

El estado de la cuestión

El saber sobre el saber cotidiano. Exploración de sus caminos y contenidos

Andrés Tornos

Las palabras "*Saber cotidiano*", al convertirse en un término técnico de la sociología, han vehiculado nuevas maneras de entender el enraizamiento social de nuestra conciencia individual. En orden a mostrarlo se examinan diversas definiciones sociológicas del saber cotidiano y los modos parcialmente distintos de comprenderlo que predominan respectivamente en el interaccionismo simbólico, la sociología fenomenológica y la etnografía del lenguaje. Con esto se pasa a exponer algunas características epistemológicas del saber cotidiano sacadas a la luz por la investigación en el campo de las ciencias sociales y finalmente se añaden unas breves consideraciones filosóficas.

Hay palabras que tienen un sentido propio en el uso corriente, pero que por alguna razón se convierten en términos técnicos para alguna ciencia y determinan todo un campo de cuestiones e interrogantes. Por ejemplo la palabra *energía*. Eso ha ocurrido con el nombre del *saber cotidiano* en la sociología, o más bien entre algunas de las familias, no siempre bien avenidas, que pertenecen a la tribu de los sociólogos.

Pero desde luego al hacerse término técnico el nombre del *saber cotidiano*, como al convertirse la *energía* en un término técnico de la física, es toda una manera de ver las cosas lo que se abre paso. Una manera de verlas que quiere responder a preguntas nuevas y lleva a descubrir aspectos nuevos de lo que ya siempre teníamos ante los ojos. Porque ante los ojos teníamos siempre eso que vagamente podemos entender por *saber cotidiano* (el conjunto de conocimientos con que actuamos en la vida corriente). Pero éste, al hacerse objeto la investigación sociológica, ha revelado nuevos aspectos de nuestra convivencia y de la conexión que tiene con ella todo el edificio de nuestros saberes.

Cierto es que estas nuevas cuestiones sobre los conocimientos que utilizamos en el día a día y los nuevos planteamientos que con ellas se abren

paso han estado mirándose desde una perspectiva desfilosofizada. Pero seguramente merecerían (y casi exigen) reexaminarse en perspectiva filosófica.

Las páginas siguientes están escritas desde esa idea y pensando que con aquellas cuestiones podría ocurrir algo así como lo sucedido con la física cuántica. También ella, empezando por no tener ninguna pretensión, filosófica terminó por poner en cuestión concepciones muy filosóficas de la neutralidad subjetiva de la experiencia, de la noción de los saberes científicos y hasta de la misma causalidad. Así el estudio desfilosofizado del saber cotidiano podría terminar por desafiar concepciones muy filosóficas de la autonomía del sujeto y de la teoría del conocimiento. Habermas lo vió hace años al contrastar las posiciones de Kant, del positivismo y de Marx con las latentes en la filosofía de la ciencia de Peirce¹.

En tres campos pues se ha cultivado sobre todo la temática del saber cotidiano: en el de la sociología interaccionista, enraizada en el pragmatismo de Dewey, Pearce y G.H. Mead; en el de la sociología fenomenológica, derivada de Husserl a través de Schütz; y en el de la etnografía del lenguaje, configurada como disciplina especializada en el interior de la antropología.

A continuación se describirán los caminos por donde ha transitado la reflexión en cada uno de estos campos para dejar la exposición como en las puertas de la filosofía

1. Empezando por deslindar los campos:

En su introducción a una selección de materiales sobre el saber cotidiano², Matthes y Schütze ofrecían cuatro definiciones de este saber:

*"Un sistema de orientaciones inmediatas que se supone guían la actividad corriente"*³.

*"Un saber desarrollado [por los miembros de cada sociedad] a partir de la interacción social, para habérselas con las situaciones de la vida diaria"*⁴.

*"Un repertorio de conocimientos sobre el mundo del día a día, ordenado a habérselas con lo práctico de la vida"*⁵.

*"Aquellos que los miembros de una sociedad deben presuponer como obviamente sabido y aceptado por sus interlocutores para simplemente tratar con ellos"*⁶.

¹ Ver los tres primeros capítulos de la segunda parte de su *"Erkenntnis und Interesse"* En la edición de Suhrkamp, 1973, pag. 88-178.

² Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen (eds.): *"Alltagswissen, Interaktion und Gesellschaftliche Wirklichkeit"*; Rowohlt, Hamburg, 1973.

³ Pag. 17.

⁴ Ibid.

⁵ Pag. 18.

⁶ Pag. 20.

Observamos un fondo común en estas definiciones, pero también algunas pequeñas diferencias entre ellas que nos orientan sobre maneras distintas de abordar las cuestiones.

El fondo común es la perspectiva del interés por aclarar las bases de la actividad o actividades sociales a través de las que fluye nuestro vivir. O sea: el interés por el saber cotidiano no surge entre los sociólogos del empeño por aclarar las distintas clases de saber de que disponemos, ni del empeño por querer conocer la distribución del saber en la sociedades. Surge del intento específico de comprender las bases de la actividad que desarrollamos día a día, la cual normalmente tiene que ver con actividades de otros (y en este sentido es social).

No es sino obvio que el saber cotidiano aparecerá en esta perspectiva muy estrechamente ligado a los propósitos y necesidades que gobiernan las actividades corrientes. O dicho de otra manera: aparecerá como inseparable de la ordenación de estas actividades a logros y fines, en cuya prosecución el saber resultará constantemente confirmado o desmentido. En este sentido estará reconstruyendo continuamente su enraizamiento en la experiencia, con todo lo que ello significa de solidez y fragilidad. Solidez al menos subjetiva, como todo lo que conecta con la experiencia. Fragilidad quizás por otra parte, como la que sobreviene a lo aprendido de unas experiencias cuyo marco de referencia no se advierte ni se somete a crítica.

