

VI Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2004.

Saberes compartidos, entendimiento mutuo, instituciones y ordenamientos sociales.

Mariano Bargeró.

Cita:

Mariano Bargeró (2004). *Saberes compartidos, entendimiento mutuo, instituciones y ordenamientos sociales. VI Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-045/36>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Saberes compartidos, entendimiento mutuo, instituciones y ordenamientos sociales

Mariano Bargeró

mbargeró@ubbi.com

Universidad Nacional de Quilmes (docente del Depto. de Ciencias Sociales)

Instituto Gino Germani, Universidad de Buenos Aires (miembro del Seminario de Sociología de la Ciencia, dirigido por el prof. Carlos Prego)

La sociología del conocimiento nació como especialidad sociológica de la mano de Karl Mannheim, en la primera mitad del siglo XX. El propósito de Mannheim, tomando en parte el concepto marxista de que la conciencia del hombre está determinada por su ser social, fue analizar la relación entre discursos (o ideologías, como él las llamaba) y la posición social de quienes los sostienen. Más tarde, en los años '60, los estudios, primero de Schütz y luego de Garfinkel, plantearían un giro en la sociología del conocimiento a partir del cual la misma se concentraría no tanto en el específico significado del conocimiento, como en su función de argamasa que hace posible el entendimiento recíproco, la construcción de instituciones y, de suyo, el orden social. En este trabajo se plantea la importancia de recuperar el análisis de los significados idiosincrásicos (particulares) de los saberes compartidos expresados en las prácticas, con el fin de avanzar en la comprensión de los efectos que tales saberes tienen en la producción de los ordenamientos políticos. El enfoque esbozado abreva

fundamentalmente en conceptos empleados y desarrollados dentro de los estudios de la ciencia.

1. Introducción: ideas vs. instituciones

De los pioneros trabajos de Karl Mannheim, en las décadas de 1920 y 1930, hasta hoy, la sociología del conocimiento ha variado significativamente. Todavía parece cierto lo que Peter Berger y Thomas Luckmann escribieran en un famoso libro hace ya tiempo: que “la historia de la especialidad ha sido (...) la de sus definiciones diversas” (Berger y Luckmann 1967: 17). Si hubiese, de todos modos, que encontrar un común denominador entre esas diversas definiciones, creo que tendría que ser que la sociología del conocimiento se ha encargado de estudiar “la relación entre el pensamiento humano y el contexto social en el que se origina” (ibíd.).

En lo que a Mannheim se refiere, la tarea que impuso a esta especialidad fue la de “resolver el problema de las condiciones sociales en que nace el pensamiento” (Mannheim 1929: 231). Esto implicaba precisar la relación histórica existente entre, por un lado, las visiones del mundo (‘ideologías’) manifiestas en doctrinas políticas y conjuntos de creencias y, por otro, las colectividades sociales que las creaban y difundían, teniendo especialmente en cuenta sus intereses, sean ellos materiales o de otro tipo (Coulter 1989: 9). Así, Mannheim se proponía, mediante la investigación de estas relaciones, detectar “cuándo y dónde las estructuras sociales se expresan en la

estructura de ciertas afirmaciones, y en qué sentido las primeras determinan concretamente a las segundas” (Mannheim 1929: 232).

Según argumenta el sociólogo norteamericano Jeff Coulter, habría sido en la década de 1960 cuando ocurren las más influyentes innovaciones teóricas dentro de la sociología del conocimiento, cuyos efectos se sentirían incluso en la más amplia teoría social (Coulter 1989: 11). Sería central en esta renovación la obra de Alfred Schütz, aunque también tendrían una notable repercusión las ideas del llamado ‘*último Wittgenstein*’. Una característica principal de este giro teórico ha sido el reconocimiento del lenguaje como medio social básico para la formación, adquisición, comunicación y transformación de conceptos, lo que implica juzgarlo como un fenómeno fundacional de la conducta cognitiva humana. A su vez, en la medida que se entiende que son las ideas, tipificaciones o conceptos que sostienen las personas lo que les permite interactuar, hablar, razonar y asimismo conducirse juntos para concertar acuerdos y ordenar escenarios de manera coordinada, la tarea del sociólogo del conocimiento —consistente en elucidar la interacción, la comunicación y el lenguaje de los participantes en una actividad dada— queda íntimamente ligada a la investigación de la conducta socialmente organizada (Coulter 1989: 12). Puesto en palabras de Berger y Luckmann: “la sociología del conocimiento debe (...) ocuparse de la construcción social de la realidad” (Berger y Luckmann 1967: 31).

