y el espíritu, se encuentra como traicionado, oscuramente

---

<sup>558</sup> Heidegger M., *La época de la imagen del mundo* en: *Sendas Perdidas*, Ed. Anthropos, pp. 68-99.

<sup>559</sup> Nietzsche, Friedrich, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Valdés Luis y Orduña Teresa (trad.) Tecnos, Madrid, 1999

consciente de que sus armas se han vuelto contra él, que la cultura, la civiltà, lo han traído a este callejón sin salida donde la barbarie de la ciencia no es más que una reacción muy comprensible<sup>560</sup>; y en *Libro de Manuel* se dice "... ciencia, esa pobre palabra está recibiendo toda la mierda que en el fondo se merece cuando olvida que está para hacer algo digno de nosotros y no para robotizarnos..."<sup>561</sup> En una nota Morelli, el escritor, refiere una cita de Pauwels y Bergier, relativa a la insuficiencia del pensamiento binario, al límite del maniqueísmo occidental:

"El lenguaje, al igual que el pensamiento, procede del funcionamiento aritmético binario de nuestro cerebro. Clasificamos en sí y no, en positivo y negativo. (...) Lo único que prueba mi lenguaje es la lentitud de una visión del mundo limitada a lo binario. Esta insuficiencia del lenguaje es evidente, y se la deplora vivamente. ¿Pero qué decir de la insuficiencia de la inteligencia binaria en sí misma? La existencia interna, la esencia de las cosas se le escapa. (...) no puede incorporar a su propia estructura la realidad de las estructuras que examina. Para conseguirlo, debería cambiar de estado, *sería necesario que otras máquinas que las usuales se pusieran a funcionar en el cerebro, que el razonamiento binario fuese sustituido por una conciencia analógica que asumiera las formas y asimilara los ritmos inconcebibles de esas estructuras profundas...*"<sup>562</sup>

La explicación racional, comunicada mediante el lenguaje, desnuda sus límites, por eso en cierta ocasión cuando Etienne acusa la falta de claridad en la exposición de Oliveira respecto del absurdo —un problema que por cierto, nosotros hemos enfrentado al intentar referir la noción de *absurdo* en Cortázar— éste le responde:

"No puede estar claro, si lo estuviera sería falso, sería científicamente verdadero quizá, pero falso como absoluto. La claridad es una exigencia intelectual y nada más. Ojalá pudiéramos saber claro al margen de la ciencia y la razón. Y cuando digo «ojalá», andá a saber si no estoy diciendo una idiotez. Probablemente la única áncora de salvación sea la ciencia, el uranio 235, esas cosas. *Pero además hay que vivir.*"<sup>563</sup>

Las sociedades occidentales en las que vivimos, tienen, por supuesto, un carácter histórico, pretenden construir y mantener un orden basado en la racionalidad; la aspiración del racionalismo en tanto proyecto ha sido erigirse como el único esquema válido, y por tanto excluyente, para interpretar de la realidad. Tal como se ha dicho, en la instrumentación de este proyecto el lenguaje desempeña un papel sustantivo; el hecho arbitrario de nombrar supone la construcción de un orden que se sustenta sobre sí mismo, que en términos heideggerianos deriva en la construcción de una *imagen del mundo*, definiendo el carácter de la Modernidad. Evidentemente la imagen formada poco tiene que ver con aquello que la realidad *podiera* ser "en sí misma". Aún al plantear el problema, desde el momento en que decimos: "aquello que la realidad *podiera* ser «en sí misma»", estamos falseando esa realidad, puesto que caemos en la arbitrariedad de toda designación, en tanto empleamos el lenguaje para intentar describirla, y éste, como se ha visto, no es sino una ficción humana que antes que descubrir la realidad la oculta. Al respecto dice Cortázar:

---

<sup>560</sup> Cortázar Julio, *Rayuela*, p., 617.

<sup>561</sup> Cortázar, Julio, *Libro de Manuel*, pp. 274-275.

<sup>562</sup> Cortázar Julio, *Rayuela*, pp. 573-574. Las cursivas son nuestras.

<sup>563</sup> *Ibid.*, p. 312. Las cursivas son nuestras.

“La violación del hombre por la palabra, la soberbia venganza del verbo contra su padre, llenaban de amarga desconfianza toda meditación de Oliveira, forzado a valerse del propio enemigo para abrirse paso hasta un punto en que quizá pudiera licenciarlo y seguir — ¿cómo y con qué medios, en qué noche blanca o en qué tenebroso día?— hasta una reconciliación total consigo mismo y con la realidad que habitaba. Sin palabras llegar a la palabra (qué lejos, qué improbable), sin conciencia razonante aprehender una realidad profunda.”<sup>564</sup>

Es difícil aceptar ahora, que cuando uno apunta con el dedo y dice: “árbol” o “perro”, el objeto señalado y el nombre que se le atribuye tengan alguna relación esencial que vaya más allá de la imposición humana. El planteamiento de la incógnita la invalida, porque intenta reducirla a términos comprensibles, por eso la búsqueda de Horacio parece no prosperar. No obstante, cabe preguntarse: ¿qué otra herramienta podríamos usar? En este sentido, apunta Oliveira:

“Sólo que esta realidad no es ninguna garantía para vos ni para nadie, salvo que la transformes en concepto, y de ahí en convención, en esquema útil. El solo hecho de que vos estés a mi izquierda y yo a tu derecha hace de la realidad por lo menos dos realidades, y conste que no quiero ir a lo profundo y señalarte que vos y yo somos entes absolutamente incomunicados entre sí salvo por medio de los sentidos y la palabra, cosas de las que hay que dudar si uno es serio.”<sup>565</sup>

Así pues, la parcelación de la realidad, la búsqueda unívoca de causas que expliquen ciertos efectos, la caída irremediable en las dicotomías simplificantes y tranquilizadoras, resultan de la instrumentación del proyecto racional moderno y de su afán de construir un orden humano manejable. Seguramente, la imagen construida no se corresponde en lo más mínimo con aquello que está fuera de nosotros y que permanecerá eternamente ajeno, esencialmente separado y a salvo del conocimiento humano.

La inteligencia se enfrenta impotente a la realidad, sus límites propios son los que la condenan al fracaso. Por eso la insinuación de otros caminos posibles, como el estético, es tan seductora, por eso Horacio se duele tanto de haber perdido a la Maga, porque con ella se ha ido la posibilidad de completarse y *comenzar a vivir de veras*; por eso la huida insensata y el asco de sí mismo que Rice siente en *Instrucciones para John Howell*, al no haber podido evitar el asesinato de Eva; por eso los *cronopios* son más entrañables que los *famas* y las *esperanzas*. El arte también busca a su modo, y quizás esa búsqueda pueda dar algún resultado. Dice Octavio Paz: “Escribir, quizá no tiene más justificación que tratar de contestar a esa pregunta que un día nos hicimos y que, hasta no recibir respuesta, no cesa de agujjonearnos. Los grandes libros —quiero decir: los libros necesarios— son aquellos que logran responder a las preguntas que, oscuramente y sin formularlas del todo, se hace el resto de los hombres.”<sup>566</sup>

A partir de la observación crítica de la manera en que funciona el conocimiento racional en occidente, desde su postura como escritor, Cortázar sugiere la posibilidad de transitar por un camino distinto. No obstante, habría que preguntarse, una vez más, claro, qué tipo de conocimiento puede

---

<sup>564</sup> *Ibíd.*, p. 216.

<sup>565</sup> *Ibíd.*, p. 310.

<sup>566</sup> Paz, Octavio, *El arco y la Lira*, p., 7.

producir el arte, y más aún, si seremos capaces de integrarlo y de qué forma, a un *acervo de conocimiento a mano* que hemos construido principalmente haciendo uso de la razón.<sup>567</sup>

En virtud de la estructuración binaria del intelecto humano, del esquematismo que le es propio, la búsqueda de regularidades y el intento de fijar el curso multitudinario de la realidad, tendría que plantearse la necesidad de modificar nuestro esquema de aprehensión de la realidad; dado que como se ha intentado mostrar, el acercamiento exclusivamente racional a la realidad produce un conocimiento parcial, ahonda la ruptura entre el hombre y la naturaleza, agranda la separación respecto del “otro”, y más aún, ensancha la brecha que nos aparta de nosotros mismos.

Ahora bien, tendríamos por los menos que formular algunas interrogantes: ¿Habría alguna forma de solucionar el dicotomismo que en su intento de describir la realidad termina empobreciéndola?, ¿de qué manera se podría ir más allá del encasillamiento de la experiencia en la racionalidad?, ¿será posible integrar las posturas que, bajo este esquema, se suponen radicalmente opuestas y a partir de ello experimentar una realidad distinta? Después de todo, de lo que se trata es de articular una forma plausible de relacionarse con el mundo, con nuestros semejantes, y con nosotros mismos; que vaya más allá de la delimitación impuesta por la forma racional de ver el mundo, y que sobre todo responda a nuestras necesidades vitales. Cortázar no responde explícitamente, pero en todo caso deja asentado que la respuesta no puede venir de la ciencia; el patético periplo de Horacio Oliveira, es un ejemplo de los meandros a los que puede conducirnos el camino del racionalismo.

La concepción racional significa, desde esta postura crítica, la disección empobrecedora de la experiencia vital, la construcción de un modelo separado de la “realidad”, la configuración de una experiencia vital que no responde a nuestras necesidades. En este sentido, lo que entendemos como conocimiento significa, de hecho, reducción de la realidad a términos comprensibles, y aquí habría que resaltar sobre todo la idea de *reducción*, y lo que ella evoca; simplificación, control, minimización, y tranquilidad. La explicación es siempre un intento, o la continuación del intento de ordenar la realidad. En este sentido dice Octavio Paz: “Clasificar no es entender. Y menos aún comprender. Como todas las clasificaciones, las nomenclaturas son útiles de trabajo. Pero son instrumentos que resultan inservibles en cuanto se les quiere emplear para tareas más sutiles que la mera ordenación externa.”<sup>568</sup> Tareas sutiles son la vida, el vínculo con el otro, la manera en que nos relacionarnos con el entorno; que no deberían reducirse a la instrumentalidad. No es que sea erróneo del todo, negar la racionalidad sería tan inútil como declararnos exclusivamente racionales, sino que es insuficiente, es parcial porque deja de lado una parte importante de la vida, y produce una imagen indigente de ella.

