

que ser "portadora" de los subuniversos²⁴. 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 quiropráctica, 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 normal²⁵.

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 quiropráctico 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

²⁴ Weber alude repetidas veces a las diversas colectividades como "portadoras" (*Träger*) de lo que aquí llamamos subuniversos de significado, especialmente en su sociología comparativa de la religión. El análisis de este fenómeno está relacionado, por supuesto, con el esquema de *Unterbau/Überbau* de Marx.

²⁵ La competencia pluralista entre subuniversos de significado es uno de los problemas más importantes para una sociología empírica del conocimiento de la sociedad contemporánea. Hemos tratado este problema en otra parte de nuestro trabajo sobre la sociología de la religión, pero no vemos el objeto de desarrollar un análisis de él en la presente obra.

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

social⁵⁶. Este principio de la relación dialéctica entre la producción social y el mundo objetivado que es su producto, se ha explicado previamente; es de especial importancia retenerlo en mente para cualquier análisis de los subuniversos concretos de significado.

El número y la complejidad crecientes de los subuniversos los vuelve cada vez más inaccesibles a los profanos; se convierten en reducidos esotéricos de una sabiduría "hermética" (en el sentido que tradicionalmente se asocia con el culto secreto de Hermes), inaccesibles para todos los que no han sido iniciados en sus misterios. La creciente autonomía de los subuniversos plantea problemas especiales de legitimación *vis-à-vis* de los profanos y también de los iniciados. A los profanos hay que mantenerlos alejados y a veces hasta ignorantes de la existencia del subuniverso; si, a pesar de todo, no la ignoran, y si el subuniverso requiere privilegios y reconocimientos especiales de la sociedad en general, entonces el problema consiste en mantener alejados a los profanos y, al mismo tiempo, lograr que reconozcan la legitimidad de este procedimiento. Esto se efectúa mediante diversas técnicas de intimidación, propaganda racional e irracional (que apela a los intereses y a las emociones de los profanos), mistificación y, en general, empleo de símbolos de prestigio. Por otra parte, hay que retener a los iniciados, lo que de-

⁵⁶ Esta proposición puede formularse en términos marxistas diciendo que hay una relación dialéctica entre la infraestructura (*Urbau*) y la superestructura (*Ueberbau*), penetrante idea de Marx, que había olvidado en gran medida la línea central del marxismo hasta hace muy poco. El problema de la posibilidad del conocimiento socialmente desatendido ha sido, por supuesto, uno de los problemas centrales para la sociología del conocimiento tal cual la define Scheler y Mannheim. No le asignamos un lugar tan central por razones inherentes a nuestro enfoque teórico general. El punto importante para una sociología teórica del conocimiento es la dialéctica entre el conocimiento y su base social. Cuestiones como la de Mannheim en lo referente a la "intelligentsia sin ataduras" son aplicaciones de la sociología del conocimiento a fenómenos históricos y empíricos concretos. Las proposiciones a este respecto tendrán que formularse en un plano de generalidad teórica mucho menor que el que nos interesa aquí. Las cuestiones referentes a la autonomía del conocimiento científico-social, por otra parte, deberían dilucidarse en el contexto de la metodología de las ciencias sociales. Esta área ha sido excluida de nuestra definición sobre el alcance de la sociología del conocimiento por razones teóricas que hemos explicado en nuestra introducción.

manda un despliegue de procedimientos prácticos y teóricos para que no caigan en la tentación de escaparse del subuniverso. Más adelante examinaremos con mayores detalles este doble problema de legitimación por el momento puede bastarnos un ejemplo. No es suficiente construir un subuniverso esotérico de la medicina; hay que convencer al profano de que esto es justo y beneficioso, y retener a la cofradía médica dentro de las normas del subuniverso. Así se intenta a la población en general con imágenes del daño físico que acarrea "desobedecer los consejos del doctor" y se la disuade de hacerlo recordándole los beneficios pragmáticos del acatamiento y apelando al horror común que inspiran la enfermedad y la muerte. Para subrayar su autoridad, la profesión médica se envuelve en los símbolos memoriales del poder y el misterio, desde la vestimenta exótica hasta el lenguaje incomprensible, recursos que por supuesto los médicos legítimos ante sí mismos y ante el público en términos pragmáticos. Mientras tanto los habitantes bien acreditados del mundo de la medicina se ven impedidos de caer en el "charlatanismo" (o sea, de evadirse del subuniverso médico con el pensamiento o la acción), no solo por los poderosos controles externos de que dispone la profesión, sino también por todo un cuerpo de conocimiento profesional que les ofrece "pruebas científicas" de la locura y hasta la perversidad que significa una desviación semejante. En otras palabras, entra en funcionamiento todo un engranaje legitimador para que los profanos *sigan siendo* profanos y los médicos, médicos, y, de ser posible, para que unos y otros acepten de buen grado su respectiva condición.

Como resultado de las tasas diferenciales de cambio en las instituciones y los subuniversos⁵⁷, surgen problemas especiales. Esto dificulta más, tanto la legitimación total del orden institucional, como las legitimaciones específicas de instituciones o subuniversos particulares. Resulta superfluo dar más detalles al respecto, por cuanto nuestra experiencia contemporánea abunda en ejemplos de esta especie, tales como una sociedad feudal con un ejército moderno, una

⁵⁷ Este fenómeno es el que comúnmente se denomina "retardo cultural" en la sociología norteamericana a partir de Ogburn. Hemos evitado este término en razón de su connotación evolucionista e implícitamente evaluativa.

aristocracia terrateniente en medio del capitalismo industrial, una religión tradicional, obligada a entenderse con la vulgarización de una concepción científica del mundo, la coexistencia de la astrología y la teoría de la relatividad en una misma sociedad, etc. Es suficiente decir que, en tales condiciones, la tarea de los diversos legitimadores se vuelve realmente abrumadora.

Una última cuestión de gran interés teórico provocada por la variabilidad histórica de la institucionalización se relaciona con la manera en que se objetiva el orden institucional. Hasta qué punto un orden institucional, o cualquier sector de él, se aprehende como facticidad no humana? Queda así planteada la cuestión de la reificación de la realidad social⁸⁶.