Precisamente el famoso libro de Berger y Luckmann, *La construcción social de la realidad* (1967), establecería con claridad la distancia entre la sociología del

conocimiento mannheimiana que se conocía hasta entonces, que ellos asociaban a las tareas y objetivos de la historia de las ideas, y los nuevos modos de estudio del conocimiento social. Procuraban, por su parte, situar el vínculo entre ‘saberes compartidos’ y ‘la construcción coordinada de instituciones’ en el centro de la atención de la sociología del conocimiento, y planteaban las diferencias de esta forma:

“La sociología del conocimiento debe ocuparse de todo lo que se considere ‘conocimiento’ en la sociedad. En cuanto se enuncia esta proposición se advierte que el tema de la historia intelectual está mal elegido o, más bien, está mal elegido si se vuelve tema central de la sociología del conocimiento” (Berger y Luckmann 1967: 30; la cursiva es del original).

Y luego:

“Es debilidad natural de los teorizadores exagerar la importancia del pensamiento teórico en la sociedad y en la historia. Por eso se hace más indispensable corregir esta equivocación intelectual. Las formulaciones teóricas de la realidad, ya sean científicas, o filosóficas, o aun mitológicas, no agotan lo que es ‘real’ para los componentes de una sociedad. Puesto que así son las cosas, la sociología del conocimiento debe, ante todo, ocuparse de lo que la gente ‘conoce’ como ‘realidad’ en su vida cotidiana, no-teórica o pre-teórica. Dicho de otra manera, el ‘conocimiento’ del sentido común más que las ‘ideas’ debe constituir el tema central de la sociología del conocimiento. Precisamente este ‘conocimiento’ constituye el edificio de significados sin el cual ninguna sociedad podría existir” (Berger y Luckmann 1967: 31).

Una vez que esta nueva manera de concebir la sociología del conocimiento se volvió habitual entre los seguidores de la tradición interpretativa en las ciencias sociales, quedó establecida de manera más o menos implícita la distinción formulada por Berger y Luckmann entre, por un lado, su modo bastante restrictivo de entender las ‘ideas’ y su

investigación, a través de la 'historia de las ideas', y, por otro lado, la construcción coordinada de instituciones y la realización ordenada de actividades mediante el 'conocimiento de sentido común' y su investigación a través de una 'sociología del conocimiento' que deviene también 'sociología del orden social'.

Mi propósito aquí es, entonces, el de presentar un conjunto de conceptos que bien pueden considerarse supuestos y herramientas de un tipo de sociología del conocimiento, como la que abogan Berger y Luckmann, que se propone el estudio de la gestación y reproducción de instituciones.

2. El problema hobbesiano del orden formulado sociológicamente

El planteo que dice que 'responder la pregunta sobre la constitución del orden social requiere responder cómo se gesta y funciona el conocimiento compartido' es una formulación alternativa al problema del orden tal como lo desarrollara Talcott Parsons hacia fines de la década de 1930, siendo desde entonces una inquietud sociológica fundamental (especialmente para la sociología de origen anglosajón). Dicho muy brevemente, la solución parsoniana a este problema teórico sostiene que el orden social surge de la conformidad de los individuos a las normas. Esta es ciertamente una afirmación fundamental de su argumento, ya que admite que sin el efecto regulador de las normas, los individuos seguirían sus intereses egoístamente, haciendo imposible el orden colectivo. Pero ¿por qué alguien se dejaría llevar por normas que van contra sus

‘intereses racionales’? En este punto Parsons apela a la noción de ‘socialización’, es decir, al proceso por medio del cual el niño se familiariza con las normas y su observancia: las normas, internalizadas por cada individuo, devienen parte de su conciencia moral, de tal modo que comportarse en conformidad con las mismas sería causa de satisfacción, y el desvío de ellas, causa de sufrimiento y culpa. Así, el doble efecto de las normas –primero, a través del sentido internalizado del ‘deber’, y luego, a través de la satisfacción vinculada a su cumplimiento—permite pensar en la formulación parsoniana un orden colectivo estable, no amenazado por el interés individual.