Pero junto a estos parecidos, se observaba que las definiciones incluyen ciertas pequeñas diferencias. La primera se fija en que ese saber *está presuponiéndose* por quienquiera que actúa en el día a día. La segunda nombra expresamente la vinculación del mismo saber a la *interacción*. La tercera lo describe con *un repertorio* de significados de cosas. Desde luego no pueden tomarse esas diferencias como decisivas, porque es claro que las formulaciones se refieren a la misma cosa. Pero sí que tienen valor sintomático. La primera se sitúa en la perspectiva husserliana del análisis de presupuestos o condiciones de posibilidad; responde pues a los enfoques de la sociología fenomenológica. La segunda deja caer la palabra *interacción*, término sagrado del interaccionismo simbólico. La tercera nos remite a los estudios de clasificaciones de la etnografía del lenguaje, que ven a éstas como repertorios de denominaciones utilizados por los distintos pueblos para ordenar su visión del mundo y de la sociedad.

Además la primera definición habla de (un sistema de) *orientaciones*, la tercera de (un repertorio de) *conocimientos* y la cuarta de *presupuestos* (sabidos y) *aceptados*.

No es casual el uso de la palabra *orientaciones*. Responde al interés de algunos investigadores por subrayar que el saber cotidiano se reconstruye siempre ad hoc con arreglo a un repertorio de esquemas prácticos para interpretar los signos de las cosas y situaciones corrientes. Porque la posesión y uso de ese repertorio sería la parte más básica y estable de los contenidos de aquel saber. Pero en el uso corriente de los sociólogos se ha dejado de lado este detalle y se ha elegido el camino de la segunda definición, que al

saber ordinario lo llama *saber*, no precisando más si se refiere a conocimiento de objetos o a dominio de esquemas prácticos.

Más importante si cabe es la explícita mención que hace la última de las definiciones del carácter de *aceptación espontánea* de los contenidos del saber cotidiano por los sujetos que lo comparten. Efectivamente los análisis a que en seguida nos referiremos muestran que esos contenidos del saber cotidiano no se ponen normalmente en duda. Más aún: que se dan por ciertos e indudables en el trato diario espontáneo (el *taken for granted* de los sociólogos de lengua inglesa). Hasta el punto de que se ha podido decir que el mundo del saber cotidiano, a la hora de convivir, es *la realidad por excelencia* con la que necesitamos contar⁷.

2. Los planteamientos del interaccionismo simbólico.

Desde fines de los años 50 volvió a escena con nuevo vigor, sobre todo en Estados Unidos, esta línea de la investigación que desde los años 30 casi había caído en el olvido. Muy distintos factores contribuyeron a ello, entre los que no dejó de jugar su papel la oposición al formalismo mecánico en que degeneraba frecuentemente el uso de los modelos teóricos de la sociología de Parsons, por entonces dominante. Pero quizá sobre todo abrió espacio para ese retorno la quiebra del consenso positivista.

Esta quiebra se hace sentir particularmente en la sustitución popperiana del principio de verificabilidad por el de falsabilidad, en la resonancia que adquieren las ideas del último Wittgenstein, en la audiencia que adquiere la epistemología de Bachelard y en las distintas corrientes hermenéuticas. Se encuentra nueva verosimilitud en el principio de que el cuerpo de los conocimientos humanos, lejos de ser un mero acopio ordenado de datos sensibles, es un cuerpo de *interpretaciones* de esos datos en que juega un papel fundamental la actividad interpretativa. El llamado "dato positivo" sería siempre "dato interpretativo".

En las teorizaciones de la sociología europea este clima se refleja en la vuelta a Max Weber, cuya memoria había quedado un tanto sepultada por el predominio de un cuantitativismo puro y duro. Pero en las de Estados Unidos el giro que va a producirse echará mano de las derivaciones sociológicas del pragmatismo de Dewey y de la teoría de los signos de Peirce. Como Blumer lo expresó, se trataría primero de caer en la cuenta de que a las cosas y a las personas que tienen que ver con lo que hacemos siempre las estamos dando un significado, y que así es como actúa nuestro organismo en la vida social. Pero en segundo lugar, y esto es más característico, que esos significados que damos a las cosas y que en la realidad nos guían no existen como adheridos a ellas ni los proyectamos mecánicamente en

⁷ Ver Berger y Luckmann, "*La Construcción Social de la Realidad*", pag. 39 y 52-65 de la traducción castellana de la obra, publicada por Amorrortu, Buenos Aires, 1968.

virtud de nuestras disposiciones orgánicas o motivacionales. Los tomaríamos de la interacción y en ella constantemente los modificaríamos, adaptándolos a su practicidad o utilidad para sacar partido de las diversas situaciones en que nos vamos encontrando⁸.

Lo primero ya lo había recalcado Max Weber, cuando insistía en que la acción social, si es social, siempre incluye por parte de quien la ejecuta una cierta anticipación de la respuesta o repercusión que esa acción va a tener en su ocasional contexto. Pero la teoría del significado que el interaccionismo simbólico adopta, la cual se corresponde con las ideas de Dewey y con la teoría de los signos de Peirce, no podía sino resultar en Europa mucho menos congenial y hasta cierto punto escandalosa. Porque para Peirce y Dewey el verdadero significado de la comprensión que uno tiene de algo hay que leerlo en los efectos prácticos que se siguen del modo como el sujeto la ve. Pues esos efectos serían el último paso y el que liquida las últimas ambigüedades en el proceso de *semiosis*, o elaboración de la significatividad de las cosas (situaciones, personas, textos escritos, o ideas) que consumamos, al atender a algo,

- desde su pura percepción *icónica*
- a través de la referencia de este *icono* al presente real y al yo (*indexicalización*),
- y a través de su inclusión en sistemas conceptuales pre-habidos (*simbolización*)
- hasta la realización de la acción o efecto que se sigue de ver las cosas así.

Esto sería para el sujeto lo que significan últimamente sus interpretaciones.

Por ejemplo: el significado de una religión sería lo que ella lleva a hacer. Y así el significado de una filosofía, de una estética, de una ética, de una copa, de un banco o de un amigo o una mujer o un hombre.

Precisamente de este uso de las palabras *símbolo* y *simbolización* (que es semejante al que se utiliza cuando se habla de *símbolos matemáticos*), es de donde viene a esta escuela el nombre de interaccionismo *simbólico*. Un nombre, por cierto, que se habría impuesto como por casualidad a la escuela sociológica por él designada, con ocasión de haberse usado incidentalmente por Blumer en un contexto polémico⁹.