La reificación es la aprehensión de fenómenos humanos como si fueran cosas, vale decir, en términos no humanos, o posiblemente supra-humanos. Se puede expresar de otra manera diciendo que la reificación es la aprehensión de los productos de la actividad humana como si fueran algo distinto de los productos humanos, como hechos de la naturaleza, como resultados de leyes cósmicas, o manifestaciones de la voluntad divina. La reificación implica que el hombre es capaz de olvidar que él mismo ha creado el mundo humano, y, además, que la dialéctica entre el hombre, pro-

⁸⁶ La reificación (*Verdinglichung*) es un concepto marxista importante, particularmente en las consideraciones antropológicas de los *Frühschriften*, y desarrollado luego como "Fetichismo-de las mercancías" en *El capital*. Para manifestaciones más recientes de este concepto en la teoría marxista, cf. György Lukács, *Histoire et conscience de classe*, pp. 109 y sigs.; Lucien Goldmann, *Recherches dialectiques* (Paris, Gallimard, 1959), pp. 64 y sigs.; Joseph Gabel, *La fausse conscience* (Paris, Editions de Minuit, 1962), y *Formen der Entfremdung* (Frankfurt, Fischer, 1964). Para un análisis amplio de la aplicabilidad del concepto dentro de una sociología del conocimiento no doctrinaria, cf. Peter L. Berger y Stanley Paltberg, "Reflection and the Sociological Critique of Consciousness", en *History and Theory*, IV: 2, 198 y sigs., 1965. Dentro del marco de la teoría marxista, el concepto de reificación se relaciona íntimamente con el de alienación (*Entfremdung*). Esto último ha sido confundido en obras sociológicas recientes, con fenómenos que van desde la envidia hasta la neurosis, casi al punto de ser imposible rescatarlo terminológicamente. Sea como fuere, heurístico creído que éste no es lugar para intentar dicho rescate y, por lo tanto, evitamos usar ese concepto.

ductor, y sus productos pasa inadvertida para la conciencia. El mundo reificado es, por definición, un mundo deshumanizado, que el hombre experimenta como facticidad extraña, como un *opus alienum* sobre el cual no ejerce un control mejor que el del *opus proprium* de su propia actividad productiva.

De nuestro anterior análisis de la objetivación surge claramente que en el momento mismo en que se establece un mundo social objetivo, no está lejos la posibilidad de la reificación⁸⁷. La objetividad del mundo social significa que enfrenta al hombre como algo exterior a él mismo. La cuestión decisiva es saber si el hombre conserva conciencia de que el mundo social, aun objetivado, fue hecho por los hombres, y de que éstos, por consiguiente, pueden rehacerlo. En otras palabras, la reificación puede describirse como un paso extremo en el proceso de la objetivación, por el que el mundo objetivado pierde su comprensibilidad como empresa humana y queda fijado como facticidad inerte, no humana y no humanizable⁸⁸. En particular, la relación real entre el hombre y su mundo se invierte en la conciencia. El hombre, productor de un mundo, se aprehende como su producto y la actividad humana como epifenómeno de procesos no humanos. Los significados humanos no se entienden como productores de un mundo, sino, a su vez, como producidos por la "naturalidad de las cosas". Debe destacarse que la reificación es una modalidad de la conciencia, más exactamente una modalidad de la objetivación del mundo humano que realiza el hombre. Aunque aprehenda el mundo en términos reificados, el hombre sigue produ-

⁸⁷ Algunos críticos franceses que se han ocupado recientemente de la sociología de Durkheim, como Jules Monnerot (*Les faits sociaux ne sont pas des choses*, 1946) y Armand Cuvillier (*"Durkheim et Marx"*, en *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 1948) la acusan de sustentar una visión reificada de la realidad social. En otras palabras, han sostenido que la *chosité* (cosidad) de Durkheim es *ipso facto* una reificación. Díjase al respecto lo que se quiera con respecto a la exégesis de Durkheim, en principio cabe aseverar que "los hechos sociales son cosas" lo cual significa solamente postular la objetividad de los hechos sociales como productores humanos. En esta cuestión la clave teórica es la diferencia entre objetivación y reificación.

⁸⁸ Compárese aquí el concepto de Sartre sobre lo "práctico-inerte", en *Crítica de la razón dialéctica*.

ciéndolo, o sea que, paradójicamente, es capaz de producir una realidad que lo niega⁶¹.

La reificación es posible tanto en el plano pre-teórico como en el teórico de la conciencia. Los sistemas teóricos complejos pueden considerarse como reificaciones, aunque arriguen presumiblemente en reificaciones pre-teóricas que se establecen en tal o cual situación social. Por eso sería equivocado limitar el concepto de reificación a las construcciones mentales de los intelectuales. La reificación existe en la conciencia del hombre de la calle Y, en realidad, esta presencia tiene mayor significación práctica. También sería equivocado considerar la reificación como la perversión de una aprehensión del mundo social no reificada originalmente, una especie de pérdida cognoscitiva de la gracia. En cambio, la evidencia etnológica y psicológica de que se dispone parece indicar lo contrario, a saber, que la aprehensión original del mundo social es sumamente reificada, tanto filogenética como ontogénicamente⁶². Esto implica que la aprehensión de la reificación como modalidad de la conciencia depende de una *desreificación*, al menos relativa, de la conciencia, que constituye un desarrollo comparativamente tardío en la historia y en cualquier biografía individual.

El orden institucional, tanto en conjunto como segmentado, puede aprehenderse en términos reificados. Por ejemplo, el orden total de la sociedad puede concebirse como un microcosmos que refleja el macrocosmos del universo total como creación de los dioses. Todo lo que sucede "aquí abajo" no es más que un pálido reflejo de lo que sucede "allá arriba"⁶³. De manera similar pueden aprehenderse otras instituciones en particular. La "receta" básica para la reificación de las instituciones consiste en conce-

61. Por esta razón Marx llamó *fetos* conciencia a la conciencia reificadora. Este concepto puede relacionarse con el de "mala fe" (*mauvaise foi*) de Sartre.

62. La obra de Lucien Lévy-Bruhl y la de Jean Piaget pueden considerarse básicas para entender la protorreificación, tanto filogenética como ontogénicamente. Asimismo, cf. Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage* (Paris, Plon, 1962); *El pensamiento salvaje* (México, F.C.E., 1964).
63. Sobre el paralelismo entre "aquí abajo" y "allá arriba," cf. Mircea Eliade, *Cosmos and History* (Nueva York, Harper, 1959). Algo similar afirma Voegelin, *op. cit.*, en su análisis de las "reificaciones cosmológicas".

pero cuando en la mente.