Una parte de la crítica al racionalismo en *Rayuela* se dirige, naturalmente, contra la idea de estructura, entendida como una representación del orden que determina el actuar de un tipo de ser

---

<sup>567</sup> De acuerdo con Heidegger el arte tiene una función reveladora. La obra de arte dice algo sobre el mundo, lleva a cabo una labor de desocultamiento, descubre la realidad, arroja una nueva luz sobre lo que creíamos conocer. El móvil del arte es antes la verdad que la belleza, dirá Heidegger. [Heidegger M., *La época de la imagen del mundo* en: *Sendas Perdidas*, Ed. Anthropos, pp. 68-99].

<sup>568</sup> O, Paz, Op. cit., p 15.

humano en un mundo culturalmente determinado. Si desde el inicio, la disposición misma de la novela se contrapone con la noción de estructura, de un orden cronológico que se cumple de principio a fin, nos parece que la crítica se extiende hacia un objetivo más amplio: la perspectiva y el estilo de vida que se construye con base en el racionalismo.

Sin embargo, como se ha dicho, el objetivo no es sencillamente negar la racionalidad, no es esa la finalidad de la crítica cortazariana. Antes bien, se trata de provocar un uso “diferente” de la inteligencia; ¿de qué forma?, no lo sabemos con exactitud. Vagamente podemos intuir que la racionalidad tendría que *acompañarse* de una mirada artística, que le permita acercarse a la realidad por otro extremo, lo cual creemos posible puesto que los seres humanos somos tan racionales como sensitivos. Sería pues necesario diversificar las herramientas con que pretendemos conocer el mundo. La pregunta permanece sin respuesta, y es como una puerta entornada por la que quizá podríamos entrar a esa casa de la que fueron expulsados Irene y su hermano, o regresar al escenario donde Rice pueda salvar a Eva, es decir, a un espacio donde hay oportunidad para la libertad creadora del individuo, donde este no sucumbe bajo el peso de la estructura. Aquí hemos querido proponer que, dentro del ámbito de la sociología esta otra forma habría de pasar por la consideración del arte, de la literatura, como un medio pertinente para acercarse a la realidad.

El racionalismo apunta hacia la construcción de un orden, es decir, una estructura donde las nociones dicotómicas tales como arriba-abajo, dentro-fuera, bueno-malo, centro-periferia; adquieren sentido. Esta idea del centro, abordada polémicamente por Cortázar, que consecuentemente cuestiona la jerarquización que trae aparejada; “Acabo siempre aludiendo al centro sin la menor garantía de saber lo que digo, cedo a la trampa fácil de la geometría con que pretende ordenarse nuestra vida de occidentales”<sup>569</sup>, dice Oliveira.

La búsqueda de Horacio es la búsqueda de ese centro perdido al inicio de la Modernidad del que nos habla Luis Villoro<sup>570</sup>, y que refiere el mito bíblico de la expulsión del paraíso. En este sentido, Oliveira ejemplifica al hombre moderno, que al hacer uso de la razón y rechazar las explicaciones míticas y religiosas de la realidad, arrasa desde los cimientos una estructura en la que podía sentirse seguro, un orden en el que tenía un lugar definido. Horacio se ha ganado la expulsión del paraíso y lo sabe; a partir de ello, vive la vida desde una excentricidad que lo ubica en una posición incierta, desde la cual, como resultado de su reflexión constante, tiene siempre una visión específica y dolorosa de la vida. Es precisamente en este sentido, que el racionalismo occidental en tanto sistema, puede considerarse una determinante de la experiencia vital, como un condicionante de la práctica cotidiana.

La excentricidad que experimenta Horacio lo coloca en la postura del espectador que, al mismo tiempo se sabe observado, por los otros y por él mismo, en tanto adopta una postura reflexiva, diría Bergson, por cuanto su conciencia se inclina sobre sí misma; lo obliga a un ejercicio continuo y

---

<sup>569</sup> Cortázar Julio, *Rayuela*, p. 138.

<sup>570</sup> Villoro Luis, *El pensamiento moderno, filosofía del Renacimiento*, p. 171.

consciente del pensamiento. En términos husserlianos, estaríamos hablando de una *epojé* incesante, y atormentada; la duda cartesiana fundamentando un sistema de vida.

En un sentido más amplio, y con un sentido distinto, que apunta a esa otra forma de usar el intelecto, la excentricidad de la que proviene la obra cortazariana, constituye también un objetivo de la obra. La intención del autor es *excentrar* al lector, es decir, trastocar la forma en que está “habitado” a experimentar la vida; desubicarlo e instalarlo en una posición análoga a la del observador, provocar aquello que Schütz llamaría la interrupción de la *epojé de la actitud natural*, en virtud de lo cual sería posible que cuestionase, en alguna medida, la realidad que experimenta. Con la diferencia de que este cuestionamiento de la circunstancia, en sí misma estéril y obstaculizante, debería ir más allá de la reflexión y pasar al plano de la acción. El propósito es romper en el lector la naturalidad acostumbrada con que enfrenta su circunstancia. A este respecto, Morelli —quien de alguna forma es Cortázar—, dice: “Por lo que me toca, me pregunto si alguna vez conseguiré hacer sentir que el verdadero y único personaje que me interesa es el lector, en la medida en que algo de lo que escribo debería contribuir a mutarlo, a desplazarlo, a extrañarlo, a enajenarlo.”<sup>571</sup>

La observación crítica, el cuestionamiento de la realidad, es un paso previo al planteamiento de cualquier transformación, por tanto, la reflexión constituye un avance, a condición de no quedar atrapada en sí misma, convirtiéndose en inacción —como parece ocurrirle a Horacio. Así, la excentricidad que Cortázar busca provocar en el lector es esencialmente distinta de la que aqueja a su personaje; el autor tiene en mente una reflexión que pueda devenir práctica.

Por otro lado, parece que el uso de la razón nos condena a una excentricidad de la que ya no podremos salir jamás; el desencanto producido a partir de que miramos el mundo a través del filtro racional es irrestañable, se vuelve como el nuevo color de la piel, es *la tristeza que llevamos en el color de los ojos*, diría Cortázar; la fatalidad de occidente, el precio que como pecado original, tuvimos que pagar al perder la inocencia de la mirada mítica. Tal como le ha ocurrido a Rice en *Instrucciones para John Howell*, una vez que se ha estado detrás del escenario, es incapaz de seguir viendo la puesta en escena sin preguntarse qué es lo que le subyace, le es imposible volver a integrarse a la cotidianidad, asumiendo cabalmente la postura de espectador.

Por un lado se intenta que el lector cuestione su realidad, que voltee la mirada y descubra cosas que habitualmente no advierte, convirtiéndose en un observador de su propia circunstancia, que suspenda su participación automática en la realidad haciendo uso de su facultad de pensamiento; que dude. De otra parte, hemos visto que este ejercicio puede provocar también una separación abrupta de la realidad, y desembocar en la falta de participación en la vida; parálisis, soledad y nostalgia, como le ocurre a Horacio. ¿Habría entonces que plantearse la necesidad de alternar razón y sentimiento, poesía e inteligencia, ciencia y arte de una manera tal que ninguna se superponga a la otra? ¿Será esto posible?

---

<sup>571</sup> Cortázar Julio, *Rayuela*, p., 608.

Hemos propuesto que el carácter de Horacio está determinado por la búsqueda de una alternativa a la configuración racional de la vida. Esta búsqueda es precisamente el segundo aspecto que nos interesa destacar en *Rayuela*, si bien en tanto tema central de la obra cortazariana, está presente también en otros tantos textos. La crítica de la experimentación racional de la realidad, conduce a Oliveira a imaginar otras posibles *posturas del espíritu*, como diría Bergson<sup>572</sup>. La inconformidad constante del personaje, al darse cuenta de que la vida no puede limitarse únicamente a eso que le ha tocado vivir en tanto heredero de una cultura, que lo constriñe a mirar en una cierta dirección y a perseguir ciertos fines, estructurando a un tiempo los rasgos y el alcance de su mirada; lo lleva a indagar, y más aún, a *postular la búsqueda misma como método de supervivencia*. Dice Horacio: “Ya para entonces me había dado cuenta de que buscar era mi signo, emblema de los que salen de noche sin propósito fijo, razón de los matadores de brújulas”<sup>573</sup>; “...andar como a tientas por la calle sin destino prefijado tiene algo de apertura, una virtualidad para que en cualquier esquina u hora se oiga la primera frase de esa música que me reconciliaría con tanta cosa huyente o precaria...”<sup>574</sup>

Andrés Amorós asegura que después de *El perseguidor* (1959) todos los personajes cortazarianos serán perseguidores. Por otro lado, el escritor mexicano Gonzalo Celorio, ha señalado la presencia constante en la obra de Cortázar de un *tipo* de personaje que lucha fatalmente contra la realidad, que busca, y que a final de cuentas sucumbe sin lograr su objetivo. Regularmente, la persecución de estos personajes, es resultado de una insatisfacción vital, de la falta de respuestas a las preguntas formuladas respecto del significado que sospechan, debe tener la vida. Se trasluce en ellos el sentimiento de que aquello que viven es un simulacro, que detrás de eso, en algún lugar, en otra parte y por otros medios, se puede acceder a “la verdadera vida”.<sup>575</sup> En *El perseguidor*, por ejemplo: Johnny Carter, el protagonista, se encontrará dudando todo el tiempo de la veracidad de su experiencia inmediata, atormentado por la insoportable sospecha de encontrarse viviendo en una temporalidad distinta.