Y aquí es donde entra el tema del saber cotiadiano. En un doble sentido. Primero, porque para llegar a incluir las imágenes (sueltas) de las cosas (o *iconos*) en sistemas *simbólicos*, o sea, en redes de conceptos inter-rela-

⁸ Blumer en "*Symbolic Interactionism. Perspective and Method*". Prentice Hall Inc., Englewood Cliffs, 1969.

⁹ Mi acceso a esta información se ha producido a través de la versión alemana del fundamental texto de Blumer "*Der Methodologische Standort des Symbolischen Interaktionismus*", publicado en la obra citada en la nota 1, pag. 81-146. Referencia pag. 144.

cionados, tenemos que disponer de cierto saber acerca de esos sistemas. Y segundo, porque ya antes, para *indexicalizar* los iconos (o sea, para verlos como apariencia de *la cosa real* a que *aquí y ahora* - *yo* - atiendo, como *tokens* de ella), tenemos que disponer de unas representaciones básicas acerca del yo que las mira (el *self*) y de la referencia que él tiene al aquí y ahora en que entran otros individuos.

Este último punto es el que caracteriza y especifica diferencialmente el concepto de saber cotidiano que se mantiene por el interaccionismo simbólico. Esta diferencia consiste en que la nombrada escuela subraya fuertemente que el saber cotidiano es ante todo un supuesto saber del saber de los otros, o sea un cuerpo de representaciones sobre la forma como los otros comprenden ordinariamente las cosas. O para decirlo de otra manera: *la sociología fenomenológica*, de la que luego se tratará, concibe el saber cotidiano a partir del análisis de las condiciones de posibilidad de una existencia individual que se realiza socialmente y lo trata como a un saber que se genera en el existente mismo para poder tratar con los demás y según va tratando con los demás¹⁰. En cambio *el interaccionismo simbólico*, que parte de la concepción meadeana del yo y el self, concibe al yo como una especie de *ignotum x* sin autoconciencia, fuente de deseos, sentimientos y sensaciones, sobre el que constantemente nos formamos alguna representación (idea del yo, *self*) recorriendo tres estadios, especialmente manifestados en las estructuras del *juego individual* (el niño que a solas juega a ser, por ejemplo, un guerrero), del *juego social* (el niño que juega con otros a policías y ladrones) y de la *interacción generalizada* (un *self* correlativo de las representaciones de todo *otro* con el que podemos llegar a interactuar, *el otro generalizado*). En estos estadios maduraría la autoconciencia.

Es fácil de ver que el *self* o representación del yo perteneciente a los dos primeros estadios es inestable y fragmentario, mientras que el del tercer estadio es estable y abarcativo de todas las posibilidades de acción que el yo va a poder ensayar. Digamos que tiende a representar el total de lo implicado en el yo. Pero además, y sobre todo, que las representaciones que tenemos del self, en cualquiera de los estadios, nos vienen de tomar conciencia de lo que hacen los otros y de representarnos la manera como los otros están entendiendo las cosas (y nos están entendiendo).

Para subsistir en la vida corriente necesitamos tener representaciones aproximadamente válidas del modo como los otros entenderán las situaciones en que con ellos vamos a encontrarnos. El cuerpo de esas representaciones, en tanto que validado por las experiencias de la vida diaria, es precisamente el cuerpo del saber cotidiano. Y él abarcará por supuesto el dominio de los elementos cognitivos supuestamente manejados por los

¹⁰ Husserl había iniciado la indagación de cómo vive el sujeto humano *el mundo de la vida* (*Lebenswelt*) en el existir espontáneo (con la *natürliche Einstellung*), investigando las condiciones a priori de esa interacción espontánea y de la transformación de ésta en interacción analíticamente reflexida. Schütz arranca de esa base al iniciar el camino de la sociología fenomenológica.

otros para su interpretación de las situaciones e intenciones. Pero también cierto dominio de los procedimientos que usarán para interpretar y reinterpretar a éstas a partir de sus signos. En este sentido se dijo arriba que el saber cotidiano es, según el interaccionismo simbólico, *un saber del saber de otros*.

Otro característica de la concepción del saber cotidiano propia del interaccionismo simbólico es el verlo como saber ordenado a *interpretar* más que a *identificar* las cosas o situaciones a que se refiere. Lo que ello significa se hace presente en la polémica que los interaccionistas mantuvieron con la sociología parsoniana a propósito de la acción social.

Ni que decir tiene que la sociología de Parsons hacía un sitio importante a cierto saber, compartido en todas las sociedades, acerca de los modos de actuar asociados a los distintos status y roles sociales. Uno, cuando trata con quien desempeña un determinado papel social o posee un cierto status, anticipa la forma como éste va a conducirse, aunque nunca haya reflexionado o estudiado sobre lo que al rol pertenece.

Pero las desviaciones en el desempeño de los roles sociales o de las conductas de status las trata el parsoniano como cuestiones idiosincráticas o deficiencias culturales. Su objeto de estudio son las configuraciones de los roles y de los status, no lo que se desvía de esas configuraciones. En cambio el interaccionismo hace objeto de su investigación precisamente las estrategias que los individuos utilizan para entrar y salir o desviarse de los esquemas convencionales de rol. Porque, según antes quedó indicado, el saber de los roles es en el interaccionismo un elemento más para interpretar lo que en una situación hacen los otros –y para interpretarlo en orden a conseguir en la nombrada situación los resultados que él busca. O sea, hablando en interaccionista, uno usa el conocimiento de los roles para dar a la situación el significado que él desea; hablando en parsoniano, uno usa el conocimiento de los roles para identificar el significado en la situación preexistente.

Luego se examinarán otras características más generalmente atribuidas al saber cotidiano. Pero antes va a tratarse de cómo lo concibe más particularmente la sociología fenomenológica.

