

**UNLP**

**Facultad de Periodismo y  
Comunicación Social**

**Comunicación en Organizaciones e Instituciones  
Cátedra II**

**Cuerpo Docente**

**Prof. Titular:** Máximo Bontempo

**Prof. Adjunta:** Paula González Ceunick

**Prof. JTP's:** Maria Gladys Mathieu  
Javier Carou

**TEXTO:**

**La sociedad como realidad objetiva  
Berger - Luckmann**

## II. La sociedad como realidad objetiva

### I. INSTITUCIONALIZACIÓN

#### a) *Organismo y actividad.*

El hombre ocupa una posición peculiar dentro del reino animal<sup>1</sup>. A diferencia de los demás mamíferos superiores, no posee ambiente específico de su especie<sup>2</sup> firmemente estructurado por la organización de sus propios instintos. No existe un mundo del hombre en el mismo sentido en que es posible hablar de un mundo de los perros o de los caballos. A pesar de contar con una zona de aprendizaje y acumulación individual, cada perro o cada caballo tienen una relación en general fija con sus ambientes, relación que comparten con todos los restantes miembros de sus especies respectivas; de ello se infiere, evidentemente, que los perros y los caballos, comparados con el hombre, están

<sup>1</sup> Con respecto a obras biológicas recientes relativas a la posición peculiar del hombre en el reino animal, cf. Jakob von Uexküll, *Bedeutungslehre* (Hamburgo, Rowohlt, 1958); F. J. J. Beyersdijk, *Mensch und Tier* (Hamburgo, Rowohlt, 1958); Adolf Portmann, *Zoologie und das neue Bild vom Menschen* (Hamburgo, Rowohlt, 1956). Las evaluaciones más importantes de estas perspectivas biológicas en términos de una antropología filosófica son las de Helmuth Plessner (*Die Stufen der Organischen und der Mensch*, 1928 y 1965) y Arnold Gehlen (*Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*, 1940 y 1950). Gehlen desarrolló aún más estas perspectivas en términos de una teoría sociológica de las instituciones (especialmente en su *Urmensch und Spätkultur*, 1956). Para una introducción a esta última, cf. Peter L. Berger y Hansfried Kellner, "Arnold Gehlen and the 'Theory of Institutions'", en *Social Research*, 32: 1, 110 y sigs., 1965.

<sup>2</sup> La expresión "ambiente específico de su especie" está tomada de von Uexküll.

mucho más restringidos a una distribución geográfica específica. La especificidad del ambiente de estos animales, sin embargo, importa mucho más que una delimitación geográfica: atañe al carácter biológicamente fijo de su relación con el ambiente, aun cuando se introduzca la variación geográfica. En este sentido, todos los animales no humanos, como especies y como individuos, viven en mundos cerrados cuyas estructuras están determinadas por el capital biológico de las diversas especies animales.

Por contraste, las relaciones del hombre con su ambiente se caracterizan por su apertura al mundo<sup>3</sup>. El hombre no sólo ha logrado establecerse sobre la mayor parte de la superficie terrestre, sino que su relación con su mundo circundante está por doquiera estructurada muy imperfectamente por su propia constitución biológica. Esto último permite ciertamente que el hombre se dedique a diferentes actividades. Pero el hecho de que haya seguido viviendo una existencia nómada en un lugar y se haya dedicado a la agricultura en otro no puede explicarse en términos de procesos biológicos. Esto no significa, por supuesto, que no existan limitaciones determinadas biológicamente para las relaciones del hombre con su ambiente; el equipo sensorial y motor específico de su especie impone limitaciones obvias a la gama de sus posibilidades. La peculiaridad de la constitución biológica del hombre radica más bien en los componentes de sus instintos.

La organización de los instintos del hombre puede calificarse de subdesarrollada, si se la compara con la de los demás mamíferos superiores. Por supuesto que el hombre tiene impulsos; pero ellos son sumamente inespecíficos y carentes de dirección. Esto significa que el organismo humano es capaz de aplicar el equipo de que está dotado por su constitución interna a un campo de actividades muy amplio y que además varía y se diversifica constantemente. Dicha peculiaridad del organismo humano se basa en su desarrollo ontogénético<sup>4</sup>. En realidad, si se examina la cuestión en términos del desarrollo orgánico, cabe afirmar que

<sup>3</sup> Las implicaciones antropológicas de la expresión "apertura al mundo" fueron desarrolladas por Plessner y Gehlen.

<sup>4</sup> La peculiaridad del organismo humano por su fundamento ontogénético se aprecia particularmente en las investigaciones de Portmann.

el período fetal del ser humano se extiende más o menos hasta el primer año de vida<sup>5</sup>. Ciertos desarrollos importantes del organismo, que en el caso del animal se completan dentro del cuerpo de la madre, en la criatura humana se producen después de separarse del seno materno. Cuando eso sucede, empero, ya la criatura humana no solo se halla en el mundo exterior sino también interrelacionada con él de diversas maneras complejas.

De este modo el organismo humano aún se sigue desarrollando biológicamente cuando ya ha entablado relación con su ambiente. En otras palabras, el proceso por el cual se llega a ser hombre se produce en una interrelación con un ambiente. Este enunciado cobra significación si se piensa que dicho ambiente es tanto natural como humano. O sea, que el ser humano en proceso de desarrollo se interrelaciona no solo con un ambiente natural determinado, sino también con un orden cultural y social específico mediatizado para él por los otros significantes a cuyo cargo se halla<sup>6</sup>. No solo la supervivencia de la criatura humana depende de ciertos ordenamientos sociales: también la dirección del desarrollo de su organismo está socialmente determinada. Desde su nacimiento el desarrollo de éste, y en realidad gran parte de su ser en cuanto tal, está sujeto a una continua interferencia socialmente determinada.

Pese a las notorias limitaciones fisiológicas que circunscriben la gama de maneras posibles y diferentes de llegar a ser hombre dentro de esta doble interrelación ambiental, el organismo humano manifiesta una enorme plasticidad en su reacción ante las fuerzas ambientales que operan sobre él, lo que se advierte particularmente al observar la flexibilidad de la construcción biológica del hombre cuando

<sup>5</sup> La sugerencia de que el período fetal se extiende para el hombre hasta el primer año de vida fue hecha por Portmann, que denominó "extrauterine Frühjahr" a ese primer año.

<sup>6</sup> Los términos "otros significantes" se han tomado de Mead. Para la teoría de Mead sobre la ontogénesis del yo, cf. su *Mind, Self and Society* (Chicago, University of Chicago Press, 1934); *Epistim, persona y sociedad* (Buenos Aires, Paidós). Un compendio útil de los escritos de Mead es el de Anselm Straus (comp.), *George Herbert Mead on Social Psychology* (Chicago, University of Chicago Press, 1964). Para un sugerente estudio complementario, cf. Maurice Natanson, *The Social Dynamics of George H. Mead* (Washington, Public Affairs Press, 1956).

está sometida a una variedad de determinaciones socioculturales. Afirmar que las maneras de ser y de llegar a ser hombre son tan numerosas como las culturas del hombre, es un lugar común en la etnología. La humanidad es variable desde el punto de vista socio-cultural. En otras palabras, no hay naturaleza humana en el sentido de un substrato establecido biológicamente que determine la variabilidad de las formaciones socio-culturales. Solo hay naturaleza humana en el sentido de ciertas constantes antropológicas (por ejemplo, la apertura al mundo y la plasticidad de la estructura de los instintos) que delimitan y permiten sus formaciones socio-culturales. Pero la forma específica dentro de la cual se moldea esta humanidad está determinada por dichas formaciones socio-culturales y tiene relación con sus numerosas variaciones. Si bien es posible afirmar que el hombre posee una naturaleza, es más significativo decir que el hombre constituye su propia naturaleza o, más sencillamente, que el hombre se produce a sí mismo<sup>7</sup>.

La plasticidad del organismo humano y su susceptibilidad frente a la interferencia socialmente determinada se ejemplifican mejor por medio de la evidencia etnológica referente a la sexualidad<sup>8</sup>. Aun cuando el hombre posee impulsos sexuales comparables a los de los demás mamíferos superiores, la sexualidad humana se caracteriza por su alto grado de elasticidad, que no solo es relativamente independiente de

<sup>7</sup> Existe una dicotomía fundamental entre la concepción del hombre como ser autoproducido y la de una "naturaleza humana". Esto constituye una diferencia antropológica decisiva entre Marx y cualquier perspectiva propiamente sociológica por una parte (en especial la que se basa en la psicología social de Mead), y Freud y la mayor parte de las perspectivas psicológicas no freudianas por la otra. Es de suma importancia clarificar esta diferencia si ha de existir actualmente algún diálogo significativo entre los campos de la sociología y de la psicología. Dentro de la teoría sociológica misma es posible distinguir distintas posiciones según su proximidad a los polos "sociológico" y "psicológico". Vilfredo Pareto es quien expresa probablemente el enfoque más elaborado del polo "psicológico" dentro de la sociología misma. Diganos de paso que la aceptación o el rechazo del presupuesto de la "naturaleza humana" tiene también interesantes implicaciones, en términos de ideología política, pero esto es un punto que no podemos desarrollar aquí.

<sup>8</sup> En conexión con este punto pueden citarse las obras de Bronislaw Malinowski, Ruth Benedict, Margaret Mead, Clyde Kluckhohn y George Murdock.

los ritmos temporales, sino que se adapta tanto a los objetos hacia los que puede dirigirse como a sus modalidades de expresión. La evidencia etnológica demuestra que, en cuestiones sexuales, el hombre es capaz de casi todo. Aunque la imaginación sexual del individuo se estimule hasta un extremo de hujuria febril, es improbable que llegue a evocar una imagen que no corresponda a lo que en alguna otra cultura es norma establecida o, por lo menos, una contingencia admisible. Si la palabra *normalidad* ha de referirse a lo que es fundamental desde el punto de vista antropológico, o universal desde el punto de vista cultural, ni esta palabra ni su antónimo pueden aplicarse significativamente a las formas variables de sexualidad humana. Al mismo tiempo, claro está, la sexualidad humana está dirigida y a veces estructurada rígidamente en cada cultura particular. Toda cultura tiene una configuración sexual distintiva, con sus propias pautas especializadas de comportamiento sexual y sus propios supuestos "antropológicos" en el campo sexual. La relatividad empírica de estas configuraciones, su enorme variedad y rica inventiva, indican que son producto de las propias formaciones socio-culturales del hombre más que de una naturaleza humana establecida biológicamente<sup>9</sup>.

El período en que el organismo humano se desarrolla hacia su plenitud en interrelación con su ambiente, es también aquel en que se forma el yo humano. La formación del yo debe, pues, entenderse en relación con el permanente desarrollo del organismo y con el proceso social en el que los otros—significativa median entre el ambiente natural y el humano<sup>10</sup>. Los presupuestos genéticos del yo se dan, claro está, al nacer, pero no sucede otro tanto con el yo tal cual se experimenta más tarde como identidad reconocible subjetiva y objetivamente. Los mismos procesos sociales que determinan la plenitud del organismo producen el yo en su forma particular y culturalmente relativa. El carácter del yo como producto social no se limita a la configuración particular que el individuo identifica como él mismo (por

<sup>9</sup> El punto de vista que aquí se presenta sobre la plasticidad sexual del hombre tiene afinidad con la concepción de Freud acerca del carácter originalmente indomado de la libido.  
<sup>10</sup> Este punto se halla explicado en la teoría de Mead sobre la génesis social del yo.

ejemplo, como "hombre" de la manera particular con que esta identidad se define y se forma en la cultura en cuestión), sino al amplio equipo psicológico que sirve de apéndice a la configuración particular (por ejemplo, emociones, actitudes y aun reacciones somáticas, varoniles). Por lo tanto, se da por sobreentendido que el organismo y más aún el yo, no pueden entenderse adecuadamente si se los separa del contexto social particular en que se formaron.

El desarrollo común del organismo y el yo humanos en un ambiente socialmente determinado se relaciona con la vinculación peculiarmente humana entre el organismo y el yo. Esta vinculación es excéntrica<sup>11</sup>. Por una parte, el hombre es un cuerpo, lo mismo que puede decirse de cualquier otro organismo animal; por otra parte, tiene un cuerpo, o sea, se experimenta a sí mismo como entidad que no es idéntica a su cuerpo, sino que, por el contrario, tiene un cuerpo a su disposición. En otras palabras, la experiencia que el hombre tiene de sí mismo oscila siempre entre ser y tener un cuerpo, equilibrio que debe recuperarse una y otra vez. Dicha excéntrica de la experiencia que tiene el hombre de su propio cuerpo provoca ciertas consecuencias para el análisis de la actividad humana como comportamiento en el ambiente material y como externalización de significados subjetivos. La apreciación acertada de todo fenómeno humano tendrá que tomar en consideración estos dos aspectos, por razones que se basan en hechos antropológicos fundamentales.