Como un *status* ontológico independiente de la actividad de reificación humanas. Las reificaciones específicas son *reificaciones* sobre este tema general. El matrimonio, por ejemplo, puede reificarse como una imitación de actos divinos de creatividad, como un mandato universal de la ley natural—como la consecuencia necesaria de fuerzas biológicas y psicológicas, o, llegado el caso, como un imperativo fundamental del sistema social. Lo que tienen en común estas reificaciones es que obnubilan el sentido del matrimonio en cuanto a producción humana continua. Según puede advertirse por este ejemplo, la reificación se puede producir tanto a través de teorías pre-teóricas como a través de teorías teóricas. Así pues, el mistagogio puede servir como teoría sumamente elaborada que repercute desde el hecho humano concreto hasta los más remotos confines del *status* divino; pero una pareja de aldeanos analfabetos que contrae matrimonio puede aprehender el hecho con un *simplemente* de temor metafísico sumamente reificado. Por medio de la reificación, el mundo de las instituciones parece fusionarse con el mundo de la naturaleza; se vuelve *necesario* y destino, y se vive íntegramente como tal, con *alegría* o tristeza, según sea el caso.

Los "roles" pueden reificarse al igual que las instituciones. El sector de la auto-conciencia que se ha objetivizado en el "rol" también se aprehende, pues, como un destino inevitable en el cual el individuo puede abogar que no le cabe responsabilidad alguna. La fórmula paradigmática para esta clase de reificación consiste en declarar: "No tengo opción en este asunto. Tengo que actuar de esta manera debido a mi posición" (como marido, padre, general, arzobispo, presidente del directorio, hampón, verdugo, o lo que sea). Esto significa que la reificación de los "roles" restringe la distancia subjetiva que el individuo puede establecer entre él y su desempeño de un "rol". La distancia implícita en toda objetivización subsiste, por supuesto; pero la que resulta de la desidentificación se reduce hasta desaparecer. Finalmente, la identidad misma (el yo total, si se prefiere) puede reificarse, tanto el propio, como el de los otros. Existe pues una identificación total del individuo con sus tipificaciones socialmente atribuidas. El individuo es aprehendido *nada más que* como ese tipo. Esta aprehensión puede acentarse positiva o negativamente en términos de valores o emociones. La identificación de "judío" puede ser igual-

24

mente reificadora para el antisemita y para el mismo judío, solo que este último acentuará la identificación positiva-mente, y el primero en forma negativa. Ambas reificaciones confieren un *status* ontológico y total a una tipificación que es producto humano y que, aun cuando se internaliza, objetiva solo un segmento del yo⁶⁴. Una vez más, dichas reificaciones pueden abarcar desde el nivel pre-teórico de "lo que todos saben sobre los judíos", hasta las más complejas teorías sobre el judaísmo como manifestación biológica ("la sangre judía"), psicológica ("el alma judía") o metafísica ("el misterio de Israel").

El análisis de la reificación tiene importancia porque sirve de correctivo permanente a las propensiones reificadoras del pensamiento teórico en general y del sociológico en particular; cobra una importancia singular para la sociología del conocimiento, porque le impide caer en una concepción no dialéctica de la relación que existe entre lo que los hombres hacen y lo que piensan. La aplicación histórica y empírica de la sociología del conocimiento debe tomar en cuenta especialmente las circunstancias sociales que favorecen la desreificación, tales como el colapso total de los órdenes institucionales, el contacto entre sociedades previamente segregadas y el importante fenómeno de la marginalidad social⁶⁵. En todo caso, estos problemas exceden el marco de nuestras actuales consideraciones.

2. LEGITIMACION

a) *Orígenes de los universos simbólicos.*

La mejor manera de describir la legitimación como proceso es decir que constituye una objetivación de significado de "segundo orden". La legitimación produce nuevos significados que sirven para integrar los ya atribuidos a procesos institucionales dispares. La función de la legitimación consiste en lograr que las objetivaciones de "primer orden" ya institucionalizadas lleguen a ser objetivamente disponi-

⁶⁴ Sobre la reificación de la identidad, compárese con el análisis de Sartre con respecto a antisemitismo, *cf.* Berger y Pullberg, *loc. cit.*

bles y subjetivamente plausibles⁶⁶. A la vez que definimos la legitimación por esta función, sin reparar en los motivos específicos que inspiran cualquier proceso legitimador en particular, es preciso agregar que la "integración", en una forma u otra, es también el propósito típico que motiva a los legitimadores.

La integración y, concordantemente, la cuestión de la plausibilidad subjetiva, se refiere a dos niveles. En primer lugar, la totalidad del orden institucional deberá tener sentido, concurrentemente, para los participantes en diferentes procesos institucionales. Aquí la cuestión de la plausibilidad se refiere al reconocimiento subjetivo de un sentido general "detrás" de los motivos situacionalmente predominantes, sólo parcialmente institucionalizados, tanto propios como ajenos, como por ejemplo la relación del jefe y el sacerdote, o del padre y el comandante militar, o quizás, en el caso de un mismo individuo, la del padre, que a la vez es comandante militar de su hijo, consigo mismo. Existe pues un nivel "horizontal" de integración y plausibilidad, que relaciona el orden institucional en general con varios individuos que participan de él en varios "roles", o con varios procesos institucionales parciales en los que puede participar un solo individuo en un momento dado.

En segundo lugar, la totalidad de la vida del individuo, el paso sucesivo a través de diversos órdenes del orden institucional, debe cobrar significado subjetivo. En otras palabras, la biografía individual, en sus varias fases sucesivas y pre-definidas institucionalmente, debe adquirir un significado que preste plausibilidad subjetiva al conjunto. Por tanto, es preciso agregar un nivel "vertical", dentro del espacio de vida de cada individuo, al plano "horizontal" de integración y a la plausibilidad subjetiva del orden institucional.

Como ya sostuvimos antes, la legitimación no es indispensable en la primera fase de la institucionalización, cuando la institución no es más que un hecho que no requiere apoyo ni intersubjetiva ni biográficamente, porque es evidente por sí mismo a todos los interesados. El problema de la legi-

⁶⁶ El término "legitimselven" deriva de Weber, que lo desarrolla particularmente en el contexto de su sociología política. Aquí le damos un uso más amplio.

timación surge inevitablemente cuando las objetivaciones del orden institucional (ahora históricas) deben transmitirse a una nueva generación. Al llegar a ese punto, como hemos visto, el carácter auto-evidente de las instituciones ya no puede mantenerse por medio de los propios recuerdos y habitaciones del individuo. La unidad de historia y biografía se quiebra. Para restaurarla y así volver inteligibles ambos aspectos de ella, deben ofrecerse "explicaciones" y justificaciones de los elementos salientes de la tradición institucional. Este proceso de "explicar" y justificar constituye la legitimación.⁵⁷