3. Los planteamientos de la sociología Fenomenológica:

Creo que puede comprenderse bastante bien el proyecto básico de la sociología fenomenológica a partir de la concepción de la psicología fenomenológica que expuso Husserl en sus clases del semestre de Verano de 1925¹¹.

¹¹ Texto publicado en E. Husserl, "*Phänomenologische Psychologie*", M. Nijhoff, La Haya, 1962.

Pues bien: es sabido que la psicología fenomenológica, tal como entonces la entendía Husserl, no pretendía sustituir a la psicología empírica. Más bien, en cierto sentido, habría de fundarla, sacando a luz mediante el análisis fenomenológico las estructuras a priori de las operaciones psíquicas. Exactamente como el conjunto de la fenomenología aspiraba a sacar a luz las estructuras a priori de todo conocer humano (no sólo, como la crítica kantiana, los aprioris del conocimiento universal y necesario).

Y es de sobra conocido el método del análisis fenomenológico. No es exactamente introspección, en tanto que al volverse en el análisis sobre los *fenómenos* de la conciencia no son éstos los que le interesan primariamente al fenomenólogo, sino más bien el detectar la lógica e implicaciones inherentes a su presentación. O, para decirlo de otra manera: dejando a la psicología empírica la investigación causal del acontecer psíquico, la psicología fenomenológica se prometía el logro de conocer la lógica interna de los fenómenos psíquicos en su esencialidad pura. Una lógica con arreglo a la cual funcionaría la psique en toda situación y bajo todas las presiones causales.

La sociología fenomenológica, si se piensa en paralelo con este proyecto de la psicología fenomenológica, no pretendería sustituir o desplazar a la sociología empírica. Pretendería detectar las condiciones (lógicas) de posibilidad de los distintos tipos de conductas sociales que se producen. Y en orden a ello no buscaría datos fuera de los mismos sujetos sociales, sino que afinaría la descripción de la forma en que la existencia social se les hace presente a los individuos (o se *fenomenaliza* para ellos) en unos u otros contextos.

Pues bien: ese modo de *fenomenalizarse* para los individuos la vida social es lo que estudia la sociología fenomenológica. Y es lo que en el fondo revisa Schütz, que pasa por ser su fundador, en la primera de sus obras, "*Der sinnhafte Aufbau der Sozialen Welt*" (Viena, 1932). Como también será lo trado en "*La Construcción Social de la Realidad*", de Berger y Luckmann, tan difundida entre nosotros¹². Y aquí entra el *saber cotidiano*.

Al interés por éste accede en principio la sociología fenomenológica de una manera más weberiana que interaccionista. Es decir: consideran claro que pertenece esencialmente a la acción social, en tanto que social, el configurarse anticipando posibles respuestas de otros, o resultados, y anticipándolas con arreglo a representaciones de la forma en que esos otros van a

¹² El original inglés de esta obra es de 1966. Y es curioso el paralelismo y diferencia de los títulos. Schütz hablaba de una "construcción del mundo social *dotada de sentido*" ("*sinnhafte*"), subrayando sin duda que el mundo social carecería de sentido sin la reelaboración constructiva a que en la convivencia social sometemos lo que en ese mundo experimentamos. Berger y Luckmann hablaban de una reelaboración constructiva *de la realidad* de la vida diaria operada *socialmente* ("*Construcción social de la Realidad*"). El énfasis del primero está en cómo se hace sentido de las situaciones sociales; el de los segundos, en cómo produce impresión de realidad eso que vivencialmente, aunque sin advertirlo, hemos reelaborado en nuestro actuar social.

estar entendiendo las cosas. Sin eso una actividad no sería social, sino simple descarga del organismo del individuo en tanto que individuo.

Vemos que aquí no se hace presente tan centralmente como entre los interaccionistas la concepción del self, como condicionante de las bases cognitivas de la acción social. Pero de todas formas, como no ha dejado de subrayarse, el sujeto o la conciencia no se conciben en la sociología fenomenológica como en el Husserl más cartesiano (es decir, como un sujeto o conciencia que parte de una interioridad opuesta a todo lo que para él es el mundo, vivenciándose en su núcleo como separado de ese mundo y, en este sentido, como aislado frente a él). Más bien se concibe al modo del sujeto husserliano del *Lebenswelt* (o mundo de la vida) que en su *actitud natural* (*natürliche Einstellung*) se experimenta como entretejido de contenidos “mundanos” y penetrado de conexiones con lo que no es él.

Pero además en seguida Schütz, que emigra a América al fin de la década de los 30, asume muchos elementos del interaccionismo desgajándolos del fondo de filosofía pragmática en que brotaran. En particular asume la idea de que todo sujeto que quiere orientarse en el mundo es ya previamente un miembro de la sociedad, que se orienta en un mundo compartido por los demás miembros de la misma sociedad. Quizás el único resto que queda en Schütz de comprensión husserlianamente abstracta de la relación hombre-mundo es la que se establece entre el sujeto que trabaja y las condiciones de su trabajar. Pero entonces la generalidad del mundo a la que se refiere el sujeto enfrentado con ella no es la del “*Lebenswelt*”, es la de la cotidianidad (“*the world of the everyday life*”). Diciéndolo con palabras más vulgares: la relación del hombre con el mundo, en la cual el saber cotidiano debe guiar la acción social de los sujetos, no es relación “*natural*”; es en su generalidad más amplia el mismo trabajo de vivir el día a día social tal como se presenta.

Un último rasgo específico de la concepción del saber cotidiano propio de la sociología fenomenológica: la prioridad que en la visión de ese saber se atribuye a sus componentes pragmáticos, o sea, a lo que pertenece a las reglas prácticas compartidas por los miembros de la sociedad a propósito de cómo se encuentra y debe encontrarse el significado de las situaciones del día a día. O dicho de otra manera: la prioridad que en el saber cotidiano se da a lo que es conocer procedimientos para no llamarse a engaño sobre cómo son las cosas. Por ejemplo: dada una situación de controversia y puesto en juego, para manejarla, el saber cotidiano, el fenomenólogo que la analiza se interesará sobre todo por identificar *los procedimientos* que en función de aquel saber usan los contendientes para entender lo que está pasando y evaluarlo sobre la marcha. No dejará de interesarse por las categorías o conceptos que dichos contendientes utilizan para ello, pero esto subordinadamente a lo anterior.