De lo dicho surge claramente que el enunciado de que el hombre se produce a sí mismo no implica de manera alguna una suerte de visión prometeica del individuo solitario<sup>12</sup>. La auto-producción del hombre es siempre, y por

<sup>11</sup> El término "excéntrica" se ha tomado de Pleasner. Perspectivas similares pueden hallarse en la obra posterior de Scheler sobre antropología filosófica. Cf. Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (Munich, Nymphenburger Verlagshandlung, 1947); *El punto del hombre en el cosmos* (Buenos Aires, Loesada).  
<sup>12</sup> El carácter social de la auto-producción del hombre fue formulado más agudamente por Marx en su crítica de Stirner en *The German Ideology* (La ideología alemana; varias ediciones). El desarrollo de Jean-Paul Sartre, desde su existencialismo primero a sus modificaciones marxistas posteriores, o sea, desde *El ser y la nada* hasta *Crítica de la razón dialéctica*, es el ejemplo más notable del logro de esta intuición sociológicamente crucial dentro de la

3

necesidad, una empresa social. Los hombres producen juntos un ambiente social con la totalidad de sus formaciones socio-culturales y psicológicas. Ninguna de estas formaciones debe considerarse como un producto de la constitución biológica del hombre, la que, como ya se dijo, proporciona solo los límites exteriores para la actividad productiva humana. Así como es imposible que el hombre se desarrolle como tal en el aislamiento, también es imposible que el hombre aislado produzca un ambiente humano. El ser humano solitario es ser a nivel animal (lo cual comparte, por supuesto, con otros animales). Tan pronto como se observan fenómenos específicamente humanos, se entra en el dominio de lo social. La humanidad específica del hombre y su socialidad están entrelazadas íntimamente. El *homo sapiens* es siempre, y en la misma medida, *homo socius*.<sup>18</sup>

El organismo humano carece de los medios biológicos necesarios para proporcionar estabilidad al comportamiento humano. Si la existencia humana volviera a quedar librada a los solos recursos de su organismo, sería una existencia en una especie de caos, empíricamente inaccesible aunque concebible en teoría. La existencia humana se desarrolla empíricamente en un contexto de orden, dirección y estabilidad. Cabe, pues, preguntarse: ¿de dónde deriva la estabilidad del orden humano que existe empíricamente? La respuesta puede darse en dos planos. En primer término, podemos señalar el hecho evidente de que todo desarrollo individual del organismo está precedido por un orden social dado; o sea, que la apertura al mundo—en tanto es *intuitiva*—a la construcción biológica del hombre, está siempre precedida por el orden social. En segundo término, podemos decir que la apertura al mundo, *intuitiva* biológicamente a la existencia humana, es siempre transformada—y es fuerza que así sea—por el orden social en una *relativa* clausura al mundo. Aun cuando esta nueva clausura nunca pueda

antropología filosófica contemporánea. El propio interés de Sartre por las "mediaciones" entre los procesos histórico-sociales micro-cópicos y la biografía individual haría mucho, una vez más, con una consideración de la psicología social de Mead.

<sup>18</sup> La íntima conexión entre la humanidad del hombre y su socialidad fue formulada más agudamente por Durkheim, especialmente en la sección última de *Formas elementales de la vida religiosa* (*Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Buenos Aires, Schapire, 1968).

acercarse a la de la existencia animal, aunque más no fuese por su carácter de producto humano y por ende "artificial", puede no obstante proporcionar casi siempre dirección y estabilidad a la mayor parte del comportamiento humano. Por consiguiente, cabe formular la pregunta en otro plano. Podemos preguntarnos de qué manera surge el propio orden social.

La respuesta más general a esta pregunta es que el orden social es un producto humano, o, más exactamente, una producción humana constante, realizada por el hombre en el curso de su continua externalización. El orden social no se da biológicamente ni deriva de *datos* biológicos en sus manifestaciones empíricas. Huelga agregar que el orden social tampoco se da en el ambiente natural, aunque algunos de sus rasgos particulares puedan ser factores para determinar ciertos rasgos de un orden social (por ejemplo, sus ordenamientos económicos o tecnológicos). El orden social no forma parte de la "naturaleza de las cosas" y no puede derivar de las "leyes de la naturaleza".<sup>14</sup> Existe *solamente* como producto de la actividad humana. No se le puede atribuir ningún otro *status* ontológico sin confundir irremediablemente sus manifestaciones empíricas. Tanto por su génesis (el orden social es resultado de la actividad humana pasada), como por su existencia en cualquier momento del tiempo (el orden social solo existe en tanto que la actividad humana siga produciéndolo), es un producto humano.

Si bien los productos sociales de la externalización humana tienen un carácter *sui generis* en oposición al contexto de su organismo y de su ambiente, importa destacar que la externalización en cuanto tal constituye una necesidad antropológica.<sup>15</sup> El ser humano no se concibe dentro de una esfera cerrada de interioridad estática; continuamente tiene que externalizarse en actividad. Esta necesidad antro-

<sup>14</sup> Al insistir en que el orden social no se basa sobre ninguna "ley de la naturaleza", no estamos tomando posición *ipso facto* en cuanto a una concepción metafísica de la "ley natural". Nuestra aserción se limita a los hechos de la naturaleza que son accesibles empíricamente.

<sup>15</sup> Durkheim fue el que más insistió sobre el carácter *sui generis* del orden social, especialmente en su *Religión de la méthode sociologique* (*Les règles del método sociológico*, Buenos Aires, Schapire). La necesidad antropológica de la externalización fue desarrollada por Hegel y Marx.

pológica se funda en el equipo biológico del hombre<sup>16</sup>. La inestabilidad inherente al organismo humano exige como imperativo que el hombre mismo proporcione un contorno estable a su comportamiento; él mismo debe especializar y dirigir sus impulsos. Estos hechos biológicos sirven como presupuesto necesario para la producción del orden social. En otras palabras, aunque ningún orden social existente pueda derivar de datos biológicos, la necesidad del orden social en cuanto al surge del equipo biológico del hombre. A fin de comprender las causas de la aparición, subsistencia y transmisión de un orden social —causas que no sean las planteadas por las constantes biológicas—, debemos emprender un análisis que dará por resultado una teoría de la institucionalización.

#### b) Orígenes de la institucionalización.

Toda actividad humana está sujeta a la habituación. Todo acto que se repite con frecuencia, crea una pauta que luego puede reproducirse con economía de esfuerzos y que ipso facto es apropiada como pauta por el que la ejecuta. Además, la habituación implica que la acción de que se trata puede volverse a ejecutarse en el futuro de la misma manera y con idéntica economía de esfuerzos. Esto es válido tanto para la actividad social como para la que no lo es. Hasta el individuo solitario en la proverbial isla desierta introduce hábitos en su actividad. Cuando se despierta por la mañana y reanuda sus intentos de construir una canoa con ramas, tal vez murmure para sí: "Empiezo de nuevo", mientras inicia el primer paso de un procedimiento operativo que consta, por ejemplo, de diez pasos. En otras palabras, aun el hombre solitario tiene por lo menos la compañía de sus procedimientos operativos.

Las acciones habitualizadas retienen, por supuesto, su carácter significativo para el individuo, aunque los significados que entrañan llegan a incrustarse como rutinas en su depósito general de conocimiento que da por establecido y que tiene a su alcance para sus proyectos futuros<sup>17</sup>. La habituación

<sup>16</sup> El fundamento biológico de la externalización y su relación con la aparición de las instituciones fue desarrollado por Gehlen.  
<sup>17</sup> La expresión "depósito de conocimiento" se ha tomado de Schurt.

ción comporta la gran ventaja psicológica de restringir las opciones. Si bien en teoría pueden existir tal vez unas cien maneras de emprender la construcción de una canoa con ramas, la habituación las restringe a una sola, lo que libera al individuo de la carga de "todas esas decisiones", proporcionando un alivio psicológico basado en la estructura de los instintos no dirigidos del hombre. La habituación provee el rumbo y la especialización de la actividad que faltan en el equipo biológico del hombre, aliviando de esa manera la acumulación de tensiones resultante de los impulsos no dirigidos<sup>18</sup>, y al proporcionar un trasfondo estable en el que la actividad humana pueda desenvolverse con un margen mínimo de decisiones las más de las veces, libera energía para aquellas decisiones que puedan requerirse en ciertas circunstancias. En otras palabras, el trasfondo de la actividad habitualizada abre un primer plano a la deliberación y la innovación<sup>19</sup>.

De acuerdo con los significados otorgados por el hombre a su actividad, la habituación toma innecesario volver a definir cada situación de nuevo, paso por paso<sup>20</sup>. Bajo sus definiciones puede agruparse una gran variedad de situaciones y así se puede anticipar la actividad que habrá de realizarse en cada una de ellas. Hasta es factible aplicar a las alternativas del comportamiento un patrón de medida.

Estos procesos de habituación anteceden a toda institucionalización, y en realidad hasta pueden aplicarse a un hipotético individuo solitario, separado de cualquier interacción social. Por el momento, no nos concierne el hecho de que aún ese individuo solitario, suponiendo que haya sido formado como un yo (como sería el caso del que construye la canoa con ramas) habría su acción de acuerdo con la experiencia biográfica de un mundo de instituciones sociales anterior a su soledad. Empíricamente, la parte más importante de la habituación de la actividad humana se desarrolla en la misma medida que su institucionalización. La cuestión es, por tanto, saber cómo surgen las instituciones.

<sup>18</sup> Gehlen se refiere a este punto en sus conceptos de *Triebbeherrschung* y *Entlastung*.

<sup>19</sup> Gehlen se refiere a este punto en su concepto de *Hintergründertätigkeit*.

<sup>20</sup> El concepto de la definición de la situación fue elaborado por W. I. Thomas y desarrollado a través de su obra sociológica.

La institucionalización aparece cada vez que se da una tipificación reciproca de acciones habitualizadas por tipos de actores. Dicho en otra forma, toda tipificación de esa clase es una institución <sup>22</sup>. Lo que hay que destacar es la reciprocidad de las tipificaciones: institucionales y la tipicidad no solo de las acciones sino también de los actores en las instituciones. Las tipificaciones de las acciones habitualizadas que constituyen las instituciones, siempre se comparten, son accesibles a todos los integrantes de un determinado grupo social, y la institución misma tipifica tanto a los actores individuales como a las acciones del tipo X sean realizadas por actores del tipo X. Por ejemplo, la institución de la ley establece que las cabezas se corten de maneras específicas en circunstancias específicas, y que las corten tipos específicos de individuos (por ejemplo, verdugos, o miembros de una casta impura, o vírgenes de una edad determinada, o los que hayan sido designados por un oráculo).

Asimismo, las instituciones implican historicalidad y control. Las tipificaciones reciprocas de acciones se construyen en el curso de una historia compartida: no pueden crearse en un instante. Las instituciones siempre tienen una historia, de la cual son productos. Es imposible comprender adecuadamente qué es una institución, si no se comprende el proceso histórico en que se produjo. Las instituciones, por el hecho mismo de existir, también controlan el comportamiento humano estableciendo pautas definidas de antemano que lo canalizan en una dirección determinada, en oposición a las muchas otras que podrían darse teóricamente. Importa destacar que este carácter controlador es inherente a la institucionalización en cuanto tal, previo o aislado de cualquier mecanismo de sanción establecido específicamente para sostén de una institución. Estos mecanismos (cuya suma constituye lo que en general se denomina sistema de control social) existen, por supuesto, en muchas instituciones

<sup>22</sup> Nos damos cuenta de que este concepto de institución es más amplio que el que prevalece en la sociología contemporánea. Penamos que este concepto más amplio resulta útil para un análisis comprensivo de los procesos sociales básicos. Sobre control social, cf. Friedrich Tenbrück, "Soziale Kontrolle", en *Staatstheorie der Goerres-Gesellschaft* (1962) y Heinrich Popitz, "Soziale Normen", en *European Journal of Sociology*.

y en todos los conglomerados de instituciones que llamamos sociedades. Su eficacia controladora, no obstante, es de índole secundaria o suplementaria. Como volveremos a ver más adelante, el control social primordial ya se da de por sí en la vida de la institución en cuanto tal. Decir que un sector de actividad humana se ha institucionalizado ya es decir que ha sido sometido al control social. Solamente se requieren mecanismos de control adicionales cuando los procesos de institucionalización no llegan a cumplirse cabalmente. Así, por ejemplo, la ley puede disponer que a cualquier persona que viole el tabú del incesto se le corte la cabeza, disposición que puede ser necesaria por haberse producido casos de individuos que no respetaron el tabú. No es probable que esta sanción tenga que invocarse constantemente (a menos que la institución esbozada por el tabú del incesto esté a su vez en proceso de desintegración, un caso especial que no necesitamos profundizar aquí). Por lo tanto, casi es un absurdo decir que la sexualidad humana se controla socialmente deprimando a ciertos individuos; más bien, la sexualidad humana se controla socialmente por su institucionalización en el curso de la historia particular de que se trate. Puede agregarse, por supuesto, que el tabú del incesto en sí mismo no es más que el aspecto negativo de un conjunto de tipificaciones, que deslindan en primer lugar el comportamiento sexual incestuoso del que no lo es.