La legitimación "explica" el orden institucional atribuyendo validez cognoscitiva a sus significados objetivados. La legitimación justifica el orden institucional adjudicando dignidad normativa a sus imperativos prácticos. Es importante comprender que la legitimación tiene un elemento tanto cognoscitivo como normativo. En otros palabras, la legitimación no es solo cuestión de "valores": siempre implica también "conocimiento". Por ejemplo, una estructura del incesto no se legitima solo por la ética de sus tabúes del incesto en particular; primero debe haber "conocimiento" de los "roles" que definen tanto las "buenas" como las "malas" acciones dentro de la estructura. Por ejemplo, el individuo tal vez no busque esposa dentro de su clan, pero antes debe "conocerse" a sí mismo como miembro de ese clan. Este "conocimiento" lo recibe a través de una tradición que "explica" lo que son los clanes en general y su clan en particular. Esas "explicaciones" (que típicamente constituyen una "historia" y una "sociología" de la colectividad en cuestión, y que en el caso de los tabúes del incesto probablemente también constituyen una "antropología") constituyen tanto instrumentos legitimadores como elementos éticos de la tradición. La legitimación no solo indica al individuo por qué debe realizar una acción y no otra; también le indica por qué las cosas son lo que son. En otras palabras, el "conocimiento" precede a los "valores" en la legitimación de las instituciones.

Es posible distinguir analíticamente entre niveles diferentes de legitimación (estos niveles se superponen empíricamente, por supuesto). La legitimación incipiente aparece

⁵⁷ Con respecto a las legitimaciones como "explicaciones", comparese el análisis de las "derivaciones" de Parco.

tan pronto como se transmite un sistema de objetivaciones lingüísticas de la experiencia humana. Por ejemplo, la transmisión de un vocabulario de parentesco legítima *ipso facto* la estructura de parentesco. Las "explicaciones" legítimas dotan fundamentales entran, por así decir, en la composición del vocabulario. Así pues, un niño aprende que otro niño es su "primo", dato informativo que legitima inmediata e inherentemente el comportamiento con respecto a "primos" que se adquiere junto con la designación. A este primer nivel de legitimación incipiente corresponden todas las afirmaciones tradicionales sencillas referentes al "Así se hacen las cosas", que son las respuestas primarias y generalmente más eficaces a los "¿Por qué?" del niño. Este nivel es, por supuesto, pre-teórico, pero constituye el fundamento de "conocimiento" auto-evidente sobre el que deben descansar todas las teorías subsiguientes y, recíprocamente, el que deben alcanzar si han de llegar a incorporarse a la tradición.

El segundo nivel de legitimación contiene proposiciones teóricas en forma rudimentaria. Aquí podemos hallar diversos esquemas explicativos que se refieren a grupos de significados objetivos. Estos esquemas son sumamente pragmáticos y se relacionan directamente con acciones concretas. En este nivel son comunes los proverbios, las máximas morales y las sentencias, y también a él corresponden las leyendas y cuentos populares, que suelen transmitirse en forma poética. De esa manera el niño aprende dichos por el estilo de "Al que roba a un primo le salen verrugas en las manos" o "Cuando tu esposa grite, acude, pero cuando tu primo te llame, corre"; o tal vez se sienta inspirado por la *Canción de los primos fieles que fueron juntos a cazar y aterrizarlo* por la *Elegía por dos primos que fornicaron*.

El tercer nivel de legitimación contiene teorías explícitas por las que un sector institucional se legitima en términos de un cuerpo de conocimiento diferenciado. Esas legitimaciones proporcionan marcos de referencia bastante amplios a los respectivos sectores de comportamiento institucionalizado. En razón de su complejidad y diferenciación, suelen encomendarse a personal especializado que las transmite mediante procedimientos formalizados de iniciación. Así pues, puede existir una complicada teoría económica sobre la "relación entre primos", sus derechos, obligaciones y normas de procedimiento. Este conocimiento es administrado por

los ancianos del clan, a quienes quizá se les atribuya después que hayan agotado su propia utilidad económica. Los ancianos inician a los adolescentes en esta economía más elevada al efectuarse los ritos de la pubertad y actúan como expertos en el caso de presentarse problemas en su aplicación. Si suponemos que los ancianos no tienen otra tarea a su cargo, es probable que desarrollen las teorías en cuestión debatiéndolas entre ellos mismos aun cuando no presenten problemas de aplicación, o, más exactamente, inventarán esa clase de problemas en el curso de sus teorizaciones. En otras palabras, con el desarrollo de teorías legitimadoras especializadas y su administración a cargo de legitimadores con dedicación exclusiva, la legitimación comienza a trascender la aplicación pragmática y a convertirse en "teoría pura". Con este paso la esfera de legitimaciones va alcanzando un grado de autonomía *vis-à-vis* de las instituciones legitimadas y, eventualmente, puede generar sus propios procesos institucionales. En nuestro ejemplo, la "ciencia de la relación entre primos" puede comenzar a adquirir vida propia con independencia de las actividades de los simples primos "profanos", y el cuerpo de "científicos" tal vez establezca sus propios procesos institucionales en oposición a las instituciones que dicha "ciencia" se propiamente legitimaría originariamente. Podemos imaginar una culminación irónica de este proceso cuando la palabra "primo" ya no se aplica a un "rol" de parentesco, sino al poseedor de una dignidad en la jerarquía de especialistas en la "relación entre primos".

Los universos simbólicos constituyen el cuarto nivel de legitimación. Son cuerpos de tradición teórica que integran zonas de significado diferentes y abarcan el orden institucional en una totalidad simbólica⁶⁹, usando la palabra "simbólica" de la manera como se definió anteriormente. Repetimos, los procesos simbólicos son procesos de

⁶⁸ Tanto Marx como Parson tenían conciencia de la posible autonomía de lo que hemos denominado legitimaciones ("ideología" para Marx, "derivaciones" para Parson).

⁶⁹ Nuestro concepto de "universo simbólico" se aproxima mucho al de "religión" de Durkheim. El análisis de Schütz relativo a "áreas limitadas de significado" y su relación entre ellas, así como el concepto de "totalización" de Sartre señalan muy especialmente a este punto de nuestra argumentación.

legitimación que se refieren a realidades que no son las mismas que la experiencia cotidiana. Fácil es advertir cómo la esfera simbólica se relaciona con el nivel más amplio de legitimación, con lo que se trasciende de una vez por todas la esfera de la aplicación pragmática. Se produce ahora la legitimación por medio de totalidades simbólicas que no pueden de ningún modo experimentarse en la vida cotidiana, exceptuando, por supuesto, lo que podríamos llamar "experiencia teórica" (en rigor, nombre falso, para usar brevemente, si es menester). Este nivel de legitimación se distingue, además, del precedente por el alcance de su integración significativa. En el nivel precedente ya es posible hallar un alto grado de integración de las áreas particulares de significado y distintos procesos de comportamiento institucionalizado. Ahora bien, *todos* los sectores del orden institucional se integran, sin embargo, en un marco de referencia general, que ahora constituye un universo en el sentido literal de la palabra, porque ya es posible concebir que *toda* la experiencia humana se desarrolle *dentro* de aquél.