La sombra constante de los antihéroes cortazarianos será esa búsqueda, que puede ser interpretada como la nostálgica intención de recuperarse de una pérdida, de resarcir el destierro, tal como les ocurre a los personajes de *Casa tomada*. George Steiner, siguiendo a Friedrich Schelling, ha especulado en sus *Diez (posibles) razones para la tristeza del pensamiento*, respecto de ciertas hipótesis para intentar comprender esta suerte de nostalgia que, como en el caso de Oliveira, se puede vislumbrar detrás de la actividad intelectual. Mienten quienes dicen que pensar es gratuito e

---

<sup>572</sup> Bergson, Henri, *La energía espiritual*, en: “Obras escogidas”, Aguilar, Madrid, 1963.

<sup>573</sup> Cortázar Julio, *Rayuela*, pp. 126-127.

<sup>574</sup> Cortázar, Julio, *Libro de Manuel*, p. 153.

<sup>575</sup> En varias novelas de Cortázar usualmente podemos encontrar la referencia a “otro” lugar que, por referencia a la realidad en la que se encuentran los personajes, se entiende como un espacio deseable. En *Rayuela* este lugar es el “cielo” al que aspira Horacio; en *Los Premios*, es la proa del barco a la que los pasajeros tienen prohibido pasar; en *62/modelo para armar*, un poco menos expresamente, está representado por la enigmática “ciudad” a la que de alguna forma acceden los personajes sin darse cuenta, pero que en todo caso se diferencia de la ciudad en la que viven ordinariamente.

indoloro; el trabajo intelectual puede convertirse, como lo vemos en Oliveira, en una actividad lacerante, y por ende vitalmente costosa. Una de las razones planteadas por Steiner es precisamente la pérdida de la inocencia, la expulsión del paraíso:

“En esta idea está, casi indudablemente, el «ruido de fondo» de lo bíblico, de las relaciones causales entre la adquisición ilícita del conocimiento, de la discriminación analítica, y la expulsión de la especie humana de una felicidad inocente. Un velo de tristeza (*tristitia*) se extiende sobre el paso, por positivo que sea, del *homo* al *homo sapiens*. El pensamiento lleva dentro de sí un legado de culpa.”<sup>576</sup>

En *El perseguidor* Johnny Carter al querer salir, parece internarse todavía más en un laberinto que quizá él mismo ha construido. Cuando intenta referirle a Bruno su experiencia de la realidad, se topa irremisiblemente con el límite que le impone el lenguaje. La dificultad de transmitir el mensaje, y por tanto, la incompreensión, se traducen, por supuesto, en soledad: *Esto lo estoy tocando mañana*, dice enigmáticamente Johnny, y la frase resulta incomprensible si pretendemos encerrarla en un registro racional, donde carece de sentido y parece un absurdo; a diferencia de lo que quizá ocurra en el espacio más abierto del arte, donde podría tal asumir varios significados. *Desde la orilla* racional no podemos comprenderla del todo, podemos si a caso decir que Johnny percibe confusamente algo que lo sobrepasa y lo trastorna, un conflicto con el tiempo, con la linealidad de lo sucesivo, y con una estructuración de la vida que le parece insoportable; *¡Esto ya lo toqué mañana es horrible Miles, esto ya lo toqué mañana!*, dice desesperadamente Johnny a mitad de un ensayo al tiempo que deja de tocar.

Se trata, evidentemente de un entrevero vital que la razón no ayuda a comprender, puesto que las palabras no alcanzan a expresar lo que siente, o intuye, porque el desbordamiento de la vida se rehúsa a entrar en la camisa de fuerza del concepto. En tales casos, como lo hemos dicho antes respecto de la experiencia del sueño en *Ahí pero dónde, cómo*; la razón y el lenguaje parecen no servir sino para ahondar el problema. A propósito de este intento de ordenar y recuperar la experiencia, dirá Cortázar: “...como si la tentativa de fijar ese recuerdo no mostrara ya que era inútil, que estaba echando paladas de sombra contra la oscuridad.”<sup>577</sup> Este parece ser el asunto: la racionalidad y el lenguaje que le sirve de vehículo, enturbian el cielo más que despejarlo. Dice Steiner: “...atrapados en la gran casa-prisión del lenguaje, no llegamos a ninguna idea plausible, mucho menos «traducible», de cómo podría ser un pensamiento inexpresado e inexpresable...”<sup>578</sup> Creemos obstinadamente estar avanzando en alguna dirección, cuando en realidad permanecemos inmóviles, o incluso retrocedemos, y con ello no hacemos sino alejarnos cada vez más de aquello que, tal vez, podríamos vislumbrar si aceptáramos de inicio la posibilidad de que quizá el camino por el que andamos pudiera estar errado.

Tomando en cuenta que Johnny Carter —Charlie Parker—, es un músico de jazz, habría que ponderar la pertinencia de la *improvisación*, en tanto constituye un elemento esencial dentro del género musical. Ésta se vuelve aún más relevante a partir de la época en que Charlie Parker y otros

---

<sup>576</sup> Steiner, George, Op. cit., p., 12.

<sup>577</sup> Cortázar, Julio, *62/ modelo para armar*, p. 11.

<sup>578</sup> Steiner, George, Op. cit., p., 21.

músicos aparecen en la escena jazzística. Si bien estaba ya presente en algunos músicos anteriores, dentro del estilo de Parker adquiere un lugar sobresaliente. Charlie Parker marca un hito, se le reconoce ampliamente como el pionero en una nueva forma de tocar que revolucionó el jazz de la época. Al respecto él mismo ha declarado: “Ya no aguantaba las armonías estereotipadas que cualquiera tocaba entonces. No paraba de pensar que debía haber algo diferente. A veces lo podía oír, pero no lo podía tocar...”<sup>579</sup>

Nos parece que la *improvisación* se conjuga con lo que hemos llamado la *búsqueda* de los personajes cortazarianos, en tanto actualiza la contingencia, explotando tanto como se puede el espacio de posibilidades dentro de la melodía. Si bien existe una estructura musical en torno a la cual se desarrolla el tema, una línea central, la *improvisación* se inserta en sus espacios abiertos, y en este sentido ejemplifica la lucha de la libertad dentro de la determinación. Cada vez que tuvo oportunidad, Cortázar comentó su propensión por este género: “...el jazz como un modesto ejercicio liberador”<sup>580</sup>, como la “...invención que sigue siendo fiel al tema que combate y transforma e irisa”<sup>581</sup>; y “...señala que quizá había otros caminos y que el que tomaron no era el único y no era el mejor, o que quizá había otros caminos y que el que tomaron era el mejor, pero que quizá había otros caminos dulces de caminar y que no los tomaron o los tomaron a medias...”<sup>582</sup>; que muestra el “...reverso de la alfombra donde los mismos hilos y los mismos colores se tramaban de otra manera.”<sup>583</sup>

Johnny Carter percibe de manera más contundente aquél problema del tiempo cuando viaja en el metro, lugar al que aparentemente Parker era aficionado<sup>584</sup>. Orrin Keepnews, productor musical, ha dicho significativamente respecto de Charlie Parker: “«Es difícil dudar que fue un hombre atormentado». Con frecuencia se pasaba la noche entera viajando sin meta en los trenes subterráneos”<sup>585</sup>. Para Johnny en esos tránsitos bajo tierra el tiempo transcurre de manera distinta, es justo en esos trayectos bajo tierra donde percibe más agudamente la relatividad del tiempo.

Si recordamos la distinción bergsoniana respecto de la manera en que funciona la conciencia, dependiendo de si se enfoca en la acción o si adopta una postura reflexiva, podríamos acercarnos tal vez un poco a lo que Johnny intenta expresar. De alguna forma Johnny siente que el tiempo posee una especie de elasticidad, puesto que cuando intenta referir su experiencia, el tiempo que esto le toma es mucho más de lo que ha durado aquella en sí misma. Entonces, Johnny no puede evitar preguntarse a qué obedece esta diferencia: ¿Cómo es posible que ahora que intenta contarle a Bruno todo lo que ha pensado durante el trayecto entre una estación y otra, su relato dure mucho

---

<sup>579</sup> Berendt, Ernst Joachim, Reuter Jazmín (trad.), *EL jazz. Su origen y desarrollo*, Fondo de Cultura Económica, México 1973, p. 102-103.

<sup>580</sup> Cortázar Julio, *Rayuela*, p. 174.

<sup>581</sup> Cortázar, Julio, *La vuelta al día en ochenta mundos Tomo I*, p., 7.

<sup>582</sup> Cortázar Julio, *Rayuela*, p., 204.

<sup>583</sup> Cortázar, Julio, *La vuelta al día en ochenta mundos Tomo I*, p., 7.

<sup>584</sup> El metro es un motivo recurrente dentro de la obra de Cortázar, varios de sus cuentos suceden en ese complejo de vagones y túneles subterráneos: *Manuscrito hallado en un bolsillo*, *Cuello de gatito negro*, y *Texto en una libreta*, son algunos ejemplos.

<sup>585</sup> Berendt, Ernst, Op. cit., p., 110.

más tiempo de lo que tarda en hacerse el recorrido? Así es como Johnny llega a suponer que el tiempo es elástico, y que quizá no es sólo el tiempo, sino que tal vez la realidad toda es elástica: “Mira, esto de las cosas elásticas es muy raro, yo lo siento en todas partes. Todo es elástico, chico. Las cosas que parecen duras tienen una elasticidad...”<sup>586</sup>, le dice Johnny a Bruno.