En la experiencia concreta las instituciones se manifiestan generalmente en colectividades que abarcan grandes cantidades de gente. Empero, tiene importancia teórica acentuar que el proceso institucionalizador de tipificación reciproca se realizaría aun cuando dos individuos empezaran a interactuar *de novo*. La institucionalización es algo incipiente en toda situación social que se continúe en el tiempo. Supongamos que dos personas provenientes de mundos sociales completamente distintos empezaran a interactuar. Al decir "personas" presuponemos que los dos individuos tienen ya formados sus yo, lo que solo podría haber ocurrido, por supuesto, en un proceso social. De esta manera estamos describiendo por el momento el caso de Adán y Eva, o el de los dos niños en "estado salvaje" que se encuentran en el claro de una selva primitiva. Pero supongamos que los dos individuos llegan a su lugar de reunión desde mundos sociales que se han producido históricamente por segregación

el uno del otro, y que por lo tanto la interacción se produce en una situación que no ha sido definida institucionalmente para ninguno de los participantes. Resulta posible imaginar que un Viernes \* se une a nuestro constructor de cancos en su isla desierta, y que el primero es un papúa y el segundo un norteamericano. Sin embargo, en ese caso es probable que el norteamericano haya leído o por lo menos oído hablar de la historia de Robinson Crusoe, lo que en cierta medida significa pre-definir la situación, al menos para él. Llamemos pues a estas dos personas sencillamente A y B.

Cuando A y B interactúan, como quiera que lo hagan, se producirán tipificaciones con suma rapidez. A observará actuar a B. Atribuirá motivos a los actos de B y, viendo que se repiten, tipificará los motivos como recurrentes. Mientras B siga actuando, A pronto estará en condiciones de decirse: "Ajá, ya vuelve a empezar". Al mismo tiempo, A podrá suponer que B está haciendo lo mismo con respecto a él. Desde un principio, tanto A como B supondrán esta reciprocidad en la tipificación. En el curso de su interacción, estas tipificaciones se expresarán en pautas específicas de comportamiento; o sea, que A y B empezarán a desempeñar "roles" *vis-à-vis* uno del otro, lo que ocurrirá aun cuando cada uno siga ejecutando actos diferentes de los del otro. La posibilidad de asumir el "rol" del otro surgirá con respecto a las mismas acciones realizadas por ambos. Vale decir que A se apropiará interiormente de los "roles" referidos de B y los tomará como modelo para el desempeño de los suyos propios. Por ejemplo, el "rol" de B en la actividad de preparar alimentos no solo está tipificado en cuanto tal por A, sino que también interviene como elemento constitutivo de su propio "rol" en la misma actividad. De esa manera, surgirá una colección de acciones tipificadas reciprocamente, que cada uno habitualizará en papeles o "roles", algunos de los cuales se desempeñarán separadamente y otros en común. Si bien esta tipificación

\* Alusión al servidor indigena de Robinson Crusoe en la famosa novela de Defoe. (N. del T.)  
\*\* La frase "asumir el rol del otro" se ha tomado de Mead. Usamos aquí el paradigma de socialización de Mead y lo aplicamos a los problemas más vastos de la institucionalización. La argumentación combina rasgos claves de los enfoques tanto de Mead como de Gelsler.

recíproca todavía no llega a ser una institucionalización (puesto que al haber solo dos individuos no hay posibilidad de una tipología de los actuantes), es evidente que la institucionalización ya está presente *in nuce*.

En este punto es posible preguntarse qué ventaja reporta dicho proceso a los dos individuos. Lo más importante es que cada uno estará en condiciones de prever las acciones del otro. De manera concomitante, la interacción de ambos parecerá a ser previsible. La frase "Ya vuelve a empezar" se convertirá en "Ya volvemos a empezar", lo que aliviará a los dos individuos de gran parte de tensión; ahorrará tiempo y esfuerzos, no solo en cualquiera de las tareas externas a que podrían dedicarse juntos o separadamente, sino también en lo que respecta a sus respectivas economías psicológicas. La vida que llevan juntos se define ahora por una esfera de rutinas establecidas cada vez más amplia. Muchas acciones se hacen posibles a un nivel bajo de atención. Cada acción que realiza uno de ellos ya no constituye una fuente de asombro y peligro en potencia para el otro. En cambio, mucho de lo que ocurre asume el carácter trivial de lo que, para ambos, será la vida cotidiana. Esto significa que los dos individuos están construyendo un trasfondo en el sentido ya mencionado, que les servirá para estabilizar sus acciones separadas y su interacción. La construcción de este trasfondo de rutina posibilita a su vez la división del trabajo entre ambos, abriendo una vía a las innovaciones, que exigen un nivel de atención más elevado. La división del trabajo y las innovaciones llevarán a nuevas habituciones, ampliando más el trasfondo común a ambos individuos. En otras palabras, estará en vía de construcción un mundo social que contendrá en su interior las raíces de un orden institucional en expansión.

Generalmente todas las acciones que se repiten una o más veces tienden a habitualizarse en cierto grado, así como todas las acciones observadas por otro entrañan necesariamente cierta tipificación por parte de éste. Sin embargo, para que se produzca la clase de tipificación recíproca que acabamos de describir, debe existir una situación social continua en la que las acciones habitualizadas de dos o más individuos se entrelacen. ¿Qué acciones tenderán a esta tipificación recíproca?

En general, aquellas acciones que incumben tanto a A

como a B dentro de su situación común. Las zonas que de esta manera probablemente resulten relevantes variarán, por supuesto, en las diferentes situaciones. Algunas serán las que A y B encaren en términos de sus biografías previas; otras tal vez sean resultado de las circunstancias naturales, pre-sociales, de la situación. En todos los casos tendrá que habitualizarse el proceso de comunicación entre A y B. El trabajo, la sexualidad y la territorialidad son otros focos probables de tipificación y habituación. En estas diversas zonas, la situación de A y B resulta un paradigma de la institucionalización que se produce en las sociedades más grandes.

Llevemos nuestro paradigma un paso más adelante e imaginemos que A y B tienen hijos. A esta altura la situación cambia cualitativamente. La aparición de un tercero cambia el carácter de la continua interacción social entre A y B, y cambiará aún más a medida que se agreguen más individuos<sup>28</sup>. El mundo institucional, que existía *in statu nascendi* en la situación original de A y B, ahora se transmite a otros. En este proceso la institucionalización se perfecciona. Las habituaciones y tipificaciones emprendidas en la vida común de A y B, formaciones que hasta este momento aún conservaban la cualidad de concepciones *ad hoc* de dos individuos, se convierten ahora en instituciones históricas. Al adquirir historicidad, estas formaciones adquieren también otra cualidad crucial, o, más exactamente, portecionan una cualidad que existía en germen desde que A y B iniciaron la tipificación recíproca de su comportamiento: la objetividad. Esto significa que las instituciones que ahora han cristalizado (por ejemplo, la paternidad, tal como se presenta a los hijos) se experimentan como existentes por encima y más allá de los individuos a quienes "acaece" encarnarlas en ese momento. En otras palabras, las instituciones se experimentan ahora como si poseyeran una realidad propia, que se presenta al individuo como un hecho externo y coercitivo<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> El análisis de Simmel respecto de la expansión de la diada, a la vez que es importante con relación a este punto. La argumentación siguiente combina las concepciones de Simmel y Durkheim sobre la objetividad de la realidad social.

<sup>29</sup> En términos de Durkheim, esto significa que, con la expansión de la diada en triada y más allá, las formaciones originales se

En tanto las instituciones nacientes se construyen y subsisten solo en la interacción de A y B, su objetividad se mantiene tenue, fácilmente cambiable, casi caprichosa, aun cuando alcanzan cierto grado de objetividad por el mero hecho de su formación. Dicho de otra manera, el trastorno de rutina de la actividad de A y B sigue siendo más o menos accesible a la intervención deliberada de los dos. Aunque las rutinas, una vez establecidas, comportan una tendencia a persistir, siempre existe en la conciencia la posibilidad de cambiarlas o abolirlas. A y B son los únicos responsables de haber construido este mundo; también ellos siguen siendo capaces de cambiarlo o abolirlo. Más aún: puesto que ellos son quienes han plasmado ese mundo en el curso de una biografía compartida que pueden recordar, el mundo así plasmado les resulta transparente; comprenden el mundo que ellos mismos han construido. Pero todo esto se altera en el proceso de transmisión a la nueva generación. La objetividad del mundo institucional "se espesa" y "se endurece", no solo para los hijos, sino (por efecto reflejo) también para los padres. El "Ya volvemos a empezar" se transforma en "Así se hacen estas cosas". Un mundo visto de ese modo logra firmeza en la conciencia; se vuelve real de una manera aun más masiva y ya no puede cambiarse tan fácilmente. Para los hijos, especialmente en la primera fase de su socialización, se convierte en el mundo; para los padres, pierde su carácter caprichoso y se vuelve "serio". Para los hijos, el mundo que les han transmitido sus padres no resulta transparente del todo; puesto que no participaron en su formación, se les aparece como una realidad dada que, al igual que la naturaleza, es opaca al menos en algunas partes.

Una vez llegados a este punto ya es posible hablar, en cierta manera, de un mundo social en el sentido de una realidad amplia y dada que enfrenta al individuo de modo análogo a la realidad del mundo natural. Solamente así, como mundo objetivo, pueden las formaciones sociales transmitirse a la nueva generación. En las primeras fases de socialización el niño es totalmente incapaz de distinguir entre la objetividad de los fenómenos naturales y la de las

vuelven "hechos sociales" genuinos, o sea, que alcanzan *chosstis* (coercidad).

formaciones sociales <sup>26</sup>. Si consideramos el factor más importante de socialización, el lenguaje, vemos que para el niño aparece como inherente a la naturaleza de las cosas y no puede captar la noción de su convencionalismo. Una cosa es como se la llama, y no podría llamársela de otra manera. Todas las instituciones aparecen en la misma forma, como dadas, inalterables y evidentes por sí mismas. Aun en nuestro ejemplo empíricamente improbable de los padres que hubiesen construido un mundo institucional *de novo*, la objetividad de ese mundo aumentará para ellos por la socialización de sus hijos, ya que la objetividad experimentada por los hijos volvería a reflejarse sobre su propia experiencia de este mundo. Empíricamente, por supuesto, el mundo institucional transmitido por la mayoría de los padres ya posee el carácter de realidad histórica y objetiva. El proceso de transmisión no hace más que fortalecer el sentido de la realidad de los padres, aunque más no sea porque —expresado toscamente— si digo: "Así se hacen estas cosas", muy a menudo yo mismo me convengo de ello <sup>26</sup>.

Un mundo institucional, pues, se experimenta como realidad objetiva, tiene una historia que antecede al nacimiento del individuo y no es accesible a su memoria biográfica. Ya existía antes de que él naciera, y existirá después de su muerte. Esta historia de por sí, como tradición de las instituciones existentes, tiene un carácter de objetividad. La biografía del individuo se aprehende como un episodio ubicado dentro de la historia objetiva de la sociedad. Las instituciones, en cuanto facticidades históricas y objetivas, se enfrentan al individuo como hechos innegables. Las instituciones están ahí, fuera de él, persistentes en su realidad, quitáralo o no: no puede hacerlas desaparecer a voluntad. Resisten a todo intento de cambio o evasión; ejercen sobre él un poder de coacción, tanto de por sí, por la fuerza pura de su facticidad, como por medio de los mecanismos de control habitualmente anejos a las más importantes. La realidad objetiva de las instituciones no disminuye si el

<sup>26</sup> El concepto del "realismo" infantil de Jean Piaget puede servir de comparación en este lugar.

<sup>26</sup> Para un análisis de este proceso en la familia contemporánea, cf. Peter L. Berger y Hansfried Kellner, "Marriage and the Construction of Reality", en *Diogenes*, 46 (1964), pp. 1 y sigs.

individuo no comprende el propósito o el modo de operar de aquellas. Por experiencia, grandes sectores del mundo social pueden resultarle incómprensibles, quizá opacados en su opacidad, pero siempre reales. Dado que las instituciones existen como realidad externa, el individuo no puede comprenderlas por introspección: debe "salir" a conocerlas, así como debe aprender a conocer la naturaleza. Esto sigue siendo válido, aunque el mundo social, como realidad de producción humana, sea por principio comprensible como no puede serlo el mundo natural <sup>27</sup>.

Tiene importancia retener que la objetividad del mundo institucional, por masiva que pueda parecerle al individuo, es una objetividad de producción y construcción humanas. El proceso por el que los productos externalizados de la actividad humana alcanzan el carácter de objetividad se llama objetivación <sup>28</sup>. El mundo institucional es actividad humana objetivada, así como lo es cada institución de por sí. En otras palabras, a pesar de la objetividad que caracteriza al mundo social en la experiencia humana, no por eso adquiere un *status* ontológico separado de la actividad humana que la produjo. Más adelante nos ocuparemos de la paradoja que consiste en que el hombre sea capaz de producir un mundo que luego ha de experimentarse como algo distinto de un producto humano. Por el momento es importante destacar que la relación entre el hombre, productor, y el mundo social, su producto, es y sigue siendo dialéctica. Vale decir, que "El hombre (no aislado, por supuesto, sino en sus colectividades) y su mundo social interactúan. El producto vuelve a actuar sobre el productor. La externalización y la objetivación son momentos de un proceso dialéctico continuo. El tercer momento de este proceso, que es la internalización (por la que el mundo social objetivado vuelve a proyectarse en la conciencia durante la socialización) lo trataremos en detalle más adelante. Con

<sup>27</sup> La descripción precedente, sigue de cerca el análisis de la realidad social de Durkheim, pero no contradice la concepción de Weber sobre el carácter significativo de la sociedad. Dado que la realidad social siempre se origina en acciones humanas significativas, sigue teniendo significado aun cuando resulte opaca para el individuo en un momento dado. El original puede reconstruirse, justamente por medio de lo que Weber llamó *Verstehen*.