3. Reflexividad

La etnometodología de Garfinkel surgió en la década de 1960 precisamente como crítica y alternativa a la hegemonía de la definición parsoniana del orden social. Garfinkel objetaba el modo en que Parsons concebía a los individuos, ya que sus hipotéticos actores eran siempre presa de las normas, sujetos incapaces de evaluar lo que hacían o de discernir otras opciones. De ahí entonces que los describiera de manera tan despiadada: “llamo ‘dopado cultural’ al hombre-en-la-sociedad-del-sociólogo que produce los rasgos estables de la sociedad actuando en conformidad con las alternativas de acción preestablecidas y legítimas que provee la cultura común” (Garfinkel 1964: 68). En consonancia con esta crítica a la ‘respuesta normativa al

problema del orden', su propuesta buscaba poner de manifiesto cuan hondamente las interacciones requieren de la activa participación de los individuos y del uso de un importante acervo de conocimiento tácito.

El relato que ofrece la etnometodología de la realización del orden social se centra en detallados análisis de específicos medios e interacciones. Su enfoque se basa en la idea de que cada uno de los miembros de una actividad descuenta que los otros participantes conocen el escenario en el cual operan, y que todos suponen lo mismo sobre lo que allí sucede. Para Garfinkel estos supuestos compartidos consisten en la condición fundamental del ordenamiento de las interacciones y actividades porque permiten a los miembros entender lo que el otro está haciendo, y así coordinar sus prácticas de modo de poder alcanzar sus propósitos a mano. *Reflexividad* es el nombre que da a la participación colectiva que pone en práctica los saberes compartidos mediante relatos, explicaciones, o la enseñanza ostensiva de cosas consideradas evidentes. De esta forma las prácticas y decisiones de cada participante devienen mutuamente comprensibles y se mantiene estable el sentido del medio. La reflexividad, tal como la piensa Garfinkel, es una 'condición esencial' para que los miembros puedan "producir un acomodamiento-racional-para-todos-los-propósitos-prácticos de sus cursos de acción" (Garfinkel 1967: 8). Y, en tanto que la reflexividad es condición y resultado de las prácticas, la reflexividad consiste en prácticas; por eso Garfinkel también llama a este entendimiento mutuo *prácticas reflexivas* (ibíd.: 9).

El etnometodólogo, entonces, quiere entender y hacer visible no tanto cómo las prácticas de los participantes están orientadas hacia un fin que trasciende la actividad, sino cómo tales prácticas —por medio de evaluaciones y decisiones, informes, discusiones, etc.—a la vez ‘*describen y construyen* la coherencia’ (esto es, ‘la racionalidad’) de los escenarios y de sus cursos de acción (ibíd.: 31-34).ⁱ

Aunque muy lúcida, la fuerte declaración ontológica de que lo social es una construcción intersubjetiva en curso, si es tratada, en sí misma, como hipótesis de investigación empírica, se convierte automáticamente en una tautología.ⁱⁱ En esto también se manifiesta la distancia entre el planteo de Garfinkel y el modo en que Parsons piensa el orden social. El punto de partida parsoniano refiere a un proceso universal, la socialización humana (es decir, la incorporación de valores y normas), de donde intenta definir los elementos que puedan conducir a los individuos a comportarse en consonancia con el orden establecido o, caso contrario, a comportarse desconociendo toda autoridad, de manera anómica. Queda así definida, en su teoría del orden social, una ontología que le permite establecer ‘relaciones causales entre cultura (bajo la forma de normas introyectadas) y prácticas’. Para Garfinkel, en cambio, el orden social mismo es un *a priori*; no busca tanto *explicar* cómo se alcanza tal orden, sino *comprender* ‘cómo’ se sostiene. Es por eso que, desde un enfoque etnometodológico, lo que es de interés investigar es el específico *modo* en que los ‘saberes compartidos’ *dan forma* a la ‘*organización y funcionamiento* de instituciones particulares’.ⁱⁱⁱ

4. Seguir una regla

A la vez simple e incisiva, la noción que Wittgenstein hiciera famosa de *seguir una regla* consiste en una muy fructífera herramienta para investigar el conocimiento compartido y el modo en que este afecta, 'confiriendo un *estilo*', el funcionamiento de las instituciones. Es preciso destacar tres aspectos de esta idea que son los que permiten captar las relaciones menos obvias entre saberes compartidos y el ordenamiento de actividades e instituciones.

Que muchas veces seguimos reglas *ciegamente*, como si no pensáramos en lo que hacemos, es uno de estos aspectos. Sin embargo, este actuar ciego no menoscaba el ordenamiento de la actividad. Por otro lado, creer que decir 'ciego' connota aquí un actuar irreflexivo o irresponsable implicaría no entender un punto indispensable del argumento wittgensteiniano. Para Wittgenstein seguir una regla ciegamente no entraña ignorar qué equivale a hacer las cosas correctamente, sino la imposibilidad de dar una explicación acerca de qué pautas (reglas) se están siguiendo, o de dar razones consistentes de por qué actuamos de esa manera y no de otra.