En la música, y particularmente en el jazz, esta idea tiene mucho sentido; quizá metafóricamente podríamos decir que en la *improvisación* el intérprete estira el tiempo, e introduce en los espacios de la melodía tantas notas, y derivaciones del tema central, como su habilidad su habilidad técnica, y su imaginación, le permiten. Dice Johnny Carter: “Yo creo que la música ayuda a comprender un poco este asunto. Bueno, no a comprender porque la verdad es que no comprendo nada. Lo único que hago es darme cuenta de que hay algo.”<sup>587</sup> La *improvisación* significa una suerte de escape basado en la imaginación, la técnica y la experiencia; un ejercicio de creatividad claramente relacionado con el juego. La melodía sirve como guía pero no impone estrictamente el camino de principio a fin. En este sentido, podríamos decir que la tarea del intérprete es la modificación de la melodía: una búsqueda de espacio en donde ejerce su capacidad creadora, una búsqueda de libertad. Por eso Bruno dirá: “...siento que hay algo que quiere ceder en alguna parte, una luz que busca encenderse, o más bien como si fuera necesario quebrar alguna cosa, quebrarla de arriba abajo como un tronco metiéndole una cuña y martillando hasta el final.”<sup>588</sup>

La búsqueda de Johnny, antecedente literario de Horacio Oliveira, es también la búsqueda de “lo otro”, *lo que se define por oposición, se dibuja por contraste y cuyo significado resulta de su comparación con su contrario*; y nos llama a la curiosidad la presencia constante en los textos cortazarianos de esa vaga noción de “lo otro”, que aparece siempre un poco teñida de *nostalgia*. Tal vez indagar en torno a esta nostalgia, nos ayudaría a comprender en alguna medida a que nos referimos al hablar de ese “otro”, que persiguen Oliveira y Johnny Carter, y que sin duda buscó el propio Cortázar.

La palabra *nostalgia* se compone del griego *nostos*, regreso; y de *algia*, dolor<sup>589</sup>, y designa el dolor o la pena causada por la lejanía del hogar, la imposibilidad del regreso, y el recuerdo. No es difícil pensar, dentro de la tradición judeo-cristiana en la expulsión primigenia, que nos remite al mito fundamental del paraíso perdido, la expulsión de los padres que no pudieron resistir la tentación de comer el fruto del árbol del conocimiento, y que de un golpe perdieron la inocencia y el terruño; casi como les ocurre a los dos hermanos en *Casa tomada*. La expulsión plantea la necesidad de recomenzar en otro lugar, construir otro territorio, resignificar a otro espacio. Esta es una de las posibles interpretaciones de esa nostalgia cortazariana, ligada a la búsqueda de “lo otro”: un resultado del paradójico despojo que, como consecuencia de la adquisición del conocimiento y la entrada al mundo de la razón, hemos sufrido; la separación obligada de un orden definido y seguro,

---

<sup>586</sup> Cortázar Julio, “El perseguidor”, en: Cuento completos/1, p., 307.

<sup>587</sup> *Ibid.*, p., 303.

<sup>588</sup> *Ibid.*, p., 311-312.

<sup>589</sup> Nostalgia. (Del gr. νοστος, regreso, y -algia) f. Pena de verse ausente de la patria o de los deudos o amigos 2. Tristeza melancólica originada por el recuerdo de una dicha pérdida. [Diccionario de la Real Academia de la Lengua. Tomo II. Vigésima Segunda Edición 2001, real Academia de la Lengua, España, Espasa-Calpe 2002]

la consecuente búsqueda de un nuevo espacio y otros significados que habrían de depender exclusivamente de nosotros.

De esta forma, los personajes que encarnan el tipo del *perseguidor*, como Johnny Carter, Horacio Oliveira, y en cierta medida Rice, intuyen que hay una especie de falta, un sentido oculto que se les escapa, un error fundamental que nos ha conducido a una situación vital insatisfactoria, en la que tenemos más preguntas que respuestas. Este punto de quiebre podría retrotraerse al momento histórico en el que la humanidad optó por el uso de la razón frente a otras alternativas, dando por sentado que ello permitiría construir una realidad acorde con las necesidades humanas, un espacio mejor; un momento histórico decisivo que ha influido el desarrollo posterior de la cultura occidental moderna. En este sentido señala Andrés Amorós: “Sentimos, leyendo *Rayuela*, que *en algún momento, iniciamos un camino equivocado*. No se sabe cuando fue, ni en qué consistió esa decisión, pero sí conocemos sus consecuencias: *cada paso que damos, más nos alejamos de la verdad*.”<sup>590</sup> Por este camino, el tipo de relación entre el individuo y su entorno se ha caracterizado por el antagonismo, se ha creado una segunda naturaleza, una configuración del espacio enteramente humana que sin embargo nunca satisfizo completamente a los hombres; de lo contrario la búsqueda no tendría sentido. “Se puede matar todo menos la nostalgia del reino, la llevamos en el color de los ojos, en cada amor, en todo lo que profundamente atormenta y desata y engaña”<sup>591</sup>, dice una de las notas de Morelli.

“*Lo otro*”, lo que difiere de “*esto*”, aquello que se distingue radicalmente de “*esto*”, no existe sino como reflejo negativo de la realidad presente, como utopía, como proyecto, por eso hay la *nostalgia* y la esperanza de que en algún momento se lo pueda alcanzar, de que algún día podamos regresar al territorio, a la casa de la que fuimos expulsados.

Somos herederos de un destierro. Y si el camino de retorno está clausurado —porque la pureza de la mirada es irrecuperable—, siempre podremos echar mano de nuestra capacidad ficcional, como quería Nietzsche. Si algo pudiera rescatarse de todo esto, y rescatarnos al mismo tiempo, sería la imaginación, la facultad inventiva, el recurso a la improvisación. Porque “lo otro” es la salvación, o por lo menos la alternativa, que de acuerdo con Cortázar, deber ser construida, inventada, cultivada. Más aún, la salida posible o la entrada, está en construir, inventar, y cultivar, esto es, en la actividad, como en la *pintura*, la *agricultura*, y por supuesto en la *literatura*.

Leemos en Cortázar tantas referencias al intersticio, a lo excepcional, a la búsqueda de ciertas aperturas que posibiliten el contacto; en todo caso figuras que apuntan hacia la ruptura de lo cotidiano, y a su reconstrucción.

Podría decirse en algún sentido que *Rayuela* es un diario de viaje, una *Bildungsroman* en un sentido amplio, la bitácora del recorrido que Horacio Oliveira inicia en las calles de París, en las veladas compartidas con los miembros del *Club de la serpiente*, y termina en un manicomio

---

<sup>590</sup> Cortázar Julio, *Rayuela*, p. 33. Las cursivas son nuestras.

<sup>591</sup> *Ibid.*, p., 542.

argentino, asomado a una ventana, mirando desde arriba la *rayuela* y a Talita, en quien creyó ver a la Maga. *Rayuela* es una reflexión continua, en la que a través de páginas y páginas vemos a Horacio romperse la cara una y otra vez contra las solidas paredes transparentes del laberinto de la realidad.

\*

A partir de la instrumentación del racionalismo como sistema de vida, en todos sentidos se despliegan relaciones que tienen por finalidad el dominio. La exacerbación de la racionalidad instrumental como guía del proyecto civilizatorio moderno determina, de acuerdo con T. Adorno y M. Horkheimer, el carácter de las relaciones que se establecen entre la naturaleza y el hombre; entre el hombre y su semejante, y entre el hombre y sí mismo. En los tres ámbitos señalados, el dominio implica la ruptura del hombre con la naturaleza, con el otro, y con él mismo. “Me sumo a los pocos críticos que han querido ver en **Rayuela** la denuncia imperfecta y desesperada del **establishment** de las letras, a la vez espejo y pantalla del otro **establishment** que está haciendo de Adán cibernética y minuciosamente, lo que delata su nombre apenas se lo lee al revés: nada”<sup>592</sup>, ha dicho Cortázar respecto del sentido de la novela. La racionalidad se convierte para Oliveira en una puerta cerrada que le impide el paso a “lo otro”, a una forma de ser diferente, a una relación distinta con todo lo que lo rodea y que se condensa nostálgicamente en la pregunta: ¿Encontraría a la Maga?

A fin de cuentas, toda la reflexión de Oliveira, esa exacerbación de la duda, la especulación intelectual presumiblemente carente de sentido, se concretiza en un dilema cotidiano; la ruptura con Lucía. La Maga es un símbolo que refiere la mirada poética, es muy claro, representa un sistema vital radicalmente distinto del de Horacio, pero en un sentido más inmediato, es sólo la mujer que Oliveira ama —sin saberlo o sin aceptarlo—, y que ha perdido irreparablemente.

La Maga como imagen del “otro”, da cuenta de ese contacto del que Horacio es incapaz porque se ha aislado intelectualmente de sus semejantes. Y sin embargo, al final de la novela hay una suerte de reconciliación; se insinúa un encuentro. Oliveira entrevé la posibilidad de ese contacto que ha estado buscando. El encuentro está en el otro, en la complicidad; lo importante es darse cuenta de que es momentáneo, es el fruto percedero de la búsqueda, apenas un momento inasible; la coincidencia con el otro es provisional, es negociación constante. Esto recuerda las líneas finales de *Instrucciones para John Howell*, donde se postula la perpetuidad de la huida, que es también una búsqueda. Horacio no encuentra a la Maga pero, de alguna forma encuentra a Traveler y a Talita, y se reconcilia con ellos, o se reconcilia con todo lo demás a través de ellos, sin embargo, sabe que la coincidencia no es definitiva, que la tregua es precisamente eso, una interrupción, un descanso para recuperarse y seguir corriendo, como Rice. La tormentosa búsqueda vital de Horacio se resuelve momentáneamente, cuando cae en cuenta de que sus amigos están ahí abajo esperando que no se arroje al vacío, o quizá esperando que se abandone para atraparlo, aguardando a que dé ese *salto que termina en los brazos del otro*.

---

<sup>592</sup> Cortázar, Julio, *La vuelta al día en ochenta mundos Tomo I*, p., 42.

“Era así, la armonía duraba increíblemente, no había palabras para contestar la bondad de aquellos dos ahí abajo, mirándolo y hablándolo desde la rayuela, porque Talita estaba parada sin darse cuenta en la casilla tres, y Traveler tenía un pie metido en la seis, de manera que lo único que él podía hacer era mover un poco la mano derecha en un saludo tímido y quedarse mirando a la Maga, a Manu, diciéndose que al fin y al cabo algún encuentro había, aunque no pudiera durar más que ese instante terriblemente dulce en el que lo mejor sin lugar a dudas hubiera sido inclinarse apenas hacia afuera y dejarse ir, paf, se acabó.”<sup>593</sup>

---

<sup>593</sup> *Ibíd.*, p., 509.