<sup>28</sup> El término "objetivación" se deriva del *Veranschlichung* hegeliano/marxista.

todo, ya es posible advertir la relación fundamental de estos tres momentos dialécticos de la realidad social. Cada uno de ellos corresponde a una caracterización esencial del mundo social. *La sociedad es un producto humano. La sociedad es una realidad objetiva. El hombre es un producto social.* Tal vez ya sea también evidente que un análisis del mundo social que omita cualquiera de esos tres momentos resultará distorsionado<sup>29</sup>. Podría agregarse que solo con la transmisión del mundo social a una nueva generación (o sea, la internalización según se efectúa en la socialización) aparece verdaderamente la dialéctica social fundamental en su totalidad. Repetimos, solo al aparecer una nueva generación puede hablarse con propiedad de un mundo social.

También al llegar a este punto el mundo institucional requiere legitimación, o sea, modos con que poder "explicarse" y justificarse. Esto no es porque parezca menos real. Como ya hemos visto, la realidad del mundo social adquiere mayor masividad en el curso de su transmisión. Esta realidad, empero, es histórica y la nueva generación la recibe como tradición más que como recuerdo biográfico. En nuestro ejemplo paradigmático, A y B, creadores originales del mundo social, pueden siempre reconstruir las circunstancias en las que se estableció su mundo y cualquiera de las partes de éste. Vale decir, que pueden alcanzar el significado de una institución ejerciendo su capacidad de recordación. Los hijos de A y B se hallan en una situación completamente distinta. El conocimiento que tienen de la historia institucional es "de oídas"; el significado original de la institución les resulta inaccesible por la memoria. Por lo tanto, se vuelve necesario explicarles dicho significado mediante diversas fórmulas de legitimación, que deberán ser coherentes y amplias en términos del orden institucional, si pretenden llevar la convicción a las nuevas generaciones.

<sup>29</sup> La sociología norteamericana contemporánea tiende hacia la omisión del primer momento. Su perspectiva de la sociedad tiende, pues, a ser lo que Marx llamó *reflexión* (*Verdinglichung*), es decir, una distorsión no dialéctica de la realidad social que obscurece el carácter de esta última como producción humana continua, considerándola, en cambio, en categorías cuantificadas, apropiadas solo para el mundo de la naturaleza. El hecho de que la deshumanización implícita en esto sea mitigada por valores que derivan de la tradición global de la sociedad, *constituye*, es de presumir, una suerte moralmente, pero no tiene atinencia teórica.

Podría decirse que a todos los niños debe contárselos la propia historia. Se sigue que el orden institucional en el programa elabora una cubierta correlativa de legitimaciones, extendiendo sobre ella una capa protectora de interpretación tanto cognoscitiva como normativa. Estas legitimaciones son aprendidas por las nuevas generaciones durante el mismo proceso que las socializa dentro del orden institucional. Más adelante volveremos sobre este punto con más detalle.

Con la historización y objetivación de las instituciones también surge la necesidad de desarrollar mecanismos específicos de controles sociales. Una vez que las instituciones han llegado a ser realidades divorciadas de su relevancia originaria en los problemas sociales concretos de los cuales surgen, hay probabilidades de que se desvíen de los cursos de acción "programados" institucionalmente. Dicho en forma más sencilla, es más probable que uno se desvíe de programas fijados por otros, que de los que uno mismo ha contribuido a establecer. La nueva generación plantea un problema de acatamiento y su socialización, dentro del orden institucional, requiere que se establezcan sanciones. Las instituciones invocan y deben invocar autoridad sobre el individuo, con independencia de los significados subjetivos que aquél pueda atribuir a cualquier situación particular. Debe mantenerse constantemente la prioridad de las definiciones institucionales de situaciones, por sobre los intentos individuales de nuevas definiciones. Hay que enseñar a los niños a "comportarse" y, después, obligarlos a "andar dentro del techo". Y, por supuesto, lo mismo hay que hacer con los adultos. Cuanto más se institucionaliza el comportamiento, más previsible y, por ende, más controlado se vuelve. Si la socialización dentro de las instituciones se logra eficazmente, pueden aplicarse medidas coercitivas con parsimonia y selectivamente. Las más de las veces el comportamiento se entcauzará "espontáneamente" a través de los canales fijados por las instituciones. Cuanto más se dé por establecido el comportamiento en el plano del significado, tanto más se reducirán las alternativas posibles a los "programas" institucionales, y tanto más previsible y controlado será el comportamiento.

En principio, la institucionalización puede producirse en cualquier zona de comportamiento de relevancia colectiva. De hecho los conjuntos de procesos de institucionalización

se producen concurrentemente. No existe razón *a priori* para suponer que estos procesos tiendan a una necesaria "cohesión" funcional, y mucho menos a una sistemática coherencia lógica. Volviendo una vez más a nuestro ejemplo paradigmático y alterando levemente la situación ficticia, supongamos esta vez, no una familia en formación de padres e hijos, sino un inquietante triángulo formado por un hombre A, una mujer bisexual B y una lesbiana C. No es necesario insistir en que las relevancias sexuales de estos tres individuos no coincidirán. La relevancia mutua A-B no será compartida por C. Las habituciones engendradas como resultado de la relevancia A-B no tienen por qué relacionarse con las engendradas por las relevancias mutuas B-C y C-A. Después de todo, no hay razón para que dos procesos de habitución erótica, uno heterosexual y el otro lesbiano, no puedan producirse paralelamente sin integración funcional entre sí, o en una tercera habitación basada en un interés compartido; por ejemplo, el cultivo de flores (o cualquier otra iniciativa que pudiera atañer conjuntamente a un varón heterosexual y una lesbiana, activos). En otras palabras, pueden producirse tres procesos de habitución o institucionalización incipiente, sin que se integren funcionalmente como fenómenos sociales. Igual razonamiento cabe en el caso de que A, B y C se planteen como colectividades más que como individuos, sin tener en cuenta el contenido que podrían tener sus relevancias mutuas. Asimismo la integración funcional o lógica no puede suponerse *a priori* cuando los procesos de habitución o de institucionalización se limitan a los mismos individuos o colectividades, más que a los casos aislados de nuestro ejemplo.

Sin embargo, queda en pie el hecho empírico de que las instituciones tienden verdaderamente a la "cohesión". Si este fenómeno no ha de tomarse por establecido, es preciso explicarlo. ¿Cómo hacer? En primer lugar, podemos argumentar que *algunas* relevancias serán comunes a todos los integrantes de una colectividad. Por otra parte, muchas áreas de comportamiento serán relevantes solo para ciertos tipos. Esto entraña una diferenciación incipiente, al menos para la manera en que a estos tipos se les asigna cierto significado relativamente estable, hecho que puede bastarse en diferencias pre-sociales, como el sexo, por ejemplo, o en diferencias

producidas en el curso de la interacción social, como las que engendra la división del trabajo. Por ejemplo, los ritos de fertilidad pueden incumbir solo a las mujeres, y solamente los cazadores pueden dedicarse a pintar en las cavernas, o solo los ancianos pueden practicar el rito para impedir lluvias y solo los fabricantes de armas pueden dormir con sus primas por parte de madre. En términos de su funcionalidad externa, estas diversas áreas de comportamiento no tienen por qué integrarse en un solo sistema coherente; pueden seguir coexistiendo sobre la base de realizaciones separadas. Pero, si bien las realizaciones pueden separarse, los significados tienden por lo menos a un mínimo de cohesión. Cuando el individuo reflexiona sobre los momentos sucesivos de su experiencia, tiende a encajar sus significados dentro de una estructura biográfica coherente. Esta tendencia va en aumento a medida que el individuo comparte sus significados y su integración biográfica con otros. Es posible que esta tendencia a integrar significados responda a una necesidad psicológica (o sea, que tal vez en la constitución psicofisiológica del hombre exista una "necesidad" implícita de cohesión). Como quiera que sea, nuestra argumentación no decansa en esas suposiciones antropológicas, sino más bien en el análisis de la reciprocidad significativa en procesos de institucionalización.

Se sigue que es preciso tener gran cuidado al formular cualquier afirmación sobre la "lógica" de las instituciones. La lógica no reside en las instituciones y sus funcionalidades externas, sino en la manera como éstas son tratadas cuando se reflexiona sobre ellas. Dicho de otro modo, la conciencia reflexiva superpone la lógica al orden institucional <sup>86</sup>.

El lenguaje proporciona la superposición fundamental de la lógica al mundo social objetivado. Sobre el lenguaje se construye el edificio de la legitimación, utilizándolo como instrumento principal. La "lógica" que así se atribuye al orden institucional es parte del acopio de conocimiento socialmente disponible y que, como tal, se da por establecido. Dado que el individuo bien socializado "sabe" que su mundo

<sup>86</sup> Aquí es atinante el análisis de la "lógica" de las instituciones hecho por Pareto. Friedrich Tenbruck, *op. cit.*, anota una observación similar a la nuestra. Él también insiste en que la "tendencia hacia la consistencia" radica en el carácter significativo de la acción humana.

social es un conjunto coherente, se verá obligado a explicar su buen o su mal funcionamiento en términos de dicho "conocimiento". En consecuencia, le resulta muy fácil al observador de toda sociedad presumir que sus instituciones funcionan y se integran verdaderamente según "se supone" si.

Las instituciones, pues, se integran *de facto*. Pero su integración no es un imperativo funcional para los procesos sociales que las producen, sino que más bien se efectúa por derivación. Los individuos realizan acciones institucionalizadas aisladas dentro del contexto de su biografía. Esta biografía es un todo meditado en el que las acciones discontinuas se piensan, no como hechos aislados sino como partes co-nexas de un universo subjetivamente significativo cuyos significados no son específicos para el individuo, sino que están articulados y se comparten socialmente. Solo por la vía de este rodeo de los universos de significado socialmente compartidos llegamos a la necesidad de una integración institucional.

Lo que antecede tiene inferencias de gran alcance para cualquier análisis de los fenómenos sociales. Si la integración de un orden institucional puede entenderse solo en términos del "conocimiento" que sus miembros tienen de él, séguese de ello que el análisis de dicho "conocimiento" será esencial para el análisis del orden institucional en cuestión. Importa destacar que esto no entraña una preocupación exclusiva (y tampoco principal) acerca de complejos sistemas teóricos que sirvan para legitimar el orden institucional. Las teorías también deben tenerse en cuenta, por supuesto; pero el conocimiento teórico es solo una parte pequeña, y en modo alguno la más importante, de lo que una sociedad toma por conocimiento. En determinados momentos de una historia institucional surgen legitimaciones teóricamente artificiosas. El conocimiento primario con respecto al orden institucional se sitúa en el plano pre-teórico: es la suma total de lo que "todos saben" sobre un mundo social, un conjunto de máximas, moralejas, granitos de sabiduría proverbial, valores y creencias, mitos, etc., cuya integración teórica exige de por

21. Agul, por supuesto, radica la falla fundamental de toda sociología orientada hacia el funcionalismo. Para una excelente crítica de este punto, cf. el debate de la sociedad Bororo en Claude Lévi-Strauss, *Tribus tropiques* (Nueva York, Athenäum, 1964), pp. 183 y sigs.

si una gran fortaleza intelectual, como lo atestigua la extensa nómina de heroicos integradores desde Homero hasta los más recientes constructores de sistemas sociológicos. A nivel pre-teórico, sin embargo, toda institución posee un cuerpo de conocimiento de receta transmitido, o sea, un conocimiento que provee las reglas de comportamiento institucionalmente apropiadas.<sup>22</sup>

Esta clase de conocimiento constituye la dinámica motivadora del comportamiento institucionalizado, define las áreas institucionalizadas del comportamiento y designa todas las situaciones que en ellas caben. Define y construye los "roles" que han de desempeñarse en el contexto de las instituciones mencionadas e, *ipso facto*, controla y prevé todos esos comportamientos. Dado que dicho conocimiento se objetiva socialmente como tal, o sea, como un cuerpo de verdades válidas en general acerca de la realidad, cualquier desviación radical que se aparte del orden institucional aparece como una desviación de la realidad, y puede llamársela depravación moral, enfermedad mental, o ignorancia o seces. Si bien estas distinciones sutiles gravitarán, como es obvio, en el tratamiento del desviado, comparten todas un *status cognoscitivo* inferior dentro del mundo social particular, que de esta manera se convierte en el mundo *tout court*. Lo que en la sociedad se da por establecido como conocimiento, llega a ser simultáneo con lo cognoscible, o en todo caso proporciona la armazón dentro de la cual todo lo que aún no se conoce llegará a conocerse en el futuro. Este es el conocimiento que se aprende en el curso de la socialización y que mediatiza la internalización dentro de la conciencia individual de las estructuras objetivadas del mundo social. En este sentido, el conocimiento se halla en el corazón de la dialéctica fundamental de la sociedad: "programa" los canales en los que la externalización produce un mundo objetivo; objetiva este mundo a través del lenguaje y del aparato cognoscitivo basado en el lenguaje, vale decir, lo ordena en objetos que han de apreñderse como realidad.<sup>23</sup> Se internaliza de nuevo como verdad objetiva válida en el curso de la socialización. El conocimiento rela-