Pero si en tales circunstancias no podemos dar cuenta acabadamente de lo que estamos haciendo, ¿cómo podríamos saber entonces que estamos actuando correctamente? La respuesta es que en las actividades compartidas siempre hay algún otro que nos puede indicar en qué consiste hacer las cosas bien y eventualmente

señalar los errores. Así, seguir una regla correctamente es algo que se aprende participando en la actividad colectiva; es en la misma realización práctica donde los miembros captan empíricamente si las cosas están siendo adecuadamente hechas o no, y piden que se rectifiquen los errores.

El segundo aspecto refiere a una cuestión largamente discutida por Wittgenstein en las *Investigaciones filosóficas* (1953) y directamente relacionada con ciertos efectos del seguir 'ciegamente' una regla. Tiene que ver con la continuación de un modo determinado de hacer las cosas (con mantener ciertas pautas o modos) en diferentes circunstancias. Para Wittgenstein el seguimiento de una regla no procede de ningún principio fijo; al contrario, es algo que se redefine continuamente porque las circunstancias de su aplicación no siempre son iguales. Incluso, y este fue un caso muy debatido por sociólogos y etnometodólogos que estudiaron actividades de investigación científica, también puede suceder que, ante circunstancias imprevistas y desconocidas, los miembros de un grupo no acuerden acerca de lo que equivale a hacer las cosas correctamente.^{iv}

Una tercera característica atribuible al concepto de 'seguir una regla' y que es fundamental tener en cuenta para entender el tipo de análisis que propongo —aunque hasta donde sé no fue explícitamente tratada por Wittgenstein— remite a que en su realización cotidiana las prácticas involucran el 'seguimiento de más de un regla al mismo tiempo'. Vale decir, 'hacer algo', sea dialogar con alguien, conducir un auto, o preparar una comida, implica seguir más de una regla simultáneamente, reglas propias

de la (coherencia de la) opinión que queremos transmitir y reglas gramaticales, reglas que hacen al 'saber conducir' un auto y reglas de tránsito, reglas asociadas a la cocción de un plato y reglas respecto el tipo de alimentos que una prescripción médica o un precepto religioso dice que debemos incluir o excluir.

5. Tradición

Barry Barnes, en *The elements of social theory* (1995), repasa temas fundamentales de la teoría social y al tratar la cuestión del conocimiento acude a ideas de Wittgenstein y Garfinkel para discutir la noción de tradición. Allí esboza una concepción de las instituciones y los ordenamientos sociales que presenta considerable diferencias no sólo con las más conocidas perspectivas sociológicas, sino también con el pensar del sentido común.

Barnes enfatiza los aspectos cognitivos y evaluativos del entendimiento mutuo y recuerda algo que está implícito en los conceptos 'prácticas reflexivas' y 'seguir una regla': que las reglas son *recursos* que los individuos interpretan y aplican de acuerdo al modo en que evalúan sus objetivos y las situaciones en las que han de operar. Define inicialmente tradición como 'conocimiento heredado'. Aunque es inherente a la noción de tradición expresar la continuidad, la perspectiva que propone Barnes es sensible a los cambios puesto que sólo reconoce como parte de las tradiciones a los recursos (saberes) que continúan en uso. Consiguientemente, concluye que el

concepto de orden social debería entenderse como formas de ordenamiento que la gente, al interactuar, crea y recrea (Barnes 1995: 68).

Señala luego que es frecuente encontrar en los argumentos sociológicos descripciones de las personas como si fueran recipientes o receptáculos de una tradición que es impuesta, y que opera como impidiendo el entendimiento. Pero se pregunta ¿tiene sentido, desde un punto de vista constructivista, pensar que estamos controlados por la tradición o subordinados a ella? Y agrega que si aceptamos el constructivismo con todas sus implicaciones, deberíamos convenir que la tradición es una constante realización colectiva de seres humanos, que carece de poder propio, y que sólo existe a través del ejercicio continuo del poder de las personas (ibíd.: 112). La clave aquí es entender que los conocimientos heredados no fuerzan consecuencias en nosotros mediante un poder que les sea propio. De hecho, la voluntad de los individuos es necesaria para que todo un grupo pueda mantener las rutinas acorde con las definiciones tradicionales. O, para plantearlo de otra forma, es necesario (*hacer el esfuerzo de*) ‘poner en práctica’ ciertas reglas para mantener una tradición compartida. Más aun, Barnes observa, haciendo visible la influencia wittgensteiniana, que el modo en que se empleará [aplicará] el conocimiento la próxima vez no está determinado por el mismo conocimiento, sino que es decidido por los portadores de la tradición. Por supuesto, las probabilidades de acuerdo o controversia variarán dependiendo de qué tan diferentes resulten las nuevas condiciones de las situaciones previas.