El por qué de esta perspectiva viene dado por el programa fenomenológico mismo, que en su análisis no se interesa tanto por los contenidos de conciencia como por lo que determina la *constitución* de esos contenidos

ante la mente del sujeto, las condiciones (en cierto modo aprióricas, pero con arreglo a aprioris sociales) bajo las cuales esos contenidos vienen a ser como son.

La *etnometodología*, nacida de la fenomenología social, ha radicalizado ese punto de vista. Como su nombre indica pretende sacar a luz *el método* mediante el cual *la gente corriente* de un país (una “etnia”, entendida como se entiende cuando se habla de *etnohistoria* o historia oral) llega a dar sentido a las situaciones y a lo que en ellas hace. Y subraya que los procedimientos con que la gente alcanza a encontrar sentido en el trato mutuo se consideran por la misma gente como en cierto modo necesitados de tenerse en cuenta por todos y, por tanto, como cosa compartida. Lo absurdo de intentar dar sentido a los acontecimientos corrientes recurriendo a lo que no es el saber cotidiano lo ejemplifica Garfinkel –quizás el principal teórico de la etnometodología– con la historieta del novio que justo al acabar la boda dice a su novia “Bueno: te quiero. Y cuando esto te digo entiendo el concepto de *querer* tal como lo define el diccionario Webster. Recuérdalo para que yo no necesite repetírtelo”. Cualquier amiga de la novia supondría que el novio es estúpido, por no contentarse con entender por querer lo que todo el mundo entiende.

4. La etnografía del lenguaje:

Ya Boas a principios de siglo juzgaba que el habla de un sujeto revela cómo son los procesos mentales más básicos mejor que otras conductas, porque el habla se organiza más al margen de la conciencia y por eso resulta menos expuesta a recubrimientos de racionalizaciones sobreañadidas. Y esta línea de opinión culminaría en la idea de que la lingüística tendría que considerarse básica para una ciencia del hombre, en tanto que nexo de unión entre los planos biológico y sociocultural. Incluso Levi-Strauss llegó a mantener que la metodología de la lingüística debería tenerse por modelo para la investigación del comportamiento social de la humanidad¹³.

En lo que respecta al tema de este artículo las cuestiones fundamentales estarían:

- en la percepción de las distintas maneras como el mundo se hace presente en las hablas de los distintos lenguajes.
- En la forma inconscientemente espontánea de atenerse a esas maneras de ver el mundo, a la hora de organizar la conducta.

En cuanto a lo primero, no hace falta alargarse en observar que para entender lo que expresan las personas de una cultura extraña hace falta tener en cuenta la manera como en esa cultura se entienden, clasifican y relacio-

¹³ Ver *Antropología Estructural* (Paidós Ibérica, Barcelona, 1987) pag. 75-95 y 109-120.

nan los nombres de las categorías sociales, de las formas de dignidad, de los fenómenos físicos, etc. El ejemplo más clásico es el de los colores, cuya gama abarca más o menos nombres según los distintos idiomas¹⁴. Pero igual podría decirse de las edades (adolescente - viejo - joven), de las formas de ejercer el poder, del castigo físico, de las conductas sociales que engañan a los interlocutores, de las estaturas de las personas y los tamaños de las cosas, etc. etc. Unas cosas se entienden por relación a otras según sistemas clasificatorios que no son iguales en las diferentes culturas.

Siempre pues los antropólogos habían intentado captar las distintas maneras de clasificar y ordenar las características físicas o relacionales de las cosas que utilizaban los pueblos por ellos estudiados cuando se expresaban y cuando actuaban. Porque por experiencia sabían los antropólogos que de lo contrario interpretarían mal la información que pudieran recoger. Pero cuando dieron el paso de intentar proceder sistemáticamente en aquella captación fué cuando desarrollaron el método llamado de "*análisis de componentes*", que es lo que aquí nos interesa.

En este análisis la palabra "*componente*" significa la "marca" o apariencia física que determina la inclusión de algo en un lugar del sistema clasificatorio usado por un pueblo (sea éste el sistema de los colores, o el de los niveles de indignidad, o el de las categorías de parentesco). Y la etnografía, como etnografía del lenguaje, ha reunido una gran masa de información sobre la cosa. Ésta muestra claramente que los individuos pertenecientes a una cultura atienden a unos mismos sistemas de marcas para precisar su lenguaje y que ellos prescinden de otras "marcas" hasta el punto de ni siquiera advertirlas –o de considerarlas no pertinentes, en caso de que se les llame la atención sobre ellas. De aquí se seguiría que ven el mundo de otra manera, aunque dan por supuesto que es el mismo mundo al que pertenecen quienes son de otros pueblos.

De todos estos procesos de selección de marcas y de inclusión de las cosas en sistemas clasificatorios no son ellos, por supuesto, conscientes, como no lo eran los antropólogos antes de su formación profesional y no lo somos nosotros en la vida corriente. Pero sin embargo son procesos que incluyen una masa enorme de conocimientos acerca del mundo y los modos de ser de las personas: las bases de toda una cosmología y una ética. Y es aquí donde la etnografía converge con las teorías del saber cotidiano y se mezcla con ellas: porque el saber de las clasificaciones y marcas de las cosas es un saber del saber de otros, utilizado constantemente para organizar la convivencia cotidiana y leer en ella significados y posibilidades.

¹⁴ E. Ardener ha ofrecido un curioso ejemplo de ello comparando los nombres de colores del galés antiguo, el inglés y el galés popular de hoy –el cual ha tenido que acercarse al inglés para no dar actualmente lugar a malentendidos en contextos comerciales y publicitarios. Ver E. Ardener (ed.), "*Antropología Social y Lenguaje*" (Paidós, Buenos Aires, 1976), Introducción, pag. 20-24.