El universo simbólico se concibe como la matriz de *todos* los significados objetivados socialmente y subjetivamente reales; toda la sociedad histórica y la biografía de un individuo se ven como hechos que ocurren *dentro* de ese universo. Lo que tiene particular importancia es que las situaciones marginales de la vida del individuo (marginales porque no se incluyen en la realidad de la existencia cotidiana en la sociedad) también entran dentro del universo simbólico⁷⁰. Esas situaciones se experimentan en los sueños y fantasías como áreas de significado separadas de la vida cotidiana y dotadas de una realidad peculiar propia. En el interior del universo simbólico estos dominios separados de la realidad se integran dentro de una totalidad significativa que los "explica" y quizá también los justifica (por ejemplo, los sueños pueden "explicarse" por una teoría psicológica, "explicarse" y justificarse por una teoría de la metempsicosis, y tanto la una como la otra se basarán en un universo mucho más amplio, que podemos llamar uni-

⁷⁰ La expresión "situación marginal" (*Grenzsituation*) fue acuñada por Karl Jaspers, pero la usamos de un modo muy diferente que él.

verso "científico" contraponiéndolo al "metafísico"). En un verso simbólico se construye, por supuesto, mediante objeciones sociales. Sin embargo, su capacidad para atribuir significados supera ampliamente el dominio de la vida social de modo que el individuo puede "ubicarse" dentro de ella aun en sus experiencias más solitarias.

Al llegar a este nivel de legitimación la integración refleja una de los distintos procesos institucionales alcanza su realización última. Se crea todo un mundo. Todas las teorías legitimadoras de menor cuantía se ven como perspectivas especiales de fenómenos que son aspectos de este mundo. Los "roles" institucionales se convierten en modos de participar en un universo que trasciende y abarca el orden institucional. En nuestro ejemplo anterior, la "ciencia de la relación entre primos" no es más que una parte de un cuerpo de teoría mucho mayor, que casi con certeza contendrá una teoría general del cosmos y del hombre. La legitimación última de las acciones "correctas" dentro de la estructura del parentesco constituirá, pues, su "ubicación" dentro de un marco de referencia cosmológico y antropológico. El incesto, por ejemplo, alcanzará su sanción negativa más terminante como ofensa contra el orden divino del cosmos y contra la naturaleza del hombre establecida por mandato divino. Lo mismo puede ocurrir con la conducta económica, o con cualquier otra desviación de las normas institucionales. Los límites de dicha legitimación última se extienden, en principio, por el mismo espacio de tiempo que los límites de la ambición teórica y la inventiva en aquella parte de los legitimadores, que está acreditada oficialmente para definir la realidad. En la práctica existirán, por supuesto, variaciones en el grado de precisión con que ciertos segmentos del orden institucional se ubican en un contexto cósmico. Estas variaciones también pueden deberse a problemas pragmáticos particulares que pueden ser consultados a los legitimadores, o tal vez puedan ser resultado de desarrollos autónomos en la fantasía teórica de los especialistas en cosmología.

La cristalización de los universos simbólicos sucede a los procesos de objetivación, sedimentación y acumulación del conocimiento que ya hemos analizado; o sea que los universos simbólicos son productos sociales que tienen una historia. Para entender su significado es preciso entender

habría de su producción, lo que tiene tanto más importancia debido a que estos productos de la conciencia humana, por su misma naturaleza, se presentan como totalidades maduras e inevitables.

Podemos ahora seguir indagando la manera cómo funcionan los universos simbólicos para legitimar la biografía individual y el orden institucional. La operación es en esencia la misma en ambos casos: tiene carácter nómico y fundador⁷¹

El universo simbólico aporta el orden para la aprehensión definitiva de la experiencia biográfica. Las experiencias que corresponden a esferas diferentes de la realidad se integran e incorporan al mismo universo de significado que se extiende sobre ellas. Por ejemplo, el universo simbólico determina la significación de los sueños dentro de la realidad de la vida cotidiana, que reestablece a cada momento la situación prominentemente de esta última y mitiga el impacto que acompaña el paso de una realidad a otra.⁷² Las áreas de conocimiento que de otra manera seguirían siendo relictos ininteligibles dentro de la realidad de la vida cotidiana, se ordenan así en una jerarquía de realidades, e *ipso facto* se vuelven inteligibles y menos aterradoras. Esta integración de las realidades de las situaciones marginales dentro de la realidad prominentemente de la vida cotidiana tiene gran importancia, porque dichas situaciones constituyen la amenaza más señalada para la existencia establecida y rutinizada en sociedad. Si se concibe a esta última como el "lado luminoso" de la vida humana, en ese caso las situaciones marginales constituyen el "lado sombrío" que se cierra sinuoso en la periferia de la conciencia cotidiana. Por el solo hecho de que el "lado sombrío" tiene su realidad propia, que suele ser nuestra, constituye una amenaza constante para la realidad "lúcida", establecida y positiva de la vida en sociedad. Constantemente se sugiere la idea (la idea "insana" por excelencia) de que tal vez la realidad luminosa de la vida cotidiana no sea más que una ilusión,

⁷¹ Nuestra argumentación está aquí influida por el análisis de la *anomia* de Durkheim. Sin embargo, nos interesan más los procesos *nómicos* de la sociedad que los *anómicos*.