## CONCLUSIONES GENERALES.

Cuando comenzamos a esbozar este trabajo creíamos tener más o menos claros algunos puntos; ahora cuando lo hemos terminado — por llamarle de alguna forma a esta necesaria detención, que quisiéramos entender más como una pausa—, tenemos más preguntas que respuestas. En el transcurso más de una vez hemos dudado de la pertinencia que podría tener, doscientos años después de fundada nuestra disciplina, abordar una discusión que parece zanjada, la de estatuto de científicidad de la sociología, y además, en el marco de la crítica, nos preguntamos también sobre el valor de intentar una sociología capaz de integrar en sí misma a la literatura.

Gran parte de nuestra incertidumbre se relaciona, seguramente, con el tiempo considerable que nos ha tomado la construcción de este trabajo: escribir y reescribir, leer y releer, pensar y repensar; aunque no necesariamente en ese orden. Un largo proceso donde, en términos vitales, la presencia del proyecto podría compararse un poco a la desasosegante *migala* de la que habla Juan José Arreola; ese insecto que cautiva al personaje y lo conduce a la locura. En las numerosas páginas precedentes, algunas líneas quizá traduzcan aquél deslumbramiento inicial y esa desazón final, después de todo, probablemente este vaivén sea propio del trabajo indagatorio.

En el intento de procurar este contacto entre ciencia y arte, tal vez unos de los obstáculos más grandes sea vencer o desandar el camino de la especialización, la división de trabajo científico que tiende a construir dominios de actividad intelectual que producen saberes cada vez más específicos; oponernos a la idea moderna de que hay por un lado el conocimiento científico ligado a la idea de *productividad*, y por otro el conocimiento artístico, en cualquiera de sus manifestaciones, al que desde la perspectiva científica dominante se lo relaciona con el diletantismo, con el desarrollo de la sensibilidad, pero en todo caso nunca con la posibilidad de generar un conocimiento aplicable a la vida. Quizá nuestra posición sea exagerada, pero en todo caso nos parece pertinente decir que desde esta perspectiva difícilmente podría aceptarse que la literatura sea capaz de integrarse al aparato de una disciplina, *en un nivel de importancia igual al de la teoría*.

Retomando la enfática crítica nietzscheana al conocimiento científico, y recurriendo a Robert Nisbet, podemos decir que culturalmente nacimos, crecimos y seguimos transmitiendo una idea respecto de lo que significa conocer. Un esquema donde parece no tener lugar el elemento lúdico, creativo o estético que está en la raíz del conocimiento; *la parte esencialmente ficcional de cualquier aproximación posible a la realidad*. Por el contrario, hemos validado una cierta capacidad para descubrir “la verdad”, negando su intrínseco carácter de engaño, de artificio; lo cual es a todas luces, después de lo dicho, una postura inocente, cándida, o por lo menos poco efectiva.

Quien lea nuestra propuesta con los ojos de la literatura la encontrará quizás reiterativa, puesto que aquí la idea de que el arte supera la expectativa cognoscitiva de la ciencia es un tema viejo, por decirlo de alguna manera. Sin embargo, esto no es así en el ámbito de la sociología, donde parece que no terminan de aceptarse los límites del esquema científicista de conocimiento social.

A fin de cuentas, lo que aquí hemos dicho es que la literatura opera de una forma similar a la sociología, y nuestro objetivo ha sido sustentar esta idea. Intentamos dar algunas muestras de ello, buscando explicar el porqué de esta similitud, y cuál podría ser significado dentro de un panorama más o menos amplio dentro del desarrollo de la sociología... y quizá este es el punto en el que nos detuvimos.

Sin ir mucho más lejos, nos hemos limitado, en parte, a la ubicación y descripción de un problema, a referir el desarrollo de la situación crítica en la que se encuentra la sociología, apuntando consecuentemente a la necesidad de plantearse una *reformulación del pensamiento sociológico*, sugiriendo que la inclusión de la literatura en la observación sociológica podría renovar la mirada con la que nuestra disciplina encara el estudio de su objeto.

Resultará claro que nuestra propuesta no está terminada, ni mucho menos. Quisiéramos pensar que en este trabajo llegamos quizá a justificar su pertinencia, y tal vez a trazar algunas líneas rudimentarias por donde la indagación podría continuarse, o mejor dicho, por donde a nosotros nos gustaría continuarla. El trabajo restante sería ver qué es lo que puede construirse con base en los probables puntos de encuentro que hemos creído encontrar, pensar de qué manera pueden ser elaborados en un cuerpo consistente al que pueda llamarse, —como ambiciosamente lo hemos hecho aquí—, *fenomenología literaria de la realidad de la vida cotidiana*, *sociología literaria*, *poética*, o *sociología artística* que es más bello, y más contrastante.

En un primer momento nuestra propuesta está centrada en las *sociologías de la vida cotidiana*, dado que en ella se inserta naturalmente la perspectiva cortazariana. Sin embargo somos conscientes, como lo son en general las *sociologías de la vida cotidiana*, de que no es este el único aspecto de la realidad social, esto es, que la sociología no puede limitarse a ser sociología de la vida cotidiana. Consecuentemente, no descartamos la posibilidad de extender el alcance de nuestra propuesta.

¿Podríamos decir que, a su manera, la sociología cuenta historias?, tal vez, dado que en sus propios términos describe el mundo y procura construir un relato. Historias de distinto tipo que, como hemos intentado mostrar, tienen siempre un componente subjetivo que la sociología clásica, científica o positivista, tiende a negar pero que es imposible excluir de la realidad. En tanto historias, estos relatos son poco más que la interpretación de unos hombres, los sociólogos, respecto de la vida del resto.

En este sentido, en término amplios, podríamos decir que incluso la *sociología positivista* interpreta la realidad social, puesto que aspira a construir una explicación de ella, busca un sentido, o para decirlo más concretamente, la ordena o trata de hacerlo. Pero además, en esta línea, puede aseverarse que la sociología clásica, científica o positiva, no articula *una interpretación consistente* de la realidad social, en tanto deja fuera de su esquema el elemento que la define: la producción y el intercambio de *significados*. Por lo tanto, las historias que cuenta carecen de un sustento vital.

Haciendo una analogía con lo que ocurre al acercamos a un cuento, podemos decir que en los relatos de Cortázar se presiente que la historia refiere en todo momento a otra cosa, que detrás de lo que sucede explícitamente hay un trasfondo, una incógnita que quizás el lector se vea obligado a buscar. Regularmente los relatos cortazarianos, dado su carácter simbólico, aceptan interpretaciones

múltiples, por lo que puede decirse que ninguna interpretación es *correcta* o *verdadera*; aquí la *verdad* no tiene lugar, como creemos que tampoco cabe dentro de la construcción del conocimiento social. Quizá en ambos casos —la lectura del cuento, y la “lectura de la realidad”—, a lo único que podemos aspirar, y este es en cierto modo un punto de unión, o un punto de arranque para elaborar el contacto que procuramos entre sociología y literatura; es a la *interpretación consistente*. Una especie de armado a partir de las piezas que nos permite nuestra observación limitada, en el caso de la realidad social; ese juntar pistas, y llenar los huecos que el autor ha dejado en el relato. Algo así como crear el reverso del cuento, o vislumbrar la dinámica de la acción social, donde lo que hacemos es encajar fragmentos, empatar piezas de un rompecabezas significativo. La consistencia de la interpretación en ambos casos, requiere una labor reconstructiva que tendría que valerse de la imaginación, asumiendo su vertiente creadora, lúdica y por tanto, subjetiva, *aceptar la subjetividad y resistir en ella*, dice Morin. Evocamos aquí la idea de O’Gorman y también la opinión nietzscheana respecto de la sobresaliente capacidad humana para construir ficciones.

Sería necesario decir que la multiplicidad de interpretaciones, y el relativismo a que estos nos conduciría, en alguna medida podría acotarse en razón de la consistencia, o coherencia de las interpretaciones. Es decir, del concierto que haya podido lograrse entre los elementos interpretados, una plausibilidad relativa a la forma, más o menos afortunada, en que se han atado los cabos sueltos del relato o de la realidad. Dentro de la literatura, esta especie de *prueba* ocurre cuando intercambiamos opiniones en torno a lo que cada uno ha interpretado separadamente respecto de una historia: un contraste de puntos de vista que pueden o no derivar en acuerdo. Nos parece que en el campo sociológico, este ejercicio obedecería a una idea de *cientificidad* surgida de la polémica, del contraste entre posturas discrepantes. Una *cientificidad* como la que suscribe Morin, y que es un poco también la salida que a la crisis de la sociología académica postula Castañeda; una *cientificidad* que está siempre en juego, acorde con la idea de que la ciencia está construyéndose todo el tiempo, que avanza o retrocede en algún sentido, pero que en todo caso se mueve. Quizá.

De alguna forma lo que aquí hemos propuesto refiere la construcción de una alternativa multidisciplinaria, o transdisciplinaria, o interdisciplinaria. Nosotros quisiéramos enfocarlo, casi, como si de una especie de lectura simultánea se tratase, como una especie de hibridación entre sociología y literatura —y quizá más cargados del lado de la literatura—, como una especie de *metasociología*. En esta idea está todo el tiempo presente la necesidad de *reflexión*, lo cual, qué duda cabe, nos parece un requisito indispensable para la *reformulación del pensamiento sociológico*. Esto lo hemos retomado de la misma obra cortazariana, en particular de *Rayuela*, en donde como se ha dicho, a la par que cuenta la historia, Cortázar reflexiona sobre la novela, la explica y de alguna manera la justifica.

Entendemos este metalenguaje como una necesidad de la sociología, y de cualquier actividad humana que se proponga ir más allá de sí misma, como parece ser el caso de nuestra disciplina. Es decir, hay una necesidad de reflexión sobre la práctica, y que es en nuestro caso un requisito para la construcción de la *fenomenología literaria de la vida cotidiana*.