También ofrece algunas interpretaciones interesantes acerca de por qué la tradición ha llegado a considerarse como coerción o restricción al pensamiento. Una de ellas refiere a esos modos en que frecuentemente se formulan los conflictos políticos (al menos en la historia occidental moderna) y se delimitan posiciones. Esto es, aquellas circunstancias en que ciertos grupos de un colectivo social han buscado reorientar a la totalidad en una nueva dirección, y terminaron en conflicto con aquellos que preferían conservar el mismo sentido o intentar otras alternativas. En algún momento, dice Barnes, este conflicto comienza a describirse como una oposición entre 'tradición' y 'cambio', y luego se llega a creer que la 'tradición' tiene poder propio. Más interesante es la sugerencia de que la sensación de coerción muchas veces atribuida a la tradición es provocada, en realidad, por una presión tácita o explícita que ejercen otras personas con el fin de mantener una costumbre; presión cuya eficacia, sin embargo, no residiría en la tradición, sino en los afectos.

Quizá ahora sea más evidente que la tradición, dado que consiste en saberes —no elegidos, sino heredados—, es un recurso que la gente usa, extiende, adapta y en ocasiones abandona. Por eso debiera considerarse a la tradición, en vez de restringiendo, como facilitando, como recursos disponibles para nuestro uso futuro, como una ayuda para alcanzar nuestros objetivos. O, en otras palabras, sería todo o una parte de nuestros conocimientos, según juzguemos el conocimiento que adquirimos a través de experiencias personales como extendiendo la tradición donde fuimos educados, o divergiendo de ella. En cualquier caso, esta es una cuestión que no puede responderse estableciendo una distinción unívoca.

Para exponer con más detalle dónde residen las diferencias entre percibir a la tradición como 'restringiendo' y como 'facilitando' es necesario avanzar en la reflexión sobre los efectos de concebir la tradición como recursos. El contraste con la sociología funcionalista de Parsons puede ayudarnos a elucidar este punto. Según Parsons, una vez que una persona ha sido socializada en una tradición, sería muy difícil para ella llegar a pensar ideas muy distintas u opuestas de aquellas que adquirió a través de tal proceso. (Mencioné esto antes y advertí también que esta es la razón por la cual Garfinkel considera a los actores parsonianos como 'dopados culturales'). En este sentido, la formulación de Parsons es equivalente a lo que supo ser un prejuicio muy común entre los adherentes al proyecto iluminista: que la tradición y la religión eran obstáculos que impedían a las personas comprender lo que era cierto.^v Una vez que las personas 'fuesen *liberadas*' de esas falsas concepciones, 'actuarían racionalmente y *descubrirían* la verdad *libremente*'. Resalté 'liberadas' y 'libremente' para hacer notar el poder coercitivo que se ha atribuido a la tradición desde estas perspectivas, que, en la sociología —seguramente es innecesaria la aclaración— se remonta a Durkheim. Y destacué 'descubrirían' para indicar algo que Barnes no menciona, pero que es un elemento necesario, aunque obvio, de la idea de 'tradición como constricción': la creencia en la existencia de solamente un modo correcto de entender y hacer. De esta manera, cualquier concepto sobre el mundo o el medio que habitamos que no coincida con las ideas de los creyentes en una única forma racional de pensar se considera una restricción proveniente de la tradición. Tales conceptos son vistos como ocupando un lugar en nuestra mente que obstruye la comprensión de cualquier explicación

alternativa del mismo fenómeno.^{vi} Es por eso que nuestras equivocadas ideas tradicionales no nos dejarían *descubrir* la verdad, o cometer otro tipo de errores.