⁷² La situación prominentemente de la realidad cotidiana fue analizada por Schutz. Cf. especialmente el artículo "On Multiple Realities", en *Collected Papers*, vol. I, pp. 207 y sigs.

que en cualquier instante puede
lantes pesadillas de la otra realidad
de locura y terror se repiten
dades concebibles dentro del mismo
abarca la realidad de la vida cotidiana
de tal manera, que esta realidad
calidad prominente, definitiva y,

Esta función nómica del individuo
a la experiencia individual puede
mente diciendo que "pene cada vez
cada vez que alguien se desvía de
(o sea, cuando se interna en la
la experiencia), el universo simbólico
a la realidad", vale decir, a la realidad

Toda vez que ésta, por supuesto,
tenecen todas las formas de compo-
los "roles", el universo simbólico p-
definitiva del orden institucional
en la jerarquía de la experiencia

Aparte de esta integración de
que tiene importancia crucial, el
el más alto nivel de integración
pantes dentro de la vida cotidiana
visto cómo la integración significa-
del comportamiento institucionaliza-
teórica como teóricamente, mediante
integración significativa no presupone
universo simbólico *ab initio*: puede
procesos simbólicos, o sea, sin tra-
la experiencia cotidiana. Sin embar-
planteados el universo simbólico, lo
la vida cotidiana pueden integrarse
aquél. Por ejemplo, las discrepancias
desempeñar el "rol" de primo y ella
integrarse sin referirse a una mitolo-
en funciones una *Weltanschauung* y
aplicarse directamente a la disciplina
Desarrollar a un primo de un pedu-
titular no solo una mala medida
acción moral (sanciones negativas
tender a dimensiones cósmicas): es
una violación del orden del univer-

dividuo con los otros significantes, que pueden variar o desaparecer. La precariedad aumenta aún más por las autoexperiencias en las susodichas situaciones marginales. La aprehensión "hídica" de uno mismo como poseedor de una identidad reconocida socialmente, estable y definida, se ve amenazada de continuo por la metamorfosis "surrealista" de sueños y fantasías, aun cuando sigue teniendo una coherencia relativa en la interacción social cotidiana. La identidad se legitima definitivamente situándola dentro del contexto de un universo simbólico. Hablando en sentido mitológico, el nombre "real" del individuo es el que le ha adjudicado su dios. De esa manera, puede "saber quién es él" sujetando su identidad a una realidad cósmica protegida tanto de las contingencias de la socialización como de las auto-transformaciones malevolas de la experiencia marginal. Aun cuando su vecino no sepa quién es él, y aun cuando pueda olvidarse de sí mismo en las angustias de la pesadilla, el individuo puede tener la seguridad de que su "verdadero yo" es una entidad definitivamente real en un universo definitivamente real. Los dioses —o la psiquiatría— o el interesado lo saben. En otras palabras, el *realissimum* de la identidad no necesita para legitimarse que el individuo lo conozca en todo momento; para los propósitos de la legitimación, basta que sea *cognoscible*. Como la identidad conocida o cognoscible por los dioses, por la psiquiatría o por el interesado es al mismo tiempo la identidad a la que se adjudica la condición de realidad última, la legitimación vuelve a integrar todas las transformaciones concebibles de la identidad con la identidad cuya realidad se basa en la vida cotidiana en la sociedad. Una vez más el universo simbólico establece una jerarquía, desde las aprehensiones de la identidad "más reales", hasta las más fugitivas, lo que significa que el individuo puede vivir en la sociedad con cierta seguridad de que *realmente* es lo que él considera ser cuando desempeña sus "roles" sociales de rutina, a la luz del día y ante la mirada de los otros significantes.

Una función legitimadora de los universos simbólicos que

de este análisis, cf. Anselm Strauss, *Mirrors and Masks* (Nueva York, Free Press of Glencoe, 1959); Erving Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life* (Garden City, N. Y., Doubleday Anchor, 1959).

de importancia estratégica para la biografía individual es la "ubicación" de la muerte. La experiencia de la muerte de otros y, posteriormente, la anticipación de la muerte propia plantea la situación marginal por excelencia para el individuo⁷⁴. Huelga insistir en que la muerte plantea la amenaza más terrible a las realidades establecidas de la vida cotidiana. La integración de la muerte dentro de la suma de la existencia social adquiere, por lo tanto, importancia primordial para cualquier orden institucional. Esta legitimación de la muerte constituye, en consecuencia, uno de los frutos más importantes de los universos simbólicos, y el hecho de que se realice recurriendo o no a interpretaciones mitológicas, religiosas o metafísicas de la realidad, no es aquí cuestión esencial. El ateo moderno, por ejemplo, que atribuye significado a la muerte en términos de una *Weltanschauung* de evolución progresiva o de historia revolucionaria, también la legitima integrando la muerte dentro de un universo simbólico que abarca la realidad. Todas las legitimaciones de la muerte deben cumplir la misma tarea esencial: capacitar al individuo para seguir viviendo en sociedad después de la muerte de otros significantes y anticipar su propia muerte con un terror que, al menos, se halla suficientemente mitigado como para no paralizar la realización continua de las rutinas de la vida cotidiana. Puede advertirse fácilmente que una legitimación semejante resulta ardua de conseguir, como no sea integrando el fenómeno de la muerte dentro de un universo simbólico. Dicha legitimación provee, pues, al individuo de una receta para una "muerte correcta". En el mejor de los casos, esta receta conservará su admisibilidad cuando su propia muerte sea inminente y en verdad le permitirá "morir correctamente".

En la legitimación de la muerte es donde la potencia trascendente de los universos simbólicos se manifiesta con más claridad, y donde se revela el carácter apaciguador fundamental de las legitimaciones definitivas de la suma de realidad de la vida cotidiana. La primacía de las obje-

⁷⁴ El análisis que hace Heidegger de la muerte como situación marginal y por excelencia, es el más elaborado de los que existen en la filosofía reciente. El concepto de Schütz sobre la "ansiedad fundamental" se refiere al mismo fenómeno. También atañe a este punto el análisis de Malinowski relativo a la función social del ceremonial funerario.

tivaciones sociales de la vida cotidiana puede retener su plausibilidad subjetiva solo si se la protege constantemente contra el terror. En el plano del significado, el orden institucional representa una defensa contra el terror. Ser anómico, por lo tanto, significa carecer de esa defensa y estar expuesto, solo, al asalto de la pesadilla. Si bien el horror a la soledad ya existe como algo que probablemente se da en la sociabilidad propia de la constitución del hombre, se manifiesta en el plano del significado en la incapacidad de éste para llevar una existencia significativa aislado de las construcciones rítmicas de la sociedad. El universo simbólico resguarda al individuo contra el terror definitivo adjudiando legitimación definitiva a las estructuras protectoras del orden institucional⁷⁶.