22. La expresión "conocimiento de receta" se ha tomado de Schütz. 23. El término "objetivización" deriva del *Vergegenständlichung* hegeliano.

tivo a la sociedad es pues una *realización* en el doble sentido de la palabra: como *aprehensión de la realidad social objetiva y como producción continua de esta realidad.*

Por ejemplo, en el curso de la división del trabajo se forma un cuerpo de conocimiento referido a la actividad particular de que se trata. En su base lingüística, este conocimiento ya es indispensable para la "programación" institucional de esas actividades económicas. Existirá, por ejemplo, un vocabulario para designar las diversas maneras de cazar, las armas que se emplean, los animales que se pueden cazar, y demás. Habrá también una serie de recetas que aprender si se quiere cazar correctamente. Este conocimiento sirve como fuerza canalizadora y controladora de por sí, ingrediente indispensable de la institucionalización de esta área de conducta. Como la institución de la caza se cristaliza y persiste en el tiempo, ese mismo cuerpo de conocimiento sirve como descripción objetiva (y dicho sea de paso, verificable empíricamente) de aquella. Mediante este conocimiento se objetiva todo un sector del mundo social. Habrá una "ciencia" objetiva de la caza que corresponde a la realidad objetiva de la economía cinegética. No necesitamos detallar que "verificación empírica" y "ciencia" no se entienden aquí en el sentido de cánones científicos modernos, sino más bien en el de conocimientos confirmados por la experiencia y que en lo sucesivo pueden organizarse sistemáticamente como cuerpo de conocimiento.

A su vez este mismo cuerpo de conocimiento se transmite a la generación inmediata, se aprende como verdad objetiva en el curso de la socialización y de ese modo se internaliza como realidad subjetiva. A su vez esta realidad puede formar al individuo. Producirá un tipo específico de persona, llamado el cazador, cuya identidad y biografía como tal tienen significado solamente en un universo constituido por el ya mencionado cuerpo de conocimiento como un todo (digamos, en una sociedad de cazadores), o parcialmente (digamos, en nuestra propia sociedad, en la que los cazadores se reúnen en un subuniverso propio). En otras palabras, no puede existir ninguna parte de la institucionalización de la caza sin el conocimiento particular producido socialmente y objetivado con referencia a esta actividad. Cazar y ser cazador implica existir en un mundo social definido y controlado por dicho cuerpo de conocimiento. *Mu-*

*stis mutandis*, lo mismo es aplicable a cualquier área de comportamiento institucionalizado.

### e) *Sedimentación y tradición.*

La conciencia retiene solamente una pequeña parte de la totalidad de las experiencias humanas, parte que una vez retenida se sedimenta, vale decir, que esas experiencias quedan estereotipadas en el recuerdo como entidades reconocibles y memorables<sup>84</sup>. Si esa sedimentación no se produce, el individuo no podría hallar sentido a su biografía. También se produce una sedimentación intersubjetiva cuando varios individuos comparten una biografía común, cuyas experiencias se incorporan a un depósito común de conocimiento. La sedimentación intersubjetiva puede llamarse *verdaderamente* social solo cuando se ha objetivado en cualquier sistema de signos, o sea, cuando surge la posibilidad de objetivizaciones reiteradas de las experiencias compartidas. Solo entonces hay probabilidad de que esas experiencias se transmitan de una generación a otra, y de una colectividad a otra. En teoría, la actividad común, sin un sistema de signos, podría servir como base para la transmisión; empíricamente, esto es improbable. Un sistema de signos objetivamente accesible otorga un *status* de anonimato incluyente a las experiencias sedimentadas al separarlas de su contexto originario de biografías individuales concretas y volverlas accesibles en general a todos los que comparten, o pueden compartir en lo futuro, el sistema de signos en cuestión. De esta manera las experiencias se vuelven transmitibles con facilidad.

En principio, cualquier sistema de signos podría servir, pero normalmente el decisivo es el lingüístico. El lenguaje objetiva las experiencias compartidas y las hace accesibles a todos los que pertenecen a la misma comunidad lingüística, con lo que se convierte en base e instrumento del acopio colectivo de conocimiento. Además, el lenguaje aporta los medios de objetivizar nuevas experiencias, permitiendo que se incorporen al acopio de conocimiento ya existente, y es el medio más importante para transmitir las sedimentaciones

<sup>84</sup> El término "sedimentación" deriva de Edmund Husserl. Schütz fue el primero que lo usó en un contexto sociológico.

objetivadas y objetivizadas en la tradición de la colectividad de que se trate.

Por ejemplo, solo unos pocos, entre los integrantes de una sociedad de cazadores, han pasado por la experiencia de perder sus armas y tener que luchar con un animal salvaje a mano limpia. Esta experiencia terrible, con todo lo que tiene de aleccionadora en cuanto a valentía, astucia y habilidad, ha quedado firmemente sedimentada en la conciencia de los individuos que la vivieron. Si la experiencia es compartida por varios individuos, quedará sedimentada intersubjetivamente y tal vez se establezca un firme lazo de unión entre ellos. Como quiera que sea, esta experiencia se designa y transmite lingüísticamente: por lo que se vuelve accesible y quizás de gran relevancia para individuos que jamás la vivieron. La designación lingüística (que en una sociedad de cazadores podría imaginarse muy precisa y elaborada, ciertamente, como por ejemplo, "gran matanza de borrada, ciertamente macho, por un solo cazador, con una mano", "gran matanza de un rinoceronte hembra, por un solo cazador, con ambas manos", etc.) abstrae la experiencia de sus incidentes biográficos individuales, para convertirla en una posibilidad objetiva a distancia de todos, o por lo menos de todos los comprendidos dentro de un cierto tipo (digamos, cazadores veteranos); vale decir que tal experiencia se vuelve anónima en parte al menos, aun cuando siga asociada a las hazañas de individuos específicos. Hasta puede resultar a las hazañas de manera definitiva, aun para aquellos que no prevén esa experiencia en su propia biografía futura (por ejemplo, las mujeres, a quienes se les prohíbe la caza, pero a las que les atañe por derivación al estar referida a las condiciones deseables en su futuro marido). De cualquier modo, forma parte del acervo común de conocimiento. La objetivización de la experiencia en el lenguaje (esto es, su transformación en un objeto de conocimiento accesible en general) permite entonces su incorporación a un cuerpo más vasto de tradición por vía de la instrucción moral, la poesía inspiradora, la alegoría religiosa, y otras cosas. Tanto la experiencia en el sentido más estricto como su apéndice de significaciones más amplias pueden entonces enseñarse a cada nueva generación, o aun difundirse dentro de una colectividad totalmente distinta (digamos, una sociedad agrícola, que tal vez le atribuya significados muy diferentes).

El lenguaje se convierte en depositario de una gran suma de sedimentaciones colectivas, que puede adquirirse monóticamente, o sea, como conjuntos cohesivos y sin reconstruir su proceso original de formación.<sup>86</sup> Dado que el origen real de las sedimentaciones ha perdido importancia, la tradición podría inventar un origen muy diferente sin que ello significase una amenaza para lo ya objetivado. En otras palabras, las legitimaciones pueden sucederse unas a otras, otorgando de tanto en tanto nuevos significados a las experiencias sedimentadas de esa colectividad. La historia pasada de la sociedad puede volver a interpretarse sin que eso implique como consecuencia necesaria subvertir el orden institucional. Por ejemplo, en el caso antes citado, la "gran matanza" puede llegar a legitimarse como hazaña de personajes divinos y toda repetición humana de ella como imitación del prototipo mitológico.

Este proceso subyace ante todas las sedimentaciones objetivadas, no solo las acciones institucionalizadas. Puede referirse, por ejemplo, a la transmisión de tipificaciones de otros individuos, que no atañen directamente a las instituciones específicas. Por ejemplo, otros son tipificados como "altos" o "bajos", "gordos" o "flacos", "vívaces" o "aburridos", sin que estas tipificaciones lleven apareada ninguna implicación institucional en particular. El proceso se aplica también, por supuesto, a la transmisión de significados sedimentados que respondan a las especificaciones dadas anteriormente para las instituciones. La transmisión del significado de una institución se basa en el reconocimiento social de aquella como solución "permanente" a un problema "permanente" de una colectividad dada. Por lo tanto, los actores potenciales de acciones institucionalizadas deben enterarse sistemáticamente de estos significados, lo cual requiere una clara forma de proceso "educativo". Los significados institucionales deben grabarse poderosa e indeleblemente en la conciencia del individuo. Puesto que los seres humanos suelen ser indolentes y olvidadizos, deben existir también procedimientos para que dichos significados se machaquen y se recuerden reiteradamente, si fuese necesario, por medios coercitivos y por lo general desagradables.

<sup>86</sup> Esto es lo que indica la expresión "adquisición monotética" de Husserl. También Schutz la usó ampliamente.

Además, dado que los seres humanos suelen ser torpes, los significados institucionales tienden a simplificarse en el proceso de transmisión, de manera que la serie dada de "fórmulas" institucionales puede ser aprendida y memorizada prontamente por las generaciones sucesivas. El carácter de "fórmula" que tengan los significados institucionales asegurará su memorización. Vemos aquí, al nivel de los significados sedimentarios, los mismos procesos de rutinización y trivialización que ya observamos al estudiar la institución heroica. Asimismo la forma estilizada en que los hechos heroicos entran en una tradición constituye un ejemplo provechoso.

Los significados objetivados de la actividad institucional se conciben como un "conocimiento" y se transmiten como tales; una parte de este "conocimiento" se considera relevante a todos, y otra, solo a ciertos tipos. Toda transmisión requiere cierta clase de aparato social, vale decir que algunos tipos se sindican como transmisores, y otros como receptores del "conocimiento" tradicional, cuyo carácter específico variará, por supuesto, de una sociedad a otra. También existirán procedimientos tipificados para que la tradición pase de los que saben a los que no saben. Por ejemplo, los tíos por línea materna pueden transmitir a sus sobrinos de cierta edad mediante procedimientos técnicos, mágicos y morales de la caza mediante procedimientos especiales de iniciación. La tipología de los que saben y de los que no saben, así como el "conocimiento" que se supone ha de pasar de unos a otros, es cuestión de definición social; tanto el "saber" como el "no saber" se refieren a lo que es definido socialmente como realidad, y no a ciertos criterios extrasociales de validez cognoscitiva. Dicho más rudimentariamente, los tíos por línea materna no transmiten este cúmulo particular de conocimiento porque lo sepan, sino que lo saben (o sea, se definen como conocedores) por el hecho de ser tíos por línea materna. Si un tío así designado institucionalmente, por razones particulares resulta incapaz de transmitir el conocimiento en cuestión, ya no es tío por línea materna en todo el sentido de la palabra y en realidad puede retirarse el reconocimiento institucional de su *status*.

Según el alcance social que tenga la relevancia de cierto tipo de "conocimiento" y su complejidad e importancia en una colectividad particular, el "conocimiento" tal vez tendrá

que reafirmarse por medio de objetos simbólicos (tales como fetiches y emblemas guerreros) y/o acciones simbólicas (como el ritual religioso o militar). En otras palabras, se puede recurrir a objetos y acciones físicas a modo de ayudas mnemotécnicas. Toda transmisión de significados institucionales entraña, evidentemente, procedimientos de control y legitimación, anexos a las instituciones mismas y administrados por el personal transmisor. Debemos nuevamente destacar aquí que no se puede suponer que exista ninguna coherencia *a priori*, y mucho menos ninguna funcionalidad entre instrucciones diferentes y las formas de transmitir el conocimiento que les son propias. El problema de la coherencia lógica surge primero en el plano de la legitimación (donde puede haber conflicto o competencia entre legitimaciones diferentes y su personal administrativo), y después en el plano de la socialización (donde puede haber dificultades prácticas en la internalización de significados institucionales sucesivos o en competencia). Volviendo al ejemplo anterior, no hay razón *a priori* para que los significados institucionales que se originaron en una sociedad de cazadores no se difundan en una sociedad de agricultores. Más aún, al que observa desde afuera puede parecerle que dichos significados tienen una "funcionalidad" dudosa en la primera sociedad, en el momento de su difusión, y que no tienen absolutamente ninguna "funcionalidad" en la segunda. Las dificultades que puedan surgir aquí se relacionan con las actividades teóricas de los legitimadores, y las actividades prácticas de los "educadores" en la nueva sociedad. Los teorizadores tienen que convencerse de que una deidad cazadora es una habitante recomendable en un panteón agrícola, y los pedagogos enfrentan el problema de explicar las actividades mitológicas de aquella a niños que jamás han visto una cacería. Los teorizadores de la legitimidad tienden a sustentar aspiraciones lógicas y los niños, a mostrarse recalcitrantes. Sin embargo, esto no es un problema de lógica abstracta o de funcionalidad técnica, sino más bien de ingenio por una parte, y de credulidad por la otra, lo que constituye un planteo bastante diferente.

d) "Roles".