Por otra parte, concebir la 'tradición como facilitando' entraña la noción de 'conocimiento como *recursos* usados para *construir* (en lugar de *descubrir*) nuestro propios medios y escenarios (incluyendo conocimientos, desde luego). Plantear que la tradición informa o guía nuestras acciones no supone atribuirle ninguna capacidad constrictiva. Al contrario, así como tiene sentido decir que 'saber conducir un auto' es el motivo de un deseo de viajar y el medio para realizar tal deseo, tiene sentido decir que es dentro de una tradición que se forjan nuestras intenciones, y que es la misma tradición la que nos provee de los recursos para alcanzarlas. Tan así es que solamente deseamos lo que tiene sentido en nuestra tradición; no vamos a desear ir de Buenos Aires a Rio de Janeiro en media hora hasta que creamos posible hacerlo, por decir algo (dejo fuera de análisis aquí las condiciones económicas que obviamente influyen muchísimo en el desarrollo de las capacidades para usar conocimientos).^{vii} Si concebimos el saber como recursos, también podemos verlo como herramientas. Pensemos entonces en una herramienta cualquiera, por ejemplo un martillo, ¿tiene sentido decir que un martillo nos oprime porque no sirve para destornillar? ¿O que un tenedor nos constriñe porque no sirve para tomar sopa?

La tradición nos permite y facilita hacer cosas, y lo que no podemos hacer es simplemente porque carecemos de las específicas habilidades y conocimientos para

hacerlo, no porque algo dentro de nosotros nos impida comprender el único modo racional de ver y actuar.

6. Recapitulación

En fin, el enfoque que quiero desarrollar para estudiar los ordenamientos sociales en términos de los significados de los entendimientos mutuos abrevia en tres o cuatro conceptos de Garfinkel, Wittgenstein y Barnes, muy compatibles entre sí. Tanto la manera en que entiende Garfinkel la 'reflexividad de los actores' (que también llama 'prácticas reflexivas'), como la forma en que Wittgenstein define 'seguir una regla ciegamente', asumen el conocimiento tácito y compartido como un componente esencial de las prácticas.

En esta línea, Barnes incorpora la dimensión histórica a la noción de 'seguir una regla en diferentes circunstancias' para idear un concepto de tradición (en tanto que pautas y recursos que nos guían en la consecución de nuestras metas) opuesto al de uso habitual (supersticiones o dogmas que operan como obstáculos o constricciones en nuestro pensar o actuar).

De los conceptos reflexividad, seguir una regla y tradición se deriva una idea de los entendimientos mutuos y los ordenamientos sociales en tanto que procesos en marcha o, dicho de otro modo, en tanto que instituciones inmanentemente organizadas.^{viii} Con

esto quiero significar que 'seguir una regla' es una práctica en el mismo sentido que la 'reflexividad' consiste en prácticas (es decir, reglas cuya existencia depende de su efectiva realización) y que ni los aspectos normativos ni los cognitivos de las prácticas existen fuera de su realización concreta.

Las prácticas, entonces, implican el 'empleo de un saber incorporado' (es por eso que las personas son consideradas competentes y hábiles, siempre que este sea el caso, desde ya), lo que supone un concepto de lo que es correcto e incorrecto, e implican también 'decisiones' sobre tal concepto (es por eso que las prácticas incluyen una dimensión ética); todo esto mientras se atienden los propósitos a mano.

Sin embargo, abordar el estudio del saber de sentido común con el *mero* propósito de explicar la realización del orden social (como hacen quienes interpretan la etnometodología de manera más restrictiva y como habían querido Berger y Luckmann), ha implicado resignar la comprensión de los efectos que lo idiosincrásico del sentido común tiene en el *modo característico* en que se alcanzan los entendimientos mutuos y se sostienen las instituciones. Por eso es necesario recuperar, junto al interés por entender cómo se organizan las actividades cotidianas, el interés por entender el efecto que el 'específico *sentido ético* y *político* del conocimiento compartido' tiene en la gestación y reproducción de instituciones.

7. Bibliografía^{ix}

Barnes, Barnes (1995): *The elements of social theory*. Princeton: Princeton University Press.

Berger, Peter y Luckmann, Thomas (1967): *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 1989. (Traducción de Silvia Zuleta).

Bloor, David (1992): "Left and right wittgensteinians", en Pickering, A., editor: *Science as practice and culture*. Chicago: The University of Chicago Press: 266-282.

Coulter, Jeff (1989): *Mind in action*. Atlantic Highlands: Humanities Press.

Garfinkel, Harold (1964): "Studies of the routine grounds of everyday activities", en *Studies in ethnomethodology* (1967). Cambridge (UK): Polity Press, 1984: 35-75.

----- (1967): "What is ethnomethodology?", en *Studies in ethnomethodology*. Cambridge (UK): Polity Press, 1984: 1-34.

----- (1988): "Evidence for locally produced, naturally accountable phenomena of order, logic, reason, meaning, method, etc. in and as of the essential quiddity of

immortal ordinary society (I of IV): an announcement of studies". *Sociological theory* 6 (1): 103-109.