Algo muy similar puede afirmarse con respecto a la significación social (en oposición a la individual que acabamos de ver) de los universos simbólicos. Son cubiertas que resguardan el orden institucional a la vez que la biografía individual. También proveen la delimitación de la realidad social, vale decir, establecen los límites de lo atinente en términos de interacción social. Una posibilidad extrema de esto, y que a veces se da aproximadamente en las sociedades primitivas, la constituye la definición de *todo* como realidad social; hasta la materia inorgánica se trata en términos sociales. Una delimitación más restringida, y más común, abarca solamente los mundos orgánicos o animales. El universo simbólico asigna rangos a los diversos fenómenos en una jerarquía del ser, definiendo los rangos de lo social dentro de dicha jerarquía⁷⁷. Huelga aclarar que esos rangos también se asignan a los tipos diferentes de hombres, y suele suceder que amplias categorías de esos tipos (a veces *todos* los que están fuera de la colectividad en cuestión) son definidos como distintos de lo humano o menos que humanos. Esto suele expresarse lingüísticamente (en el caso extremo, el nombre de la colectividad equivale al término "humano"), lo que no resulta muy infrecuente, aun en las sociedades civilizadas. Por ejemplo, el universo simbólico

⁷⁶ El uso de ciertas perspectivas de la "angustia" (*Angst*) desarrolladas por la filosofía existencial hace posible ubicar el análisis de la *enomia* efectuado por Durkheim en un marco de referencia antropológico más amplio.

⁷⁷ Cf. Lévi-Strauss, *op. cit.*

de la India tradicional asignaba a los parias un *status* más cercano al de los animales que al *status* humano de las castas superiores (operación legitimada definitivamente en la teoría del *karma-samsara*, que abarcaba a *todos* los seres, humanos o no), y aun más tarde, durante las conquistas españolas en América, los españoles llegaron a concebir que los indios pertenecían a una especie diferente (*esta* operación se legitimaba en una manera menos amplia por una teoría que "probaba" que los indios no podían descender de Adán y Eva).

El universo simbólico también ordena la historia y ubica todos los acontecimientos colectivos dentro de una unidad coherente que incluye el pasado, el presente y el futuro. Con respecto al pasado, establece una "memoria" que comparte todos los individuos socializados dentro de la colectividad⁷⁸. Con respecto al futuro, establece un marco de referencia común para la proyección de las acciones individuales. De esa manera el universo simbólico vincula a los hombres con sus antecesores y sus sucesores en una totalidad significativa⁷⁹, que sirve para trascender la finitud de la existencia individual y que adjudica significado a la muerte del individuo. Todos los miembros de una sociedad pueden ahora concebirse ellos mismos como *pertenecientes* a un universo significativo, que ya existía antes de que ellos nacieran y seguirá existiendo después de su muerte. La comunidad empírica es traspuesta a un plano cósmico y se la vuelve majestuosamente independiente de las vicisitudes de la existencia individual⁸⁰.

Como ya hemos observado, el universo simbólico proporciona una amplia integración de *todos* los procesos institucionales aislados. Ahora la sociedad entera adquiere sentido. Las instituciones y los "roles" particulares se legitiman al ubicárseles en un mundo ampliamente significativo. Por ejemplo, el orden político se legitima por referencia a un

⁷⁸ Sobre la memoria colectiva, cf. Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire* (Paris, Presses Universitaires de France, 1952). Halbwachs también desarrolló su teoría sociológica de la memoria en *La mémoire collective* (1950) y en *La topographie légendaire des Français* en *Terre Sainte* (1941).

⁷⁹ Los conceptos de "antecesores" y "sucesores" derivan de Schaefer.

⁸⁰ La concepción del carácter trascendente de la sociedad fue desarrollada especialmente por Durkheim.

orden cósmico de poder y justicia, y los "roles" políticos se legitiman como representaciones de estos principios cósmicos. La institución de la realeza divina en las civilizaciones arcaicas aporta una muestra excelente de la manera en que opera esta clase de legitimación definitiva. Sin embargo, importa observar que el orden institucional, al igual que el de la biografía individual, está continuamente amenazado por la presencia de realidades que no tienen sentido en sus términos. La legitimación del orden institucional también se ve ante la necesidad continua de poner una valla al caos. Toda la realidad social es precaria; todas las sociedades son construcciones que enfrentan el caos. La constante posibilidad del terror anónimo se actualiza cada vez que las legitimaciones que obscurcen la precariedad están amenazadas o se desploman. El temor que acompaña a la muerte de un rey, especialmente si acasce con violencia repentina, expresa este terror. Por encima y más allá de las emociones de pesar o de las preocupaciones políticas pragmáticas, la muerte de un rey en tales circunstancias trae el terror del caos a una cercanía consciente. La reacción popular ante el asesinato del presidente Kennedy es un ejemplo poderoso. Puede comprenderse fácilmente por qué a los acontecimientos de esa índole tienen que sucederles inmediatamente las más solennes reafirmaciones sobre la realidad continuada de los símbolos protectores.

Los orígenes de un universo simbólico arraigan en la construcción del hombre. Si el hombre en sociedad es el constructor de un mundo, esto resulta posible debido a esa apertura al mundo que le ha sido dada constitucionalmente, lo que ya implica el conflicto entre el orden y el caos. La existencia humana es, *ab initio*, una externalización continua. A medida que el hombre se externaliza, construye el mundo en el que se externaliza. En el proceso de externalización, proyecta sus propios significados en la realidad. Los universos simbólicos, que proclaman que toda la realidad es humanamente significativa y que recurren al cosmos *entero* para que signifique la validez de la existencia humana, constituyen las estibaciones más remotas de esta proyección.⁸⁰

⁸⁰ El concepto de "proyección" fue desarrollado primeramente por Feuerbach y más tarde, aunque en direcciones muy diferentes, por Marx, Nietzsche y Freud.

b) *Mecanismos conceptuales para el mantenimiento de los universos simbólicos.*

El universo simbólico, considerado como construcción cognoscitiva, es teórico. Se origina en procesos de reflexión subjetiva, los que, con la objetivación social, llevan al establecimiento de vínculos explícitos entre los temas significativos que arraigan en las diversas instituciones. En este sentido, el carácter teórico de los universos simbólicos resulta indudable, por más lógicos o no sistemáticos que puedan parecerle a un observador "indiferente". Sea como fuere, se puede vivir, y de hecho se vive sencillamente, dentro de un universo simbólico. Si bien el establecimiento de un universo simbólico presupone reflexión teórica por parte de alguien (a quien el mundo o, más específicamente, el orden institucional le pareciese problemático), todos pueden "habitar" ese universo en una actitud establecida. Si el orden institucional ha de tomarse por establecido en su totalidad como conjunto significativo, debe legitimarse "colocándolo" en un universo simbólico. Pero, ya que otras cosas son iguales, ese universo no requiere de suyo otra legitimación. En principio, era el orden institucional, no el universo simbólico, lo que parecía problemático y a lo que debía dirigirse, en consecuencia, la teorización. Por ejemplo, volviendo al caso citado de la legitimación de la realeza, una vez que la institución del parentesco entre primos se ha "abocado" en un cosmos de primos mitológicos, ya no se trata de la simple cuestión de un hecho social sin significación "adicional". Como quiera que sea, la mitología misma puede sostenerse ingenuamente sin que haya reflexión teórica sobre ella.