La polémica de la propuesta se refiere, como puede verse, al hecho de que se apunta hacia “otra” sociología —de la cual no sabemos sus pormenores, aunque los sospechamos—, que habría de

construirse en contraposición directa con las bases escleróticas del edificio sociológico moderno, cimentado en unas bases apolilladas por la crítica, y a punto del derrumbe, pero que en nuestra opinión siguen aún dificultosamente de pie sosteniendo un peso inconmensurable. Es decir, se ha roto el *consenso ortodoxo* que representaba una forma, un ideal de conocimiento, la crítica ha mermado el acuerdo en torno a cierto ideal científico bien definido, sin haber propuesto nada equivalente en su lugar, lo cual nos parece que si bien no invalida la crítica sí nos deja en una crisis profunda, resultado de la falta de acuerdo respecto de los *qué* y los *cómo* de la *empresa* sociológica. En el fondo, dudamos un poco de la efectiva ruptura de ese consenso normativo, puesto que en gran medida la sociología que se enseña y se practica, sigue siendo positivista.

Después de todo, este podría no ser un escenario del todo obscuro, puesto que la falta de acuerdo ciertamente, una vez que aceptamos las razones de la crisis, nos permitiría comenzar a discutir en torno a la necesidad de “otra” sociología; la ruptura puede ser fructífera, como se considera desde las *sociologías de la vida cotidiana*. En la discusión, dicen Morin y Castañeda, pueden encontrarse las bases de una *cientificidad* que se distingue del modelo rígido, del modelo criticado.

Algo que aprendimos en el curso de este trabajo es que la discusión en torno al tema, no admite un planteamiento tajante, puesto que, en cierto sentido, la radicalidad dificulta el acuerdo que demanda una nueva *cientificidad*. La empresa del conocimiento no es una batalla, sino una guerra que se compone de muchas batallas, y quizá la *sociología positivista* ha ganado ya sus batallas, pero no puede seguir batiéndose con nuevos enemigos, blandiendo sus armas viejas. Es necesario pensar en puntos de encuentro, no se puede renegar completamente del pasado, de la tradición. Ya ha dicho Heidegger que las ciencias sociales son sobre todo *crítica de fuentes*, es decir, inserciones en una tradición de pensamiento; el problema es entonces el tipo de relación que se establece con las raíces de la disciplina. No podríamos derruir por completo las bases del edificio sociológico, puesto que ello implicaría morir aplastados.

Respecto de los vínculos concretos que nos han parecido plausibles entre la narrativa cortazariana y la sociología, nos interesa resaltar en primer lugar el hecho de que el *realismo fantástico*, de acuerdo con su funcionamiento particular dentro de la obra cortazariana, puede entenderse, haciendo un parangón con la manera en que opera el *tipo ideal* en la sociología comprensiva weberiana, como un método de observación de la realidad. Esto es: weberianamente podría decirse que la creación de situaciones fantásticas dentro de la normalidad cotidiana, como de ordinario ocurre en los relatos de Cortázar, opera como una forma de profundizar la apreciación de la realidad. Dentro de las *sociologías de la vida cotidiana* los *experimentos de ruptura* ideados por Garfinkel, y los estudios sociales de Howard Becker en torno a la desviación, funcionan básicamente de la misma manera; mostrando el funcionamiento de la cotidianidad, la normalidad, enfocando los casos extremos en los que ésta se rompe, o se cuestiona.

A este respecto, Gonzalo Celorio ha dicho que en Cortázar, a diferencia de lo que ocurre con otros escritores de literatura fantástica, para quienes la fantasía se busca por sí misma, y de quienes quizá unos de los ejemplo más claros, o más cercanos, es Jorge Luis Borges; en la narrativa cortazariana la fantasía es un medio que le permite al autor *hacer calas más hondas en la realidad que le ha servido de referencia*. En estos términos, el *realismo fantástico*, da cuenta del rendimiento

cognoscitivo que puede tener la literatura dentro de la sociología, como una especie de *tipo ideal literario*. Nos parece posible postular que este recurso puede ubicarse en general dentro de la literatura, en tanto ésta parte siempre de la realidad, ya sea pretendiendo reproducirla fielmente, como en el *naturalismo*; o distanciarse de ella, como en el *realismo fantástico*.

Sin duda, resulta sugerente advertir que en esencia Cortázar opera de una manera análoga al sociólogo, esto es, a partir de un extrañamiento, una *descolocación* equivalente a la toma de distancia del científico social, aunque con resultados distintos. Una modificación de la mirada con la que observamos la realidad; el *sentimiento de no estar del todo*. En el caso de la sociología, se parte de la relativización del *conocimiento de sentido común*, de una negación de la experiencia cotidiana, del rechazo o la indagación crítica, de una búsqueda de aquello que puede encontrarse detrás del *absurdo*, o la *Gran Costumbre*.

En términos muy generales, nos parece que nuestro proyecto puede impulsarse en esa necesidad de metaforizar a la que, después de todo, ha nacido ligada la sociología; entender *la metáfora como un medio de aproximación* a la realidad por tanteo. Es decir, la sociología contiene tal vez sin advertirlo, una marcada vena literaria, ejemplo de ello son, la *metáfora orgánica*, el *enfoque dramático* goffmaniano, y por tanto también podría serlo eso que aquí entendemos como *el conocimiento literario de la realidad*.

Decimos que es necesario metaforizar precisamente porque no se conoce de antemano, porque en el intento de aprehensión lo que se busca es establecer un punto de referencia, un asidero del cual tomarnos para comenzar a construir la interpretación de un ámbito que quizá por su cercanía, no podemos aprehender directamente; de ahí la necesidad de llevar a cabo es rodeo que es la *metáfora*.

Quisiéramos plantear, pues, como una suerte de motivo subterráneo de esta indagación, que de lo que en el fondo se trata —o se ha tratado—, es de explorar las posibilidades cognoscitivas de lo que podríamos llamar vagamente *la metáfora social*, que aquí podríamos entender *grosso modo*, como la equiparación de la sociedad con una forma, figura, algo que de antemano sabemos no es aquella —puesto que en realidad parece que no sabemos lo que es en sí, todavía, ese es el punto—, pero con la cual creemos poder asemejarla, en donde nos imponemos a ver similitudes de funcionamiento, y que por lo tanto suponemos puede ayudarnos a enfocar útilmente su dinámica; como cuando se la ha comparado con un organismo vivo, con una puesta en escena o con un sistema cibernético. El asunto aquí sería *el uso consciente de esta metáfora social*, una vez que se ha aceptado el valor cognoscitivo de la perspectiva literaria y antes aún, que se ha admitido la inherente capacidad humana para construir ficciones. Habría que pensar también que pueden existir metáforas más o menos afortunadas, en razón de su eficacia para dar cuenta de la realidad social, es por eso que aquí cuestionamos la pertinencia de la *metáfora orgánica*.

*La metáfora social*, concepto en construcción, como aquí la entendemos implica una especie de reelaboración constante de la perspectiva, que nos parece siempre útil en tanto podría ampliar el horizonte de observación, puesto que resiste el encasillamiento, y antes bien, abre las posibilidades a la imaginación y la interpretación.

Por otro lado, habría que rescatar la formulación cortazariana de aquello que podríamos llamar “conceptos literarios”, ciertas formulaciones que pueden tener un amplio alcance en la descripción, arrojar alguna luz sobre la realidad social. Tal puede ser la idea de la *Gran Costumbre*, elemento que atraviesa de lado a lado la narrativa cortazariana, y que en el fondo es una suerte de condensación de todos aquellos conceptos sociológicos que intentan dar cuenta de la experiencia individual cotidiana, y que parece relacionarse de cerca con el concepto marxista de *reificación*.

Asimismo, tomamos en cuenta la particular elaboración cortazarina de la idea de *absurdo*, como un reverso de la concepción que desde el *conocimiento de sentido común* se tiene de esta noción, y que puede resultar útil para comprender la tramoya que antecede a la manifestación inmediata de la realidad, la maquinaria subyacente a la “normalidad”.

Basándonos en ambas construcciones, o “conceptos literarios”, pretendimos sostener la idea de que una de las principales preocupaciones de la obra cortazariana es una aproximación crítica al “orden”, del tipo que fuere; una observación crítica de la realidad en tanto orden social. En este sentido, su constante indagación de las posibles formas de ruptura del orden social, tiene en el fondo un sentido político, de acuerdo con la visión ampliada que de la política tiene el autor; el orden social como producto de un conflicto “no resuelto”, y muy probablemente irresoluble, entre individuo y estructura.

En Cortázar la ruptura con lo cotidiano, inherente a la sociología —esta observación crítica del conocimiento de sentido común—, es particularmente notoria, en tanto la *realidad de la vida cotidiana* se convierte en su objeto literario. En este sentido la obra cortazarina podría soportar aquél intento fundamental de la sociología, que es en el fondo la toma de conciencia respecto de la transitoriedad del orden social.

En lo cotidiano Cortázar inserta lo fantástico; en lo “normal” induce la excepción. Por eso, en una inversión de la lógica, el *absurdo* cortazariano no significa la ruptura, sino la permanencia del orden, puesto que “lo natural” no sería este sometimiento a las convenciones del que somos sujetos y objetos diarios, sino su repulsa. Desde la postura moral del autor, desde su amplio compromiso político, la regularidad, la costumbre, el hábito; refieren objetos negativos.

La noción de *absurdo* en Cortázar refiere un diagnóstico político-literario respecto de la manera en que el orden es aceptado, y se instala en la vida de los individuos. Mientras Schütz se limita a la descripción del funcionamiento de la realidad de la vida cotidiana, Cortázar critica ese orden y quizá sugiere un camino, si bien su propuesta es no es *metódica*, no puede serlo. La sociología no puede ir más allá de este punto, en tanto positivamente se encuentra sometida aún al imperativo de la *objetividad*, que la obliga a tomar distancia del objeto y le impide la formulación de juicios. Siguiendo a Mannheim, diríamos que la propuesta cortazariana es *utópica*, en tanto aspira a la modificación del orden social. Por eso Cortázar apela al lector, que es el “otro”; puesto que como Schütz, sabe que la realidad se construye, y por tanto se modifica, en complicidad con quienes compartimos el mundo.