Como ya hemos visto, los orígenes de cualquier orden institucional se encuentran en las tipificaciones de los que

haceres propios y de los otros, lo que implica que los objetivos específicos y las fases entremezcladas de realización se compartan con otros, y, además, que no solo las acciones específicas, sino también las formas de acción se tipifican. Esto significa que habrá que reconocer no solo al actor en particular que realiza una acción del tipo X, sino también a dicha acción como ejecutable por *cualquiera* al que pueda imputársele admisiblemente la estructura de relevancias en cuestión. Por ejemplo, puedo reconocer a mi cuñado ocupado en zurrar a mi vástago insolente y comprender que esta acción particular es solo un ejemplo de una forma de acción apropiada para otros tíos y sobrinos, que en realidad es una pauta generalmente presente dentro de una sociedad matrilocal. Solo si prevalece esta última tipificación el episodio seguirá un curso socialmente aceptado y el padre se alejará de la escena con toda discreción para no interferir en el ejercicio legítimo de la autoridad del tío.

La tipificación de las formas de acción requiere que éstas posean un sentido objetivo, lo que, a su vez, requiere una objetivización lingüística. Vale decir, que habrá un vocabulario referente a esas formas de acción (tal como "zurrar sobrinos", que corresponderá a una estructura lingüística mucho más vasta relativa al parentesco y sus diversos derechos y obligaciones). En principio, pues, una acción y su sentido pueden aprenderse aparte de su realización individual y de los procesos subjetivos variables asociados a ellos. Tanto el yo como el otro pueden aprenderse como realizadores de acciones objetivas y conocidas en general, las cuales son recurrentes y repetibles por *cualquier* actor del tipo apropiado.

Esto tiene repercusiones muy importantes para la auto-experiencia. En el curso de la acción se produce una identificación del yo con el sentido objetivo de aquélla; la acción que se desarrolla determina, para ese momento, la auto-aprehensión del actor, en el sentido objetivo que se atribuye socialmente a la acción. Aunque se sigue teniendo conciencia marginal del cuerpo y otros aspectos del yo que no intervienen directamente en la acción, el actor, por ese momento, se aprehende a sí mismo esencialmente, identificado con la acción socialmente objetivada ("Ahora estoy zurrando a mi sobrino", episodio que se da por establecido en la rutina de la vida cotidiana). Después de ocurrida la acción, se

produce otra consecuencia importante cuando el actor reflexiona sobre su acción. Ahora una *parte* del yo se objetiviza como ejecutante de esta acción, mientras todo el yo se desidentifica relativamente de la acción realizada, o sea, se hace posible concebir al yo como si solo hubiese estado parcialmente comprometido en la acción (después de todo, el hombre de nuestro ejemplo hace otras cosas además de zurrar a su sobrino). No resulta difícil advertir que, a medida que estas objetivizaciones se acumulan ("zurrador de sobrinos", "sosten de sus hermanas", "guerrero iniciador", "perito en danzas para impetrar lluvia" y demás), todo un sector de la auto-conciencia se va estructurando según estas objetivizaciones. En otras palabras, un segmento del yo se objetiviza según las tipificaciones socialmente disponibles. Dicho segmento es el verdadero "yo social", que se experimenta subjetivamente como distinto de la totalidad del yo y aun enfrentándose a ella.<sup>86</sup> Tan importante fenómeno, que permite un "diálogo" interior entre los diferentes segmentos del yo, se añadirá más adelante cuando consideremos el proceso por el cual el mundo construido socialmente se internaliza en la conciencia individual. Por el momento, lo que importa es la relación del fenómeno con las tipificaciones de comportamiento objetivamente accesibles.

En resumen, el actor se identifica con las tipificaciones de comportamiento objetivas socialmente *in actu*, pero vuelve a ponerse a distancia de ellas cuando reflexiona posteriormente sobre su comportamiento. Esta distancia entre el actor y su acción puede retenerse en la conciencia y proyectarse a repeticiones futuras de las acciones. De esta manera, tanto el yo actuante, como los otros actuantes se aprehenden, no como individuos únicos, sino como *tipos*. Por definición, estos tipos son intercambiables.

Podemos comenzar con propiedad a hablar de "roles" cuando esta clase de tipificación aparece en el contexto de un cúmulo de conocimiento objetivizado, común a una colectividad de actores. Los "roles" son tipos de actores en dicho contexto.<sup>87</sup> Se advierte con facilidad que la cons-

<sup>86</sup> Sobre el "yo social" que enfrenta a la totalidad del yo, cf. el concepto de Mead sobre el "mi", con el concepto del *homo duplex* de Durkheim.

<sup>87</sup> Aunque en nuestra argumentación usamos términos ajenos a Mead, nuestra concepción del "yo" se aproxima mucho a la suya.

trucción de tipos de "roles" es un correlato necesario de la institucionalización del comportamiento. Las instituciones se encarnan en la experiencia individual por medio de los "roles", los que, objetivizados lingüísticamente, constituyen un ingrediente esencial del mundo objetivamente accesible para cualquier ser social. Al desempeñar "roles" los individuos participan en un mundo social; al internalizar dichos "roles", ese mismo mundo cobra realidad para ellos subjetivamente.

En el capítulo común de conocimiento existen normas para el desempeño de "roles", normas que son accesibles a todos los miembros de una sociedad, o por lo menos a aquellos que potencialmente desempeñan los "roles" en cuestión. Esta accesibilidad general forma parte del mismo acopio de conocimiento; no solo se conocen en general las normas del "rol" X, sino que se sabe que esas normas se conocen. Consecuentemente, todo actor supuesto del "rol" X puede considerarse responsable de mantener dichas normas, que pueden enseñarse o por su parte de la tradición institucional y usarse para verificar las credenciales de todo aquel que las cumpla y, por la misma razón, servir de controles.

El origen de los "roles" reside en el mismo proceso fundamental de habituación y objetivación que el origen de las instituciones. Los "roles" aparecen tan pronto como se inicia el proceso de habituación de un acopio común de conocimiento que controla a tipificaciones recíprocas de comportamiento, proceso que, como ya hemos visto, es endémico a la interacción social y previo a la institucionalización propiamente dicha. Preguntar qué áreas del comportamiento resultan afectadas por la institucionalización, y la contestación puede ser la misma. Todo comportamiento institucionalizado involucra "roles", y éstos comportan así el carácter controlador de la institucionalización. Tan pronto como los actores se tipifican como desempeñando "roles", su comportamiento vuelve *ipso facto* susceptible de coerción. En el caso de normas para "roles" socialmente definidos, el acatarlas y el no acatarlas deja de ser optativo

Y se propone ser una ampliación de la teoría de los "roles" de Mead dentro de un marco de referencia más vasto, que incluya una teoría de las instituciones.

sanque, por supuesto, la severidad de las sanciones pueda variar de un caso a otro.

Los "roles" *representan* el orden institucional<sup>88</sup>. Esta representación se efectúa en dos niveles. En primer lugar, el desempeño del "rol" representa el "rol" mismo. Por ejemplo, dedicarse a juzgar es representar el "rol" de juez; el individuo que juzga no está actuando "por sí solo", sino que juzga. En segundo lugar, el "rol" representa todo un modo institucional de comportamiento; el "rol" de juez tiene relación con otros "roles", cuya totalidad abarca la institución de la ley: el juez actúa como su representante. La institución puede manifestarse, en la experiencia real, únicamente a través de dicha representación en "roles" desempeñados. La institución, con su conjunto de acciones "programadas", se asemeja al libreto no escrito de una obra teatral. La realización de la obra depende de que actores de carne y hueso desempeñen reiteradamente los "roles" prescritos. Los actores encarnan los "roles" y actualizan la obra representándola en un escenario determinado. Ni la obra, ni la institución existen empíricamente fuera de esta realización recurrente. Decir, pues, que los "roles" representan instituciones es decir que posibilitan que ellas existan, una y otra vez, como presencia real en la experiencia de individuos concretos.

Las instituciones también se representan de otras maneras. Sus objetivaciones lingüísticas, desde sus simples designaciones verbales hasta su incorporación a simbolizaciones sumamente complejas de la realidad, también las representan (o sea, las hacen presentes) en la experiencia; y pueden estar representadas simbólicamente por objetos físicos, sean naturales o artificiales. Todas estas representaciones, sin embargo, resultan "muertas" (vale decir, carentes de realidad subjetiva) a no ser que "vuelvan a la vida" continuamente en el comportamiento humano real. La representación de una institución en "roles" y por medio de ellos es, pues, la representación por excelencia, de la que dependen todas las otras. Por ejemplo, la institución del derecho está representada, naturalmente, por el vocabulario legal, los códigos de leyes, las teorías de jurisprudencia y, en último término,

<sup>88</sup> El término "representación" está aquí íntimamente relacionado con el uso que le da Durkheim, pero tiene alcance más completo.

17

por las legitimaciones definitivas de la institución y sus normas en sistemas de pensamiento éticos, religiosos o mítológicos. Los fenómenos de factura humana, como los que constituyen el imponente aparato que suele acompañar la administración de la ley, y los fenómenos naturales como el estallido del trueno, que puede tomarse por veredicto divino en una orfala, y eventualmente aun convertirse en símbolo de juicio final, también representan a la institución. Sin embargo, todas estas representaciones extraen su significación permanente y hasta su inteligibilidad de su continua utilización en el comportamiento humano, que aquí, por supuesto, es comportamiento tipificado en los "roles" institucionales del derecho.

Cuando los individuos se ponen a reflexionar sobre estas cuestiones, encaran el problema de reunir las diversas representaciones en un todo coherente que tenga sentido<sup>39</sup>. Cualquier realización de un "rol" concreto se refiere al sentido objetivo de la institución y, por ende, a las otras realizaciones de "roles" que la complementan, y al sentido de la institución en su conjunto. El problema de integrar las diversas representaciones implícitas en ello se resuelve primariamente en el plano de la legitimación, pero puede tratarse según determinados "roles". Aunque todos los "roles" representan el orden institucional en el sentido antes mencionado, algunos lo representan simbólicamente en su totalidad más que otros. Dichos "roles" tienen gran importancia estratégica en una sociedad, ya que representan no solo tal o cual institución, sino la integración de todas en un mundo significativo. Estos "roles", por supuesto, contribuyen *ipso facto* a mantener dicha integración en la conciencia y en el comportamiento de los integrantes de la sociedad, vale decir, que tienen una relación especial con el aparato legitimador de ésta. Algunos "roles" no tienen *ni* función que esta representación simbólica del orden institucional como totalidad integrada; otros asumen esta función de vez en cuando, además de las funciones menos elevadas que desempeñan rutinariamente. El juez, por ejemplo, puede en ocasiones, si se presenta una causa

<sup>39</sup> Este proceso de "reunir" es una de las preocupaciones centrales de la sociología de Durkheim: la integración social a través del fomento de la solidaridad.

de particular importancia, representar la integración total de la sociedad en esta forma. El monarca hace lo propio en todo momento y por cierto que en una monarquía constitucional puede no tener más función que la de "símbolo viviente" para todos los niveles de la sociedad, aun para el hombre de la calle. En el curso de la historia, los "roles" que representan simbólicamente el orden institucional total se han localizado las más de las veces en las instituciones políticas y religiosas<sup>40</sup>.

De mayor importancia para nuestras consideraciones inmediatas es el carácter de los "roles" como mediadores entre sectores específicos del cúmulo común de conocimiento. El individuo, en virtud de los "roles" que desempeña, tiene que penetrar en zonas específicas de conocimiento socialmente objetivado, no solo en el sentido cognoscitivo más restringido, sino también en el del "conocimiento" de normas, valores y aun emociones. Ser juez implica, a todas luces, un conocimiento del derecho y probablemente también de una gama mucho más amplia de los asuntos humanos que tienen relevancia legal. Implica, asimismo, un "conocimiento" de los valores y actitudes que se consideran propios de un juez, y aun abarca lo que proverbialmente se considera propio de la esposa de un juez. El juez también debe poseer un "conocimiento" apropiado en el terreno de las emociones. Por ejemplo, tendrá que saber cuándo debe dominar sus sentimientos de compasión, para mencionar solo un importante pre-requisito psicológico que corresponde a este "rol". Así pues, cada "rol" brinda acceso a un sector específico del acopio total de conocimiento que posee la sociedad. No basta con aprender un "rol" para adquirir las rutinas de necesidad inmediata que requiere su desempeño "externo"; también hay que penetrar en las diversas capas cognoscitivas y aun afectivas del cuerpo de conocimiento que atañe a ese "rol" directa o indirectamente.

Lo dicho implica una distribución social del conocimiento<sup>41</sup>. El acopio de conocimiento de una sociedad se estructura según lo que sea relevante en general y lo que solo lo sea para "roles" específicos. Esto resulta valioso

<sup>40</sup> Las representaciones simbólicas de la integración son lo que Durkheim denominó "religión".