Lynch, Michael (1992a): "Extending Wittgenstein: the pivotal move from epistemology to the sociology of science", en Pickering, A., editor: *Science as practice and culture*. Chicago: The University of Chicago Press: 215-265.

----- (1992b): "From the 'will to theory' to the discursive collage: a reply to Bloor's 'Left and right wittgensteinians'", en Pickering, A., editor: *Science as practice and culture*. Chicago: The University of Chicago Press: 283-300.

Mannheim, Karl (1929): "Sociología del conocimiento", en *Ideología y utopía*. México DF: Fondo de Cultura Económica, 1993: 231-271.

Pleasants, Nigel (1997): "The post-positivist dispute in social studies of science and its bearing on social theory". *Theory, culture & society* 14 (3): 143-156.

Prego, Carlos A. (1992): *Las bases sociales del conocimiento científico: la revolución cognitiva en sociología de la ciencia*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Wittgenstein, Ludwig (1953): *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM / Editorial Crítica, 1988. (Traducción de

Alfonso García Suárez y Ulises Moulines del texto alemán de la tercera edición, 1967).

----- (1967): *Comentarios sobre 'La rama dorada'*, editado por R. Rhees. México DF: Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, 1997. (Traducción de Javier Esquivel).

ⁱ Esta inquietud por entender la racionalidad situada de las explicaciones y decisiones que realizan los miembros establece una clara diferencia respecto de Parsons, quien buscaba determinar, a través de métodos que formalizaban los elementos de análisis, si las acciones estaban racionalmente orientadas hacia sus propósitos declarados o no. Este principio de la sociología de Parsons, con su implícito etnocentrismo, que establecía una diferencia esencial entre el pensamiento 'no-teórico' (léase 'incompleto' o 'sesgado') de los actores, y las explicaciones 'científicas' (léase 'exactas') del sociólogo, fue algo que Garfinkel no paró de cuestionar. Aquí lo hace con sarcasmo: "Aprendemos de *The structure of social action* [de Parsons] que los elementos específicos que producen el fenómeno 'orden social' son hallados, agrupados, descriptos, explicados y demostrados administrando una distinción entre lo concreto de las cosas reguladoras [*nota del traductor*: 'que tienen por función organizar'], por un lado, y la sociedad real según establecerían los métodos de análisis constructivo, por el otro; que *solamente* los métodos de análisis constructivo podrían establecer —*solamente y enteramente*— para cualquier y todos los ordenes, para cada uno de los infinitos tópicos del orden (...) después de que fueran preparados para el estudio por una sociología analítica formal a través de una re-especificación en tanto que *fenómenos* del orden" (Garfinkel 1988: 106).

ⁱⁱ No es claro que al clásico libro de Garfinkel, *Studies in ethnomethodology* (1967), se le pueda hacer esta objeción. Parecería que sí, en el caso que sus capítulos sean interpretados como argumentos que buscan demostrar que las actividades cotidianas se hayan auto-organizadas y que, para probarlo, el autor hubiese recurrido a ideas —tales como 'entendimiento mutuo', 'acuerdos compartidos' o 'reflexividad'— que, a su vez, presuponen ese orden cotidiano; pero no tanto si los mismos capítulos son interpretados como ejemplificaciones de diferentes modos en que se logra el entendimiento mutuo (en la nota que sigue continúan las observaciones sobre estas distintas maneras de entender los propósitos de la etnometodología).

ⁱⁱⁱ Nigel Pleasants, en un artículo donde discute el enfoque etnometodológico aplicado a los estudios de la ciencia, menciona dos tendencias dentro de la etnometodología. De un lado, una etnometodología que ofrece una versión alternativa del orden social, que reemplaza los trascendentes sistemas y estructuras de fuerzas y restricciones, característicos de la explicación sociológica funcionalista, por una pluralidad de prácticas localizadas y contingentes a partir de las cuales el orden sería 'competentemente' construido. Este enfoque se correspondería con lo que para mí es una explicación tautológica del orden; esto es, una explicación donde la noción de orden social propuesta ('construcción intersubjetiva de las actividades diarias') consiste en los mismos (presupuestos) elementos desde los cuales se busca dar cuenta de las auto-ordenadas actividades: 'entendimiento mutuo', 'conocimiento compartido', 'expectativas comunes', etc. La otra etnometodología estaría asociada, más que a una teoría explicativa del orden social, a investigaciones que procurarían tan solo elucidar el significado de específicas prácticas y actividades, adscribiendo así al imperativo etnometodológico 'de dejar a la sociología tal como está' (porque no le agregas ninguna teoría) (Pleasants 1997).