Por otro lado, el problema del lenguaje nos permite apreciar una arista más de la visión socio-literaria de Cortázar. El lenguaje, esencialmente limitado y limitante, como lo muestra Schütz, no

deja de ser el único instrumento del escritor, la herramienta mediante la cual se relaciona con el mundo, diría Nietzsche. En su obra Cortázar asume conscientemente el límite lingüístico e intenta “ganar espacio” dentro de esa determinación, expresar inventando y modificando las palabras, y quizá logra, mediante el lenguaje mismo, si no escapar de aquella, sí restarle fuerza.

El autor sabe que quien decide ir en contra de la convención, del tipo que fuere, del poder de la estructura, se expone al destierro y se arriesga a la inseguridad. No obstante, esa es la propuesta: asumir el peso implicado en el cuestionamiento del orden —improvisar, como en el jazz—, enfrentando la necesidad de *perseguir*, puesto que se ha negado la certeza que nos da el *pensar habitual* del que habla Schütz, puesto que no se acepta el arropamiento de la *pauta general de la vida grupal*. Cortázar propone *la búsqueda constante como alternativa*, la construcción de ficciones en un sentido amplio, en el entendido de que la realidad, el orden social, no son sino ficciones, como lo entendió Nietzsche.

Por este lado es por donde creemos encontrar un punto de encuentro entre la ciencia y el arte. Hay en la narrativa cortazariana la idea de que la realidad no puede reducirse solamente a la experiencia sensible. Conforme a su influencia surrealista, Cortázar postula que la realidad es más que puramente racional, más de lo meramente aparental. Por otro lado, de acuerdo con el existencialismo, asume que el hombre es todas las veces y cada vez menos de lo que puede ser, en tanto “proyecto” coartado, limitado por la racionalidad instrumental; como nuestras posibilidades de conocer cuando se guían exclusivamente por el racionalismo, y sus aplicaciones prácticas. En este sentido, la perspectiva cortazariana nos permite considerar una realidad donde tiene cabida lo poético, concebir y tal vez poner en operación otra mirada.

Lo *fantástico* en su relación polémica o contrastante con lo cotidiano, esta ruptura recurrente del orden, funciona como una crítica literaria de la convención social. Este lazo que Cortázar tiende literariamente entre “la realidad” y la fantasía, pone en entredicho la separación canónica entre esos dos *ámbitos finitos de sentido*, y cuestiona los presupuestos fundamentales sobre los que intenta construirse, la mayoría de las veces con éxito, nuestra vida de occidentales modernos.

La crítica a la racionalidad occidental moderna que vemos en *Rayuela* nos retorna al inicio de nuestro planteamiento; como Nietzsche, como Heidegger, Cortázar identifica un error, un fallo cultural en el hecho de haber cifrado exclusivamente la apuesta occidental en la razón. Hemos señalado las consecuencias de este viraje en el rumbo de la humanidad —que no de toda la humanidad—, a propósito del tipo de conocimiento al que ha conducido, y de sus repercusiones en la sociología. Cortázar instala el dilema en un nivel inmediato, en la experiencia de sus personajes, al mostrar el límite vital implicado en vivir la vida empleando el racionalismo como eje. Esto nos ha permitido redondear la caracterización de la racionalidad como problema cotidiano.

Esta crítica a la racionalidad, inherente a la obra cortazariana, repercute también en el ámbito de nuestra disciplina en tanto la sociología es deudora del racionalismo cartesiano, y comparte el origen y en buena medida los objetivos del proyecto moderno. En Cortázar leemos todo el tiempo una sutil, pero contundente, crítica a nuestra concepción culturalmente determinada.

Así pues, nos parece que la obra narrativa de Cortázar posibilita observar la realidad cotidiana desde una postura análoga a la de las *sociología(s) de la vida cotidiana*, y todavía las lleva quizá un grado más allá de sí mismas, hacia donde ya no pueden ir por sí solas, en tanto se mantienen exclusivamente en el campo restrictivo de un ideal tradicional de ciencia.

Al final quizá no hemos concluido mucho, en el sentido de un resultado esperable, o de una suerte de solución al problema planteado. Sin embargo, nos parece que una conclusión parcial de este trabajo, es precisamente que no puede haber conclusiones determinantes, o definitivas, respecto de cómo acercarnos mejor al estudio de la realidad social, dada la etapa crítica en la que parece encontrarse nuestra disciplina. Si afirmáramos lo contrario estaríamos renegando de esa idea de *cientificidad* que por aceptar la divergencia, de entrada nos parece estimable.

En torno a las insuficiencias que pudieran atribuírsele a nuestro trabajo, quizá podríamos decir que nos aventuramos en un espacio de reflexión comparativamente poco explorado. Somos parcialmente conscientes de los límites en el desarrollo de nuestra propuesta, dado que en su mayor parte nos dedicamos a la identificación de un problema no resuelto, y que nos parece poco difundido dentro de la academia. Es decir, consideramos que los problemas epistémico-metodológicos de nuestra disciplina, son obviados; cuando la discusión, como lo ha mostrado Fernando Castañeda, está lejos de haberse superado.

Hay además una gran dificultad respecto del carácter específico que habría de tomar la operacionalización del contacto entre sociología y literatura, esto es, la forma concreta de esa *fenomenología literaria de la realidad de la vida cotidiana*. Habría que pensar, por ejemplo, en la necesidad de construir un aparato conceptual acorde, que se nutriera tanto de la teoría sociológica como del discurso literario, lo cual es un objetivo que en este momento nos excede en muchos sentidos.

El señalamiento recurrente en la obra de Cortázar hacia el lector, en concordancia con algún rasgo que hemos identificado en Garfinkel respecto de la forma en que lingüísticamente se opera la comunicación de un orden estructurado, entre emisor y receptor; nos ha sugerido la posibilidad de construir teóricamente la idea de que la relación entre autor y lector — que provisoriamente llamamos, *el fenómeno literario*—, quizá pueda enfocarse como una relación social de un tipo peculiar. Puesto que nos parece que efectivamente hay, o es susceptible de rastrearse sociológicamente, un tipo de contacto entre el autor y su lector, que se verifica por lo menos en dos momentos: la creación y la lectura, que es, atendiendo a la postura cortazariana, un segundo momento creativo. Aquí, señalamos solamente que esta relación quizá pueda construirse como un objeto de análisis sociológico, para profundizar, por otra vía, en el carácter de las relaciones posibles de articularse entre sociología y literatura.

Por otro lado, respecto del concepto marxista de *reificación*, entendido burdamente como la naturalización del orden social —tema central de la obra cortazariana—, quisiéramos ahondar en la elaboración del concepto desde una perspectiva literaria, sociológicamente justificada por supuesto, en tanto nos parece que tiene una actualidad insoslayable en la vida cotidiana contemporánea.

La idea es, por supuesto, continuar en este camino, buscando llenar de contenido la propuesta de Edgar Morin: *abrir la sociología a la literatura*. Sostenemos que, como se ha intentado mostrar a propósito de la obra cortazariana, hay detrás de toda obra una imagen de la realidad, a la cual responde el autor e intenta comunicarse al lector, un intento por conocer la sociedad en su conjunto, o al individuo como parte de ella, y que esa imagen es valiosa para la sociología.

Por último, de acuerdo con lo planteado en los objetivos de este proyecto, nos parece que la relación entre sociología y literatura puede tener una vertiente pedagógica. Esto es, el análisis de la obra cortazarina nos ha sido útil tanto para enriquecer la perspectiva sociológica de la vida cotidiana, como para comprender mejor, más cercanamente, la propuesta teórica de las *sociologías de la vida cotidiana*, y la propuesta de Alfred Schütz. Es decir, nos parece que más allá del placer estético que nos proporciona—y quizá precisamente gracias a esa aproximación estética, ligada a la invención y al juego—, la literatura es útil para enseñar sociología, en tanto descarga de solemnidad el proceso cognoscitivo, facilita la observación y la reflexión; puesto que contribuye a reformar la mirada con la que el sujeto observa al objeto, que como hemos dicho, es también la manera en que el sujeto se observa a sí mismo. Muy probablemente la literatura, el arte, es uno de los más nítidos espejos en los que nos podemos observar.

## **Bibliografía y fuentes de consulta.**

ADORNO, Theodor W, Sacristán Manuel (trad.), “Crítica cultural y sociedad”, Ed. Sarpe, España 1984.

ALEXANDER, C. Jeffrey, Gardini Carlos (trad.), “Las teorías sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial; análisis multidimensional”, Ed. Gedisa, Barcelona 1995.

BARTHES, Roland, Rosa Nicolás (trad.), El grado cero de la escritura, Siglo XXI, México 2009.

BERENDT, Ernst, Joachim Reuter Jazmín (trad.), “EL jazz. Su origen y desarrollo”, Fondo de Cultura Económica, México 1973.

BERGSON, Henri, “La energía espiritual”, en: Obras escogidas, Aguilar, Madrid, 1963.

BORGES, Jorge Luis, “El Aleph”, Grupo Editorial Multimedios, México 1999.

\_\_\_\_\_ “La biblioteca de Babel”, en: Ficciones, Joaquín Mortiz, México 1996.

\_\_\_\_\_ “Las cosas”, en: Antología poética 1923-19777, Planeta De Agostini, España 1986.

BRAVO V., DÍAZ-POLANCO H., y MICHEL Marco A., “Teoría y realidad en Marx, Durkheim y Weber”, Centro de Investigación para la Integración Social, Juan Pablos Editor, México 1979.

CAMUS, Albert, “El mito de Sísifo”, Echevarri Luis (trad.), Losada 19ª edición, Buenos Aires, 2005.