<sup>41</sup> El concepto de la distribución social del conocimiento deriva de Schütz.

aun en situaciones sociales muy sencillas, como nuestro ejemplo anterior de la situación social producida por la interacción continua entre un hombre, una mujer bisexual y una lesbiana. En este caso, existe cierto conocimiento que atañe a los tres individuos (por ejemplo, el de los procedimientos requeridos para mantener al grupo en buena situación económica); en cambio, hay otro que solo atañe a dos de los integrantes (el *savoir faire* de la seducción lesbiana, o, en el otro caso, de la seducción heterosexual). En otras palabras, la distribución social del conocimiento entraña una dicotomización según se trate de lo que es relevante en general y de lo que lo es respecto de los "roles" específicos.

Dada la acumulación histórica de conocimientos en una sociedad, podemos suponer que, a causa de la división del trabajo, el conocimiento de "roles" específicos aumentará en una proporción más rápida que el conocimiento de lo que es relevante y accesible en general. La multiplicación de tareas específicas que resulta de la división del trabajo requiere soluciones estandarizadas que puedan aprenderse y transmitirse fácilmente. Estas a su vez exigen un conocimiento especializado de ciertas situaciones y de las relaciones entre medios y fines, según las cuales se definen socialmente las situaciones. En otras palabras, surgirán especialistas, cada uno de los cuales tendrá que saber lo que se considere necesario para el cumplimiento de su tarea particular.

Para acumular conocimiento de "roles" específicos una sociedad debe organizarse de manera que ciertos individuos puedan concentrarse en sus especialidades. Si en una sociedad de cazadores ciertos individuos han de llegar a ser especialistas en forjar espadas, habrá que adoptar medidas para dispensarles de las actividades propias de los cazadores que corresponden a todos los otros adultos varones. El conocimiento especializado de índole más indefinible, como es el de los misteriosos y otros intelectuales, requiere una organización social similar. En todos estos casos los especialistas se convierten en administradores de los sectores del cúmulo de conocimiento que les han sido adjudicados socialmente.

Al mismo tiempo, una parte importante del conocimiento relevante en general la constituye la tipología de los especialistas. Los especialistas se definen como individuos que

conocen sus propias especialidades, pero todo el mundo debe saber quiénes son los especialistas, para cuando se requieran sus servicios especiales. No se pretende que el hombre de la calle conozca las complejidades de la magia para conseguir la fecundidad o para expulsar a los malos espíritus. En cambio, debe saber a qué magos recurrir si llegan a necesitarse algunos de estos servicios. Una tipología de expertos (lo que los trabajadores sociales contemporáneos llaman guía de referencia general) forma parte, pues, del cúmulo de conocimiento relevante y accesible en general, lo que no sucede con el conocimiento que constituye la idoneidad. No necesitamos ocuparnos por el momento de las dificultades prácticas que puedan surgir en ciertas sociedades (por ejemplo, cuando existen camarillas rivales de expertos, o cuando la especialización se ha hecho tan complicada que confunde al profano).

Por consiguiente, es posible analizar la relación entre los "roles" y el conocimiento desde dos puntos de vista parrinóicos. Contemplados desde la perspectiva del orden institucional, los "roles" aparecen como representaciones y mediaciones institucionales de los conglomerados de conocimientos institucionalmente objetivados. Contemplados desde la perspectiva de los diversos "roles", cada uno de ellos comporta un apéndice de conocimiento socialmente definido. Por supuesto que ambas perspectivas apuntan al mismo fenómeno global: la dialéctica esencial de la sociedad. La primera puede resumirse en la proposición de que la sociedad existe solo en cuanto los individuos tienen conciencia de ella, y la segunda en la proposición de que la conciencia individual se determina socialmente. Rosteringiendo lo dicho a la cuestión de los "roles", podemos afirmar que, por una parte, el orden institucional es real solo en cuanto se realice en "roles" desempeñados, y que, por la otra, los "roles" representan un orden institucional que define su carácter (con inclusión de sus apéndices de conocimiento) y del cual se deriva su sentido objetivo.

El análisis de "roles" tiene particular importancia para la sociología del conocimiento porque revela las mediaciones entre los universos macrocópicos de significado, que están objetivados en una sociedad, y las maneras como estos universos cobran realidad subjetiva para los individuos. Así pues, es posible, por ejemplo, analizar las raíces sociales

microscópicas de una concepción religiosa del mundo en ciertas colectividades (digamos clases, o grupos étnicos, o camarillas intelectuales), y también la manera en que esta visión del mundo se manifiesta en la conciencia de un individuo. La única forma de unir ambos análisis consiste en indagar cómo el individuo, en su actividad social total, se relaciona con la colectividad aludida. Dicha indagación consistirá, necesariamente, en un análisis de los "roles"<sup>43</sup>.

e) *Alcance y modos de la institucionalización.*

Hasta aquí hemos estudiado la institucionalización en términos de los rasgos esenciales que pueden tomarse como constantes sociológicas. En esta obra no podemos, evidentemente, ni siquiera ofrecer una visión a vuelo de pájaro de las incontables variaciones de esas constantes en las manifestaciones y combinaciones históricas, tarea que solo podría realizarse si se escribiera una historia universal desde el punto de vista de la teoría sociológica. Sin embargo, existe una cantidad de variaciones históricas en el carácter de las instituciones que tienen tanta importancia para los análisis sociológicos concretos, que al menos habría que examinarlas brevemente en este lugar. Por supuesto, seguiremos enfocando nuestra atención sobre la relación entre las instituciones y el conocimiento.

Al investigar cualquier orden institucional concreto, es posible preguntar: ¿Qué alcance tiene la institucionalización dentro del total de acciones sociales en una colectividad dada? En otras palabras: ¿Cuál es la dimensión del sector de actividad institucionalizada comparado con el que queda sin institucionalizar?<sup>44</sup> Es obvio que en esta cuestión existe variabilidad histórica, ya que las diferentes sociedades conciben un margen mayor o menor para acciones no institucionalizadas. Una consideración general de importancia es la que consiste en establecer qué factores determinan un

<sup>43</sup> El término "mediación" lo ha empleado Sartre, pero sin el significado concreto que la teoría de los "roles" es capaz de asignarle. Este término viene bien para indicar el nexo general entre la teoría de los "roles" y la sociología del conocimiento.

<sup>44</sup> Podría decirse que esta pregunta concierne a la "densidad" del orden institucional. Como quiera que sea, hemos tratado de no introducir términos nuevos y decidimos no usarlo, aunque es sugerente.

alcance más vasto o más restringido de la institucionalización. En un sentido sumamente formal, el alcance de la institucionalización depende de la generalidad de las estructuras de relevancia. Si muchas o la mayoría de las estructuras de relevancia son generalmente compartidas en una sociedad, el alcance de la institucionalización será amplio; si son pocas las compartidas, ese alcance será restringido. En este último caso, existirá además la posibilidad de que el orden institucional esté sumamente fragmentado, ya que ciertas estructuras de atinencia son compartidas por grupos dentro de la sociedad, pero no por ésta en su conjunto.

Puede resultar heurísticamente provechoso pensar aquí en términos de extremos típicos ideales. Es posible concebir una sociedad en la que la institucionalización sea total. En dicha sociedad, todos los problemas serán comunes, todas las soluciones para ellos serán objetivadas socialmente y todas las acciones sociales estarán institucionalizadas. El orden institucional abarcará la totalidad de la vida social, que se asemejará a la realización continua de una liturgia compleja y sumamente estilizada. No existirá ninguna o casi ninguna distribución del conocimiento en "roles" específicos, puesto que todos éstos serán desempeñados dentro de situaciones de igual relevancia para todos los actores. Este modelo heurístico de una sociedad totalmente institucionalizada (digamos de paso, que sería tema adecuado de pesadillas) puede modificarse levemente concibiendo que todas las acciones sociales están institucionalizadas, pero no solo en torno de problemas comunes. Si bien el estilo de vida que una sociedad semejante impondría a sus integrantes sería de igual rigidez para todos, existiría un grado más alto de distribución del conocimiento en "roles" específicos. Se desarrollaría una cantidad de liturgias al mismo tiempo, por así decir. No hace falta recordar que ni el modelo de totalidad institucional, ni su modificación pueden encontrarse en la historia. Sin embargo, las sociedades reales pueden considerarse según sea su grado de aproximación a este tipo extremo. Es, pues, posible afirmar que las sociedades primitivas se aproximan a este tipo en mayor grado que las civilizadas<sup>45</sup>; y hasta se puede decir que en el des-

<sup>45</sup> Esto es lo que Durkheim llamó "solidaridad orgánica". Lucien Lévy-Bruhl agrega contenido psicológico a este concepto de

arrollo de las civilizaciones arcaicas hay un movimiento progresivo de alejamiento de dicho tipo.<sup>45</sup>

El extremo opuesto sería una sociedad en la que solo hubiera un problema común y la institucionalización ocurriera solo con respecto a las acciones referentes a ese problema. En ese tipo de sociedad casi no existiría un cúmulo común de conocimiento, el cual sería, en su mayoría, de "roles" específicos. En términos de sociedades macroscópicas, no existen en la historia ni siquiera aproximaciones a este tipo; pero ciertas aproximaciones pueden hallarse en formaciones sociales más pequeñas; por ejemplo, en colonias ibéricas donde las empresas *comunes* se limitan a medidas económicas, o en expediciones militares de una cantidad de unidades rivales o étnicas cuyo único problema común es guerrear.

Estas ficciones heurísticas, aparte de ser fantasías sociológicas estimulantes, voladamente sirven en cuanto contribuyen a esclarecer las condiciones que favorecen las aproximaciones a aquellas. La condición más general es el grado de la división del trabajo con la diferenciación concomitante de las instituciones.<sup>46</sup> Cualquier sociedad en la que exista una creciente división del trabajo, se va alejando del primer tipo extremo descrito anteriormente. Otra condición general, que tiene íntima relación con la anterior, es la que consiste en disponer de un superávit económico, que permita a ciertos individuos o grupos dedicarse a actividades especializadas que no tengan vinculación directa con la subsistencia.<sup>47</sup> Estas actividades especializadas, como hemos visto, llevan a la especialización y segmentación del acervo común de conocimiento, lo cual posibilita el conocimiento separado subjetivamente de cualquier relevancia social, o Durkheim cuando habla de "participación mística" en las sociedades primitivas.

<sup>45</sup> Aquí pueden compararse los conceptos de "compactidad" y "diferenciación" de Eric Voegelin. Véase su *Order and History* (Baton Rouge, La., Louisiana State University Press, 1956), vol. I. Talcott Parsons ha hablado de diferenciación institucional en varias partes de su obra.

<sup>46</sup> La relación entre la división del trabajo y la diferenciación institucional ha sido analizada por Marx, Durkheim, Weber, Ferdinand Tönnies y Talcott Parsons.

<sup>47</sup> Puede decirse que, a pesar de interpretaciones diferentes en los detalles, existe gran acuerdo sobre este punto a través de la historia de la teoría sociológica.

sea, la "teoría pura".<sup>48</sup> Esto significa que ciertos individuos son relevantes (para volver a nuestro ejemplo previo) de sus tareas de caza, no solo para forjar armas sino también para fabricar mitos. Así se tiene la "vida teórica" con su abundante proliferación de cuerpos especializados de conocimiento, administrados por especialistas cuyo prestigio social tal vez dependa en realidad de su ineptitud para hacer cualquier cosa que no sea teorizar, lo que provoca una cantidad de problemas analíticos que mencionaremos más adelante.

Sin embargo, la institucionalización no es un proceso irreversible, a pesar del hecho de que las instituciones, una vez formadas, tienden a persistir.<sup>49</sup> Por una variedad de razones históricas, el alcance de las acciones institucionalizadas puede disminuir; en ciertas áreas de la vida social puede producirse la desinstitucionalización.<sup>50</sup> Por ejemplo, la esfera privada que ha surgido en la sociedad industrial moderna está considerablemente desinstitucionalizada, si se la compara con la esfera pública et.

En lo que respecta a cuál es el orden institucional que variará históricamente, se puede agregar otra pregunta: ¿Cuál es la relación de las diversas instituciones entre sí en los planos de la realización y el significado?<sup>52</sup> En el

<sup>48</sup> La relación entre la "teoría pura" y el superávit económico fue señalada primeramente por Marx.

<sup>49</sup> La tendencia de las instituciones a persistir fue analizada por Georg Simmel en relación con su concepto de "fidelidad". Cf. su *Sociologie* (Berlín, Duncker und Humblot, 1958), pp. 438 y sigs.; *The Sociology of Georg Simmel* (Illinois, The Free Press of Glencoe, 1950).

<sup>50</sup> Este concepto de desinstitucionalización deriva de Gellien.

<sup>51</sup> El análisis de la desinstitucionalización en la esfera privada es problema central de la psicología social de la sociedad moderna de Gellien. Cf. su *Die Seele im technischen Zeitalter* (Hamburgo, Rowohlt, 1957).