5. Características del saber cotidiano:

Ante todo suele insistirse en su desigual distribución social. Según ello los contenidos del saber cotidiano de los médicos no serían los mismos que los de los abogados o los de los transportistas. Hay que tener esto muy en cuenta para no confundir lo que en la literatura sociológica se llama "*saber cotidiano*" (*every day knowledge*) y lo que llamaríamos "*saber ordinario*", o saber compartido por todo el mundo. El segundo, si es que podemos delimitarlo de algún modo, se referiría a lo que en una sociedad es de uso corriente para subsistir (reconocer las monedas, un vocabulario elemental, los usos más elementales en el trato con desconocidos; digamos: lo que a uno le permite moverse sin demasiadas dificultades por los espacios públicos). En cambio el saber cotidiano es el que uno maneja en su vida corriente *de él*. Si es militar, el de lo que se refiere a las situaciones que le salen al paso a un militar; si físico, el de las que que les salen al paso a los físicos, etc. Sólo esta clase de saber *situado* existe en el constante renovarse, corregirse y anticipar interpretaciones de otros que la literatura atribuye al saber cotidiano.

Por lo demás el saber cotidiano tendría muchas capas o muchos barrios, como el lenguaje dominado por cualquier persona. Zonas más ordenadas y claras, zonas más revueltas; unas más densas y otras vaporosas y tenues. Lo importante para atribuir algo al saber cotidiano es que el tenerlo en cuenta sea por una parte espontáneo, irremediamente espontáneo, y que por otra parte uno ni se dé cuenta de que está usando ese saber.

Fuera de eso suelen atribuírse al saber cotidiano las siguientes características estructurales¹⁵:

- El incluir referencias implícitas y esquemáticas a datos biográficos sobre quien utiliza el saber y sobre las personas a las que se refiere.
- El incluir un repertorio de conocimientos que se consideran acertados y de uso como obligado en el trato corriente.
- Estar situados con referencia a un aquí y ahora, o a un allí y luego (o antes) que no se explicitan, sino que se determinan a partir de la ubicación corporal y temporal del sujeto.
- Dar por supuesto que en el curso de la interacción se está captando al otro y a su modo de pensar, por los signos que en aquella se hacen presentes.

¹⁵ Los tomo del artículo de M. Natanson sobre Schütz en el Diccionario Internacional de las Ciencias Sociales, tomo IX (Madrid, Aguilar, 1976) pag. 508-510. En el texto se refieren sólo a Schütz, pero sin duda representar el consenso general de los que se ocupan del tema.

- Dar por supuesto que el mundo social preexiste a las actuales situaciones en que se maneja el saber cotidiano y seguirá existiendo después de ellas; que los interlocutores tienen predecesores y sucesores.

A continuación se describen brevemente estas características.

5.1. Referencias implícitas a datos biográficos:

Quienes utilizan el saber cotidiano para manejar unas u otras situaciones no arrancan de cero en su manera de comprenderlas. Siempre procesan con arreglo a esquemas de status, o roles, o pertenencias a grupos, lo supuestamente significado por la manera de hacerse presente el yo de los otros la situación de que se trata. Igualmente se atienen a lo que suponen que son ellos mismos para el otro. Unas y otras suposiciones se hacen en función de los repertorios de conocimiento del saber cotidiano y en función de las reglas de uso de éste.

Es un proceso que apenas advertimos. Pero se produce, por ejemplo, cuando un médico hace diferencia entre la manera como habla a un paciente y la manera como habla a otro médico. O cuando un hombre de campo hace diferencia entre la manera como habla a otro hombre de campo y la manera como habla a su abogado que vive en la ciudad. Normalmente los criterios con que en tales casos se procede no se explicitan, y menos aún se explicitan cuando el trato es con las personas más habitualmente tratadas (por ejemplo, cuando el empleado de un laboratorio habla con otro empleado del mismo laboratorio). Pero también en este caso se está actuando conforme a repertorios del conocimiento cotidiano sobre cómo es el trato normal entre colegas.

Todo esto está detrás de lo que Goffman llamó *“La Presentación del yo en la vida cotidiana”*. Pero aquí lo que nos interesa es caer en la cuenta del mucho saber cotidiano que se maneja, más o menos acertadamente, para tener éxito en esa presentación. Y otra cosa: que los contenidos del saber cotidiano, sin esta referencia a representaciones sobre el yo y los otros, se quedan como en el aire y sin poder aplicarse. Porque, volvamos sobre las definiciones al principio dadas, donde se hace presente el saber cotidiano es en el manejo de las situaciones de la vida corriente. En este sentido se dice que la referencia implícita a datos sobre los otros y sobre uno mismo es atributo estructural del saber cotidiano. Aunque también podría opinarse que el decir que el saber cotidiano tiene esta referencia es algo tautológico, una vez que aquel se ha definido como saber no explicitado que se utiliza para el manejo de las situaciones de la vida corriente.

No ha dejado de estudiarse empíricamente, por lo demás, esta necesidad de manejar datos e indicios sobre los otros y sobre quién es uno para ellos, a la hora de bajar al terreno de la vida corriente. Dichos estudios han constatado cómo esos datos e indicios se buscan cuando no se dispone previamente de ellos; también han explorado el modo como espontáneamente se

ofrecen a sus interlocutores por aquellos que se consideran desconocidos para ellos y la manera como estos últimos los indagan o suplen cuando no los poseen¹⁶.

5.2. Presuposición de que los contenidos del saber cotidiano son los acertados en el contexto en que se usan.

Si el saber cotidiano se usa espontáneamente para anticipar respuestas y resultados de la acción social, es lógico que esa clase de saber se considere comprensible y aceptable por los interlocutores. Más aún: que se considere raros o extraños a quienes no comparten esa misma comprensión de las cosas. En este sentido también se ha dicho que el atenerse al saber cotidiano, para quien piensa desde él, es como obligatorio para aquellos con quienes trata. Al menos las reglas de interpretación del lenguaje corriente y de los signos de las cosas que se dan por supuestas en ese saber cotidiano.