CASTAÑEDA, Fernando, “La crisis de la sociología académica en México”, Universidad Nacional Autónoma de México-Porrúa, México 2004, p., 47.

CHUMACERO, Alí, “El sentido de la poesía y otros ensayos”, Instituto de Seguridad y Servicios Sociales de los Trabajadores del Estado, México 1999.

CIORAN, Emile M., “Adiós a la filosofía y otros textos”, Savater Fernando (trad.), Alianza Editorial, Barcelona, 2005.

COMTE, Augusto, “La filosofía positiva”, Editorial Porrúa, México 1979.

CORIA, Farfán, Amelia, “Una mirada al interior del entramado conceptual de Alfred Schütz. La articulación de las fuentes originarias de su propuesta teórica”, en: Perspectivas teóricas contemporáneas de las ciencias sociales, UNAM, FCPYS, México 1999.

CORTÁZAR Julio, “El perseguidor”, en: Cuento completos/1, Ed. Punto de Lectura, México 2012.

\_\_\_\_\_ “Rayuela”, Edición crítica de Andrés Amorós, Decimonovena edición, Ed. Cátedra, Madrid 2007.

\_\_\_\_\_ “Casa tomada y otros cuentos”, Ed. Alfaguara, México 2006.

\_\_\_\_\_ “Historias de cronopios y de famas”, Ed. Alfaguara, Séptima reimpresión, Buenos Aires 2000.

\_\_\_\_\_ “62, modelo para armar”, Ed. Bruguera, Barcelona, 1980.

\_\_\_\_\_ “Cuentos Completos 1”, Ed. Punto de Lectura, México 2012.

\_\_\_\_\_ “La vuelta al día en ochenta mundos, Tomo I”, Siglo XXI, México 2002.

\_\_\_\_\_ “La vuelta al día en ochenta mundos, Tomo II”, Siglo XXI, México 2002.

\_\_\_\_\_ “Libro de Manuel”, Ed. Punto de Lectura, España 2004.

\_\_\_\_\_ “Los premios”, Punto de Lectura, España, 2004.

\_\_\_\_\_ “Octaedro”, Alianza Editorial, España 2005.

\_\_\_\_\_ “Papeles inesperados”, Bernárdez Aurora y Álvarez Garriga Carles (editores), Alfaguara, México, 2009.

\_\_\_\_\_ Todos los fuegos el fuego, Ed. Alfaguara, Quinta reimpresión, México 1996.

DEL PASO, Fernando, “Las posibilidades de la novela”, en: Metapolítica, núm. 21, Vol. 6. México, Centro de Estudios de Política Comparada A.C., enero-febrero de 2002.

DEFOE, Daniel, Aventuras de Robinsón Crusoe, Fondo de Cultura Económica, México 1991.

DURKHEIM, Emile, Echevarría Rivera L.E. (trad.), “Las reglas del método sociológico”, Editorial Folio, España 1999.

DUVIGNAUD, Jean, “El juego del juego”, Ferreira Santana, Jorge (trad.), Fondo de Cultura Económica, Colombia 1997.

FLECHA, Ramón, GÓMEZ Jesús, y PUIGVERT Lidia, “Teoría sociológica contemporánea”, Ed. Paidós, España 2001.

FOUCAULT, Michel, Lynch Enrique (trad.), La verdad y las formas jurídicas, Gedisa, Barcelona 2001.

FREUD, Sigmund, “Esquema del psicoanálisis”, López-Ballesteros y de Torres. Luis (trad.), Ed. Debate, España, 1998.

FREUND, Julien, “La sociología alemana en la época de Max Weber”, en: Bottomore Tom y Nisbet Robert (comp.) Wolfson Leandro, Espinosa Lidia y Bignami Ariel (trad.), Historia del análisis sociológico, Amorrortu, Argentina 2001.

GOULDNER, A. W., Néstor Míguez (trad.), “La Crisis de la Sociología Occidental”, Amorrortu. Argentina 2000.

HEIDEGGER, Martin, “La época de la imagen del mundo” en: Sendas Perdidas, Ed. Anthropos.

\_\_\_\_\_ Ramos Samuel (trad.), “Arte y poesía”, Fondo de Cultura Económica, Décimo quinta reimpresión, México 2010.

HERRERA Ibañez, Alejandro, “Antología del Renacimiento a la Ilustración. Textos de Historia Universal”, UNAM, México 1972.

HORKHEIMER, Max, ADORNO W. Theodor, Mielke Chamorro Joaquín (trad.) “Dialéctica de la ilustración: fragmentos filosóficos”, Tres Cantos-Akal, Madrid, 2007.

\_\_\_\_\_ “Teoría tradicional y teoría crítica”, López y López de Lazaga José Luís, (trad.), Paidós, Barcelona 2000.

HUME, David, “Del conocimiento”, Segura Raíz Juan (trad.), Sarpe, España, 1984.

JOAS Hans, “Interaccionismo simbólico”, en: Giddens Anthony, Turner Jonathan, Et. al. Alborés Jesús (trad.), La teoría social hoy, Ed. Alianza, España 1998.

LÖWY, Michael, Dávila Aldás Francisco R. (trad.), “¿Qué es la sociología del conocimiento?”, Fontamara, México 1991.

MANNHEIM, Karl, “Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento”, Echavarría Salvador (trad.), FCE, México, 2004.

MARCUSE, H., POPPER, K. y HORKHEIMER Max, “La búsqueda del sentido”, Ediciones Sígueme, Salamanca 1998.

MARCUSE, Herbert, “Eros and Civilization; A Philosophical Inquiry into Freud”, Juan García Ponce (trad.), Ed. Artemisa, México 1986.

MARX, Karl, “Introducción general a la crítica de la economía política”, Murmis Miguel et. Al (trad.), Cuadernos de Pasado y Presente, Décimo segunda Edición, México 1978.

MORIN, Edgar, Tortella Jaime (trad.), “Sociología”, Ed. Tecnos, Madrid 2000.

NERUDA, Pablo, Para nacer he nacido, Six Barral, México 1986.

NIETZSCHE, Friedrich., “La Gaya Ciencia”, Charo Crego y Ger Groot (trad.) Ed. Fontamara, México 1996.

\_\_\_\_\_ “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral”, Valdés Luis y Orduña Teresa (trad.) Tecnos, Madrid, 1999.

NISBET, Robert, Luca de Tena Consuelo, (trad.), “La sociología como forma de arte”, Espasa-Calpe, Madrid, 1979.

O`GORMAN, Edmundo, “Fantasmas en la narrativa historiográfica”, en: El arte o de la monstruosidad, Ronda de clásicos mexicanos, Ed. Planeta, México 2002.

- OLVERA, Serrano Margarita, “Hermenéutica y corrientes sociológicas interpretativas”, en: *Perspectivas teóricas contemporáneas de las ciencias sociales*, UNAM, FCPYS, México 1999.
- ONTAÑÓN de Lope, Paciencia, “En torno a Julio Cortázar”, *Colección Letras del siglo XX*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, México 1995.
- PAZ, Octavio, “El arco y la Lira”, *Fondo de Cultura Económica*, México, 2006.
- PERI Rossi, Cristina, “Julio Cortázar”, *Colección: vidas literarias*, Ediciones Omega, Barcelona, 2001.
- REX, John, “Problemas fundamentales de la Teoría Sociológica”, Míguez Néstor (trad.), Amorrortu, Buenos Aires, 1968.
- SARTRE, Jean Paul, “El existencialismo es un humanismo”, *Ediciones Quinto Sol*, México 1983.
- SCHUTZ, Alfred, “El problema de la realidad social”, Míguez Néstor (trad.), Natanson Maurice. (comp.), Amorrortu, Buenos Aires, 1995.
- \_\_\_\_\_ “Estudios sobre teoría social, Escritos II”, Míguez Néstor (trad.), Brodersen Arvid (comp.), Amorrortu, Buenos Aires, 2003.
- STEINER George, “La idea de Europa”, Condor María (trad.), México, FCE, Ediciones Siruela 2006.
- \_\_\_\_\_ Condor, María (trad.), “Diez (posibles) razones para la tristeza del pensamiento”, *Fondo de Cultura Económica/Ediciones Siruela*, México 2007.
- TARRÉS María Luisa (coord.), “Lo cualitativo como tradición” en: *Observar, escuchar y comprender. Sobre la tradición cualitativa en la investigación social*, FLACSO, COLMEX, México 2001.
- TIMASHEFF Nicholas S, Torner Florentino M. (trad.), “La teoría sociológica. Su naturaleza y desarrollo”, *Fondo de Cultura Económica*, México 1992.
- VARGAS, Llosa Mario “Literatura: trinchera de la libertad”, en: *Metapolítica*, Num. 21. Vol. 6. México, Centro de Estudios de Política Comparada, A.C., enero-febrero de 2002.
- VILLORO, Luis, “El pensamiento moderno, filosofía del Renacimiento”, México, FCE, El Colegio Nacional, 1992.
- VON Martin, Alfred, “Sociología del Renacimiento”, México, Fondo de Cultura Económica, Decimotercera reimpresión, 1995.
- WEBER, Max, “Teoría de las categorías sociológicas” en, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, Fondo de Cultura Económica, 2ª Ed. México. 1964.
- WEBER, Max, Chávez Martínez José, (trad.), “El político y el científico”, *Premia editora*, México 1989.

WOLF, Mauro, “Sociologías de la vida cotidiana”, Ediciones Cátedra, Madrid 1988.

ZAID, Gabriel, “La poesía en la práctica”, Colección: Lecturas mexicanas, Fondo de Cultura Económica, México 1985.

ZEA Leopoldo, “El positivismo en México. Nacimiento, apogeo y decadencia”, Fondo de Cultura Económica, México 1982.

**Otras fuentes:**

Video documental “El boom de la literatura latinoamericana”, G: Yubi Daniel, Productor General, México 2003, XEIPN Canal Once,(duración).

Revista de la Universidad de México, “Cortázar revisitado”, Nueva época, núm. 1, México Universidad Nacional Autónoma de México, marzo de 2004.