<sup>52</sup> Si estuvieramos dispuestos a tolerar otros neologismos, llamaríamos a esta la cuestión sobre el grado de "fusión" o "segmentación" del orden institucional. Así encerrada, esta cuestión sería idéntica a la pre-ocupación estructural-funcional por la "integración funcional" de las sociedades. Sin embargo, este último término presupone que la "integración" de una sociedad puede ser determinada por un observador externo que investigue el funcionamiento exterior de las instituciones de la sociedad. Sentendríamos, en cambio, que tanto las "funciones" como las "disfunciones" pueden analizarse únicamente por vía del nivel de significado. Con-

primer tipo extremo ya analizado, hay una unidad de realidades y significados institucionales en cada biografía subjetiva. Todo el cúmulo social de conocimiento se actualiza en cada biografía individual. Cada uno lo hace todo y lo sabe todo. El problema de la integración de significados (vale decir, de la relación significativa entre las instituciones diversas) es exclusivamente subjetivo. El sentido objetivo del mundo institucional se presenta en cada individuo como algo que se da y se conoce en general, y que está socialmente establecido en cuanto tal. Si hay algún problema, se debe a las dificultades subjetivas que pueda tener el individuo al internalizar los significados socialmente aceptados.

A medida que se van produciendo mayores desviaciones de este modelo heurístico (en todas las sociedades reales, por supuesto, aunque no en el mismo grado), se producirán modificaciones importantes en ese carácter dado de los significados institucionales. Ya hemos mencionado los dos primeros: una segmentación del orden institucional, en la que únicamente ciertos tipos de individuos realizan ciertas acciones, y, a continuación, una distribución social del conocimiento, en la que el conocimiento de "roles" específicos llega a quedar reservado para ciertos tipos. Con estas manifestaciones surge, no obstante, una nueva configuración en el plano del significado. Existirá ahora un problema *objetivo* con respecto a una integración amplia de significados dentro de la sociedad total. Este es un problema que difiere por completo del meramente subjetivo que consiste en armonizar el sentido que para mí tiene mi propia biografía con el que le atribuye la sociedad. Esa diferencia es tan grande como la que hay entre fabricar propaganda para convencer a otros y hacer reseñas para convertirse a uno mismo.

En nuestro ejemplo del triángulo hombre-mujer-lesbiana, demostramos hasta cierto punto que no se puede suponer *a priori* la "cohesión" de procesos diferentes de institucionalmente, la "integración funcional" si es que tenemos que usar ese término, significa la integración del orden institucional por vía de diversos procesos legitimadores. En otras palabras, la integración no descansa en las instituciones sino en su legitimación. Esto implica, en oposición a lo estructural-funcionalista, que un orden institucional no puede entenderse adecuadamente como "sistema".

cionalización. La estructura de relevancia compartida por el hombre y la mujer (A-B) no tendrá que integrarse con la que comparten la mujer y la lesbiana (B-C), ni con la compartida por la lesbiana y el hombre (C-A). Ciertos procesos institucionales aislados pueden seguir coexistiendo sin integración general. Sostuvimos entonces que la cohesión de las instituciones, si bien no puede postularse *a priori*, existe *efectivamente* en la realidad, y este hecho empírico solo se explica si lo referimos a la conciencia reflexiva de individuos que imponen cierta lógica a su experiencia de las diversas instituciones. Ahora podemos llevar esta argumentación un paso más adelante, suponiendo que uno de los tres individuos que componen nuestro triángulo (digamos que A, el hombre) llega a sentirse insatisfecho con la asimetría de la situación, lo que no implica que las relevancias mutuas de las que participa (A-B y C-A) hayan cambiado para él. Más bien es la relevancia mutua que él no ha compartido previamente (B-C) lo que ahora lo molesta. Tal vez eso se deba a que interfiere en sus propios intereses (C pierde mucho tiempo en amores con B y descuida el cultivo de las flores que comparte con él), o tal vez a que abriga ambiciones teóricas. Sea como fuere, A quiere reunir las tres relevancias mutuas aisladas y sus problemas concomitantes de habituación en un todo cohesivo y significativo: A-B-C. ¿Cómo puede hacerlo?

Atribuyámosle cierta inventiva religiosa. Un día les presenta a las dos mujeres una nueva mitología. El mundo fue creado en dos etapas: las tierras por el dios creador en cónpula con su hermana, y las aguas por un acto de masturbación mutua de ésta y la otra diosa gemela suya. Y cuando el mundo estuvo creado de esa manera, el dios creador se unió a la diosa gemela en la gran danza de las flores y de esa forma surgieron la flora y la fauna sobre la superficie de la tierra seca. Así pues, el triángulo existente, constituido por la heterosexualidad, el lesbianismo y el cultivo de las flores no es otra cosa que una imitación humana de las acciones arquetípicas de los dioses. No está mal, ¿verdad? El lector algo familiarizado con la mitología comparada no tendrá ninguna dificultad para descubrir paralelismos históricos de esta viñeta cosmogónica. Al hombre del ejemplo tal vez le cueste más hacer que las dos mujeres acepten su teoría, y se le presenta el problema de la propaganda. No

obstante, si suponemos que B y C también han tenido sus dificultades prácticas para hacer prosperar sus diversos proyectos, o (menos probablemente) que se sientan inspiradas por la visión del cosmos de A, existen perspectivas favorables de que éste consiga imponer su esquema. Una vez que lo ha conseguido y que los tres individuos "saben" que sus diversas acciones contribuyen todas a la sociedad perfecta (o sea, A-B-C), este "conocimiento" influirá sobre la situación. Por ejemplo, C tal vez se sienta ahora más dispuesta a reparar el tiempo equitativamente entre sus dos ocupaciones principales.

Si esta ampliación de nuestro ejemplo parece forzada, podemos volverla más verosímil imaginando un proceso de secularización en la conciencia de A. La mitología ya no resulta aceptable y la situación tendrá que explicarse mediante la ciencia social, lo que por supuesto es muy fácil. Resulta evidente (para nuestro pensador religioso convertido en científico social) que los dos tipos de actividad sexual que se desarrollan en la anterior situación expresan necesidades psicológicas íntimas de los participantes. "Sabe" que frustrarlas desembocará en tensiones "disfuncionales". Por otra parte, es un hecho que nuestro trío intercambia sus flores por cocos en el otro extremo de la isla. Esto zanja el problema. Las pautas de conducta A-B y B-C son funcionales en cuanto al "sistema de personalidad", mientras que C-A es funcional en cuanto al sector económico del "sistema social". A-B-C no es nada más que el resultado racional de la integración funcional realizada en un plano intermedio entre ambos sistemas. Asimismo, si A consigue convencer de su teoría a sus dos compañeras, el "conocimiento" de los imperativos funcionales implícitos en la situación tendrá ciertas consecuencias controladoras para el comportamiento de los tres.

*Mutatis mutandis*, la misma argumentación resultará válida si la trasponemos del idio "cara a cara" de nuestro ejemplo al nivel macro social. La segmentación del orden institucional y la distribución concomitante de conocimiento planteará el problema de proporcionar significados integrados que abarquen la sociedad y provean un contexto total de sentido objetivo para la experiencia social fragmentada y el conocimiento del individuo. Además, estará no solo el problema de la integración significativa total, sino

también el de legitimar las actividades institucionales de un tipo de actor *vis-à-vis* con otros tipos. Podemos suponer que existe un universo de significado que otorga sentido objetivo a las actividades de guerreros, agricultores, comerciantes y sacerdotes, lo que no significa que no existan conflictos de intereses entre estos tipos de actores. Aun dentro del universo común de significado, los exorcistas pueden tener el problema de "explicar" algunas de sus actividades a los guerreros, y así sucesivamente. Los métodos de esa legitimación han sido variados a lo largo de la historia.<sup>28</sup>

Otra consecuencia de la segmentación institucional es la posibilidad de que existan subuniversos de significado segregados socialmente, que resulten del incremento de la especialización en "roles", hasta el punto de que el conocimiento específico del "rol" se vuelve completamente esotérico en oposición al acopio común de conocimiento. Estos subuniversos de significado pueden estar o no ocultos a la vista de todos. En ciertos casos, no solo el contenido cognoscitivo del subuniverso es esotérico, sino que hasta la existencia del subuniverso y de la colectividad que lo sustenta puede constituir un secreto. Los subuniversos de significado pueden hallarse socialmente estructurados según criterios diversos: el sexo, la edad, la ocupación, la tendencia religiosa, el gusto estético, etc. Por supuesto que la probabilidad de que aparezcan nuevos subuniversos aumenta regularmente a medida que se va produciendo la división del trabajo y el superávit económico. Una sociedad con una economía de subsistencia puede tener segregación cognoscitiva entre hombres y mujeres, o entre guerreros viejos y jóvenes, como sucede en las "sociedades secretas" comunes en África y entre los indios norteamericanos, y aun puede hallarse en condiciones de permitir la existencia esotérica de unos cuantos sacerdotes y magos. Los subuniversos de significado bien desarrollados, por ejemplo, los caracterizados por las castas hindúes, la burocracia literaria de China o las camarillas sacerdotales del antiguo Egipto, requieren soluciones más evolucionadas del problema económico. Como en el caso de todas las construcciones sociales de significado, también aquí una colectividad particular tendrá

<sup>28</sup> Este problema se relaciona con el de la "ideología", que analizamos más adelante en un contenido definido más estrictamente.

que ser "portadora" de los subuniversos<sup>24</sup>. Esta colectividad estará formada por el grupo que produce continuamente los significados en cuestión y dentro de la cual dichos significados cobran realidad objetiva. Entre esos grupos tal vez exista conflicto o competencia. En el nivel más elemental puede surgir un conflicto por causa de la asignación de recursos del superávit a los especialistas de que se trate, por ejemplo, con respecto a la exención de tareas productivas. ¿Quiénes serán los que se examinan oficialmente: todos los médicos o solo aquellos que prestan servicios en la casa del jefe? O bien, ¿quién ha de recibir un estipendio fijo de las autoridades: los que curan a los enfermos con hierbas o los que lo hacen sumiéndolos en un trance? Los conflictos sociales de esta clase se traducen fácilmente en conflictos entre escuelas de pensamiento que rivalizan porque cada una trata de afirmarse y desacreditar, cuando no de liquidar, al cuerpo de conocimiento competidor. En la sociedad contemporánea siguen existiendo estos conflictos (tanto socio-económicos como cognoscitivos) entre la medicina ortodoxa y otras competidoras como la quiropática, la homeopatía o la ciencia cristiana. En las sociedades industriales adelantadas, cuyo enorme superávit económico permite que gran cantidad de individuos se consagren con exclusividad aun a las tareas más abstractas, la competencia pluralista entre los subuniversos de significado de cualquier tipo imagnable llega a ser el estado de cosas normal<sup>25</sup>.

Con el establecimiento de subuniversos de significado surge una variedad de perspectivas de la sociedad en general, a la que cada uno contempla desde el ángulo de un solo subuniverso. El quiropático tiene una visión de la sociedad muy diferente de la del profesor de la Facultad de Medicina, así como la del poeta es diferente de la del hombre de

negocios, y la del judío de la del gentil, etc. Resulta innecesario aclarar que esta multiplicación de perspectivas aumenta sobremedida el problema de establecer una cubierta simbólica estable para toda la sociedad. Cada perspectiva, con cualquier apéndice teórico o de *Weltanschauungen*, está relacionada con los intereses sociales concretos del grupo que la sustenta. Esto no significa, empero, que las diversas perspectivas, y mucho menos las teorías o *Weltanschauungen* sean solo reflejos mecánicos de los intereses sociales. Especialmente a nivel teórico, es muy posible que el conocimiento llegue a separarse en forma apreciable de los intereses biográficos y sociales del conocedor. De esa manera pueden existir razones sociales tangibles para que los judíos se hayan preocupado por ciertas empresas científicas, pero es imposible anticipar posiciones científicas por el hecho de que sean o no judíos quienes las sustenten. En otras palabras, el universo de significado científico puede alcanzar una gran autonomía en oposición a su propia base social. Teóricamente, aunque en la práctica habrá grandes variaciones, esto es válido para cualquier cuerpo de conocimiento, aun para el que tenga perspectivas cognoscitivas de la sociedad.

Más aún: cuando un cuerpo de conocimiento se ha elevado al nivel de un subuniverso de significado relativamente autónomo, tiene la capacidad de volver a actuar sobre la colectividad que lo produjo. Por ejemplo, los judíos pueden llegar a ser sociólogos porque tienen problemas dentro de la sociedad en cuanto judíos. Pero una vez iniciados en el universo de la especulación científico-social, puede ocurrir no solo que contemplen la sociedad desde un punto de vista ya no característicamente judío, sino que hasta sus actividades sociales como judíos cambien a consecuencia de sus perspectivas científico-sociales recientes. La medida de que el conocimiento se aparta así de sus orígenes existenciales dependerá de un gran número de variables históricas (tales como la urgencia de los intereses sociales involucrados, el grado de refinamiento teórico del conocimiento en cuestión, la relevancia o no relevancia social de este último, etc.). El principio que importa en nuestras consideraciones generales es que la relación entre el conocimiento y su base social es dialéctica, vale decir, que el conocimiento es un producto social y un factor de cambio

24