^{iv} Recuperando un concepto clásico de la sociología (i.e. la noción de *intereses*) que pone a disposición de las estrategias teóricas del '*Programa fuerte* en sociología de la ciencia', David Bloor ha propuesto, para los análisis de controversias entre científicos que discuten cómo seguir aplicando un procedimiento cuando las condiciones han cambiado significativamente (cómo ha de hacerse, qué resultados se debería esperar), tener en cuenta sus

'intereses' (de los científicos) a los fines de entender por qué insisten con una determinada interpretación de lo que implica hacer lo mismo, en vez de otra (Bloor 1992: 271; para un preciso análisis de las formulaciones teóricas del *Programa fuerte* cf. Prego 1992; capítulo 4, "Cognitivismo en Edimburgo: el Programa fuerte": 65-83). Vale la pena recordar que, dentro de los estudios de la ciencia, han existido explícitas discrepancias entre etnometodólogos y sociólogos con relación al uso del concepto de 'intereses' (acerca de si es legítimo intentar dar cuenta de las prácticas mediante conceptos que no sean propios de los agentes, como el de 'interés', o, en otras palabras, acerca de si es legítimo suponer que los agentes no son del todo 'concientes de sus motivaciones'), incluyendo polémicas sobre su conexión con las ideas de Wittgenstein (cf. Bloor 1992, Lynch 1992a y Lynch 1992b, y para una visión amplia de sus diferencias, ver Pleasants 1997). Debo mi comprensión de estas discrepancias en torno a los 'usos explicativos y metodológicos de los conceptos', que es una manera de nombrar lo que se está discutiendo aquí, a Carlos Prego (1992: 70-76).

^v Barnes también señala la impronta iluminista detrás de los análisis marxistas de la 'ideología', que han concebido a la tradición como restringiendo la operación de la razón e impidiendo a las personas el reconocimiento de sus verdaderos intereses: "ni siquiera los propios análisis de Marx de la 'ideología' —dice Barnes— pudieron prevenir que posteriormente se atribuyera poder a las ideas en la ulterior teoría marxista y se usara para explicar por qué la gente no se comportaba como se 'debería' haber comportado" (Barnes 1995: 118).

^{vi} Debo esta descripción de los 'errores como obstáculos' a los párrafos iniciales de *Comentarios sobre 'La rama dorada'* (1967), de Wittgenstein. El concepto que aquí importa se puede resumir así: 'el problema del error, además de ser falso, es que ocupa el lugar de la verdad'. Wittgenstein va más allá: "Hay que empezar por el error y conducirlo a la verdad. Esto es, hay que descubrir la fuente del error, pues de otra manera no nos sirve de nada oír la verdad. Ella no puede penetrar cuando otra cosa toma su lugar. Para convencer a alguien de la verdad no basta constatarla, sino que es preciso encontrar el *camino* que conduce del error hacia la verdad" (Wittgenstein 1967: 9). El vínculo que aquí planteo entre las palabras de Wittgenstein y la interpretación que hago de la 'tradición como constricción' es algo que no tiene demasiada conexión con las intenciones de Wittgenstein en este texto. Menciono esto porque lo constante en sus cavilaciones es la crítica a las descripciones hechas por Frazer en *La rama dorada* de antiguas costumbres como irracionales y equivocadas.

^{vii} Dice Wittgenstein en sus *Investigaciones filosóficas* (1953): "La intención está encajada en la situación, las costumbres e instituciones humanas. Si no existiera la técnica del juego de ajedrez, yo no podría tener la intención de jugar una partida de ajedrez" (Wittgenstein 1953: § 337).

^{viii} La expresión 'instituciones inmanentemente organizadas' alude a que, desde el punto de vista ontológico, lo que se presupone existente, existe en la medida que se pone en práctica. Es decir, una tradición no se mantiene por una suerte de inercia que le fuera propia, sino porque las personas tienen un activo interés en sostenerla. Es importante recordar, de todas formas, que el presente incluye el recuerdo, y que el conocimiento pasado también se conserva en archivos, libros, cintas, discos compactos, micro-chips y una cantidad de nuevos soportes que permiten hacerlo persistir.

^{ix} Los años anotados entre paréntesis corresponden a la fecha de la primera publicación de las obras, y son los que se indican en las citas. Cuando la obra fue consultada de una edición posterior, al final de la referencia se señala el año de su aparición. En cuanto a los artículos que forman parte de una compilación, si se menciona únicamente una fecha es porque el artículo fue publicado en tal libro por primera vez.