Garfinkel se ha mostrado muy ingenioso para sacar a luz la manera como funciona el saber cotidiano y uno de los procedimientos que él emplea para ello es el que se conoce como método de la estimulación incoherente. Con arreglo a él quien investiga debe apartarse en una situación corriente de lo que demandaría la aplicación del saber cotidiano y observar lo que entonces ocurre. De Garfinkel son los siguientes ejemplos, en que se reproducen expresiones del sujeto observado (SO) y del sujeto participante en investigador (SI)¹⁷:

Caso 1:

- (SO) Hola, Ray, ¿cómo está tu amiga?
(SI) ¿Qué quieres decir con eso? ¿Físicamente o psicológicamente?
(SO) Quiero decir que cómo se encuentra. ¿Y a tí qué te pasa?
(Parecía desconcertado)
(SI) Nada. Pero explícame un poco mejor qué quieres decir.
(SO) Dejémoslo pasar. ¿Cómo va lo de tu admisión en medicina?
(SI) ¿Qué quieres decir con “cómo va”?
(SO) Lo sabes de sobra
(SI) Realmente no lo sé.
(SO) ¿Pero que te pasa? ¿es que no estás bien?

Caso 2:

Mi marido (SO) y yo (SI), estábamos sentados al atardecer ante el televisor

¹⁶ Ver S.C. Hadden y M. Lester “Talking Identity. The Production of Self in Interaction”, en Human Studies 1(1978)331-356.

¹⁷ Garfinkel presentó entre otros estos ejemplos en el IV Congreso Internacional de Sociología tenido en Italia en 1959. Los tomo de la versión abreviada de aquella intervención ofrecida por la obra citada en la nota 1, páginas 189-262; referencia pag.206 s.

- (SO) Estoy cansado
(SI) ¿Cómo “cansado”? ¿Físicamente, psíquicamente o simplemente aburrido?
(SO) No sé bien. Creo que más que nada físicamente.
(SI) ¿Quieres decir que te pesan los músculos, que te duelen los huesos...?
(SO) Quizá, pero no seas tan pesada.
Miramos otro rato a la televisión
(SO) En estas películas antiguas aparecen siempre las mismas camas de hierro.
(SI) ¿Qué quieres decir? ¿En todas las películas antiguas?
¿En algunas de ellas? ¿O te refieres sólo a las que tú has visto?
(SO) ¿Qué pasa contigo? Sabes de sobra a qué me refiero.
(SI) Es que quisiera que concretaras más en particular.
(SO) Sabes desde luego lo que quiero decir. Déjame en paz.

En todos estos casos aparece claramente que “las víctimas” de la observación experimental están convencidas de que cualquiera puede entender las palabras que dicen con el nivel de comprensión que las situaciones piden. Y al no ocurrirles eso con sus interlocutores tienen la sensación, o bien de que a éstos les pasa algo, o bien de que quieren molestarles o tomarles el pelo. Aparece el carácter de *supuestamente compartidos* que tienen los criterios del saber cotidiano tocantes a interpretar el lenguaje más o menos vago, así como las situaciones en que esta vaguedad es la regla. Y aparece que se vive como obligación de lealtad y respeto el atenerse a esos criterios comunes en las situaciones usuales, a menos de que se aclare por qué se transgreden.

5.3. Referencia del saber cotidiano al aquí y ahora de su uso, (o a un allí o luego o antes) que no se explicitan, sino que se determinan a partir de la ubicación corporal y temporal del sujeto.

En tanto que no se explicitan, estas referencias al aquí y ahora quedan implícitas en la visión de las cosas a que se atiene el saber cotidiano. Ello se refleja primero en las determinaciones que toma el sujeto a la luz de esa visión, ordenada por hipótesis a un ahora y aquí de la interacción más o menos extenso. Pero más claramente se refleja en las prácticas usuales de los sujetos que dan cuenta de lo que en un momento dado hicieron o decidieron (las “*accounting practices*” en el sentido técnico que se ha dado a la expresión).

Por ejemplo ocurre que alguien cuenta el final abrupto de sus vacaciones diciendo “*Entonces vi que no tenía otro remedio que marcharme*”. Al hablar así no explicita lo aludido por ese “*entonces*” ni el lugar o perspectiva desde la que miraba a las cosas. Y si le preguntáramos sin embargo, usando el procedimiento de la estimulación incoherente de Garfinkel, que

qué quería decir exactamente con ese “entonces”, si se refería a los últimos días de las vacaciones o sólo a aquella mañana o a aquella tarde; o si quería decir que vió de una vez para siempre que siempre uno tendría que marcharse de ese sitio; entonces es seguro que reaccionaría como los sujetos de los ejemplos antes aducidos: nuestra pregunta le parecería innecesaria, tonta o inoportuna, a no ser que hubiera algo especial en el aquí y ahora (otra vez la referencia al aquí y ahora) que la diera sentido.

La literatura sobre saber cotidiano se ha extendido en analizar cómo el referirse a un aquí y ahora no explicitado, supuestamente conocido por los interlocutores, es del todo usual en el lenguaje corriente. Pero al hacerlo ha querido subrayar que esta clase de suposiciones no son de la misma naturaleza que las que en lingüística se resuelven analizando contenidos explicitados en los contextos de la suposición investigada. Porque en lingüística las suposiciones se resuelven a partir de esos contextos más amplios o se consideran no resolubles. Pero en la vida corriente no se pretende que las cuestiones acerca del aquí y ahora hayan de interpretarse a partir de algunas verbalizaciones ocurridas en el contexto. El acierto en esa interpretación se le encomienda al saber cotidiano; incluso en cierto modo se le exige.

5.4. Dar por supuesto que en el curso de la interacción se está captando al otro y a su modo de pensar, por los signos que en aquella se hacen presentes.

Cuando un sujeto está interpretando las situaciones a la luz del saber cotidiano no tiene duda de que está tratando con otras personas parecidas a él en tanto que personas. Más aún: no tiene duda de que sus interlocutores discurren conforme a intereses parecidos a los que él tiene, de que él normalmente se da cuenta de cómo discurren o piensan los otros –a menos que ellos estudiadamente no traten de engañarle. Si el conocimiento del otro es problema para la filosofía (el famoso problema del *Fremdverstehens*) no lo es desde luego para el saber cotidiano.

Eso quiere decir que para el saber cotidiano la acción no está separada de su actor ni del pensar e interpretar de ese actor con que ella se conecta. Y tal vez por eso mismo el saber cotidiano acerca de los otros es enormemente plástico. Unas veces entenderá al otro bajo un aspecto, otras veces bajo otro... Porque siempre estará tomándole en el aquí y ahora de su actuar, a conciencia de que ese aquí y ahora pasan y se renuevan en otros “aquí y ahora” sobre la línea de un flujo en que cualquier cosa adquiere muchas caras.

No quiere eso decir, en cambio, que el saber cotidiano trabaje sólo con representaciones informes y particulares, no generalizables. Al contrario. Schutz ya subrayó que la utilización de tipificaciones ideales para la interpretación del acontecer social no es sólo cosa de Max Weber. Al contrario. La investigación del saber cotidiano mostraría que el procedimiento usado por éste para producir sus interpretaciones de las situaciones de la vida dia-

ria pasa por etiquetar como hipotéticamente a las personas y a sus actos conforme a categorías generales, que en el curso de la interacción se precisan y refuerzan o desechan.

En cuanto al interaccionismo simbólico, desde él se piensa, según Blumer, que la producción de interpretaciones en la vida cotidiana se atiende a los pasos de focalizar la atención hacia algo (persona, situación, cualidad...etc.), dar a ese algo luego un nombre, concebir al mismo "algo" en función de ese nombre como en red con lo que este último connota o denota, y finalmente actuar a conciencia de las posibilidades que en tal red se ofrecen. Pero naturalmente detrás de un nombre hay siempre una clase de objetos y por tanto una generalización. En el fondo se trata del mismo proceso de *semiosis* que según Peirce nos lleva normalmente a dar significado a lo que nos sale al paso.

5.5. Dar por supuesto que el mundo social preexiste a las actuales situaciones en que se maneja el saber cotidiano y que el mismo mundo seguirá existiendo después de ellas; que los interlocutores tienen predecesores y sucesores.

Esta característica estructural que se atribuye al saber cotidiano enlaza con la primera, la de incluir siempre referencias a aspectos biográficos de quien lo utiliza y de sus posibles interlocutores. Pero implica más: implica que el saber cotidiano no parte de cero ni pretende hacerlo. Se edifica sobre los pensares y realizaciones con que se ha ido encontrando un sujeto al empezar a tener uso de razón y cualquier sujeto encontraría absurdo el querer discurrir sin tenerlos en cuenta. Porque el saber cotidiano, antes que ser un saber de cosas, es en el fondo un saber del saber de otros sobre esas cosas. Y da por supuesto que esos saberes vienen de atrás.

Pero su inserción en los procesos temporales mira también hacia el futuro. Lo ejemplificaría el caso de un individuo corriente a quien se le preguntara si tiene en cuenta, al tomar sus decisiones en el día a día, que al instante siguiente podría acabarse el mundo. No sólo no lo ha tenido en cuenta, sino que además le parece que no viene a qué, que el intentar fijarse en sutilezas parecidas le sacaría a uno de la realidad. En todo caso, que tales sutilezas son ajenas al campo de mira de quien trata de aclararse sobre las situaciones corrientes.

6. A las puertas de la filosofía:

El saber cotidiano, tanto si se mira desde la sociología fenomenológica como si se mira desde el interaccionismo o de la etnografía del lenguaje, está omnipresente en todas nuestras actividades. Incluso en nuestras actividades intelectuales. Hacer un "*análisis de componentes*" en lo que a ellas se refiere no sólo nos llevaría a lo que en ellas está formalizado y bien formal-

zado, sino a fondos más elementales y generales de nociones que en la vida intelectual no ponemos en duda, dejando en todo caso que algún especialista raro se ocupe de explorarlos. Por ejemplo las representaciones de lo que es verdad, honradez científica, sujeto del saber etc. Ningún físico se preocupa de dilucidarlas y fundarlas –y sin embargo la física no podría existir sin ellos.

De la filosofía suponemos que es otra cosa. Que precisamente ella sí se preocupa de la crítica y clarificación de “eso más básico”. Y sin embargo no es nada claro que el punto de partida de la filosofía esté en ella misma. Por mucho que ella se proponga –y a veces crea haber conseguido– la autofundamentación de su proceso reflexivo, cierto que éste no se ha puesto en marcha, no podía haberse puesto en marcha, sino desde representaciones prefilosóficas derivadas del saber cotidiano. Y esto no es cuestión incidental más propia de la psicología que de la epistemología.

En efecto: Habermas señaló en su obra “Conocimiento e Interés” que el gran error de la concepción positivista era el tratar de construir una epistemología que prescindiera de aclararse sobre el sujeto del saber. Y la cuestión es ¿cómo se constituye el sujeto del saber bien fundado? ¿Puede constituirse, en el sentido fuerte de la palabra constituirse, sin una referencia a alguna “gramática del mundo” recibida de otros, que le penetra y le hace capaz de seguir pensando? Eso no lo puede dejar de lado el sujeto del pensar bien fundado, so pena de desintegrarse como sujeto de tal saber.

A propósito de la constitución de las ciencias se ha dicho que las “*objetivaciones duras*” por ellas elaboradas no pueden sustentarse sino en el marco de otras “*objetivaciones blandas*” que dan su sentido a todo el edificio de la actividad del científico (desde el más amplio medio cultural hasta las objetivaciones blandas de que dependen sus medios de vida)¹⁸. Pero eso quiere decir que el sujeto del saber, incluso el del saber más crítico, está penetrado por lo que no es él y por lo que él no sabe. No es transparente. La autonomía del sujeto de la verdad queda puesta en cuestión y esto no es pequeño interrogante.

Junio 2000

¹⁸ Costa de Beauregard, según J. Vidal en “*Aspects d’une Mythique*”, pag. 55, en “*Le Mythe, son Langage et son Message*”, editado por H. Limet y J. Ries, Lovaina la Nueva, 1981, pag. 35-61.