Solamente después que un universo simbólico se objetiva como "primer" producto del pensamiento teórico, surge verdaderamente la posibilidad de la reflexión sistemática sobre la naturaleza de ese universo. Mientras que el universo simbólico legítima el orden institucional en su más alto nivel de generalidad, la teorización acerca del universo simbólico puede ser descrita como legitimación en segundo grado, por así decir. Todas las legitimaciones, desde las más sencillas legitimaciones pre-teóricas de significados institucionales distintos hasta los establecimientos cósmicos de universos simbólicos pueden, a su vez, describirse como mecanismos

para mantenimiento de universos, los que, como podrá fácilmente advertirse, requirieren buena medida de sofisticación conceptual desde el principio.

Es evidente que existen dificultades para trazar líneas firmes entre lo "simple" y lo "sofisticado" en ejemplos concretos. Sin embargo, conviene hacer la distinción analítica aun en esos ejemplos, porque así se llama la atención respecto de la medida en que un universo simbólico se da por establecido. En lo que se refiere a esta cuestión, es evidente que el problema analítico resulta singular al que ya surgió cuando analizábamos la legitimación. Existen varias niveles de la legitimación de universos simbólicos así como los hay de legitimación de las instituciones; sin embargo, de los primeros no puede decirse que descendan al nivel pre-teórico, por la razón evidente de que un universo simbólico es de por sí un fenómeno teórico y sigue estándolo aun cuando se lo sostenga sencillamente.

Como en el caso de las instituciones, se plantea la cuestión de las circunstancias en que se vuelve necesario legitimar universos simbólicos por medio de mecanismos conceptuales específicos para el mantenimiento de universos. Y también esta vez la respuesta es similar a la dada en el caso de las instituciones. Los procedimientos específicos para el mantenimiento de los universos se hacen necesarios cuando el universo simbólico se ha convertido en *problema*. Mientras esto no suceda, el universo simbólico se autosustenta, o sea, se autolegitima por la sola facticidad de su existencia objetiva en la sociedad de que se trate. Puede admitirse el concebir una sociedad en la que ocurriera: dicha sociedad constituiría un "sistema" de funcionamiento perfecto, armonioso y cerrado. Pero una sociedad semejante no existe en la realidad. Dadas las tensiones inevitables de los procesos de institucionalización y por el hecho mismo de que todos los fenómenos sociales son *construcciones* producidas históricamente a través de la actividad humana, no existe una sociedad que se dé totalmente por establecida ni tampoco, a *fortiori*, un universo simbólico de esa clase. Todo universo simbólico es inequívocamente problemático. La cuestión reside, pues, en saber en qué grado se ha vuelto problemático.

El proceso de transmisión de un universo simbólico de una generación a otra plantea un problema intrínseco similar

36

se formulado con respecto a la tradición en general. La socialización nunca se logra totalmente. Algunos individuos "habitan" el universo transmitido en forma más definitiva que otros. Aun entre los "habitantes" más o menos acreditados siempre existirán variaciones de idiosincrasia en cuanto a la manera de concebir el universo. Justamente porque el universo simbólico no puede experimentarse como tal en la vida cotidiana, pero trasciende a esta última por su naturaleza misma, no resulta posible "enseñar" su significado en la forma directa en que pueden enseñarse los significados de la vida cotidiana. Las preguntas de los niños sobre el universo simbólico tienen que contestarse de manera más complicada que sus preguntas sobre las realidades institucionales de la vida cotidiana. Las preguntas de los adultos idiosincrásicos requieren una mayor elaboración conceptual. En el ejemplo anterior, el significado del parentesco entre primos está continuamente representado por primos de carne y hueso que desempeñan "roles" de tales en las rutinas experimentadas en la vida cotidiana. Los primos humanos resultan empíricamente accesibles, lo que, desgraciadamente, no ocurre con los primos divinos: he ahí un problema intrínseco para los pedagogos de ese parentesco divino. *Mutatis mutandi*, otro tanto sucede con la transmisión de otros universos simbólicos.

Este problema intrínseco se acentúa si algunos grupos de "habitantes" llegan a comparar versiones divergentes del universo simbólico. En ese caso, por razones evidentes en la naturaleza de la objetivación, la versión que se desvirtúa queda estereotipada en una realidad por derecho propio, la que, por existir dentro de la sociedad, desafía el *status* de la realidad del universo simbólico tal como se constituyó originariamente. El grupo que ha objetivado esta realidad divergente se convierte en portador de una definición de la realidad que constituye una alternativa⁸¹. Resulta innecesario detallar el punto concerniente a que dichos grupos heréticos plantean no solo una amenaza teórica para el universo simbólico, sino también una amenaza práctica para el orden institucional legitimado por el universo simbólico en cuestión. Los procedimientos repressivos que suelen ser em-

⁸¹ Compárese nuevamente el concepto de "portador" (*Träger*) de Weber.

pleados contra tales grupos por los custodios de las definiciones "oficiales" de la realidad no tienen por qué preocuparnos en este contexto. Lo que importa para nuestras consideraciones es la necesidad de que dicha represión se legitime, lo que, por supuesto, implica la puesta en marcha de diversos mecanismos conceptuales destinados a mantener el universo "oficial" contra el desafío herético.

Desde el punto de vista histórico, el problema de la herejía ha constituido con frecuencia el primer impulso para la conceptualización teórica y sistemática de los universos simbólicos. El desarrollo del pensamiento teológico cristiano como resultado de una serie de desafíos heréticos a la tradición "oficial" aporta excelentes ejemplos históricos de este proceso. Como en toda teorización, en el curso de dicho proceso surgen nuevas implicaciones teóricas dentro de la tradición misma, la que se ve impulsada a nuevas conceptualizaciones más allá de su forma original. Por ejemplo, las formulaciones cristológicas precisas emitidas por los concilios de la iglesia primitiva fueron requeridas, no por la tradición en sí, sino por los desafíos que le significaban las herejías. A medida que se desarrollaban estas formulaciones, también se iba manteniendo y difundiendo la tradición. De esa manera surgió, entre otras innovaciones, la concepción teórica de la Trinidad, que no solo era innecesaria sino también inexistente en la primera comunidad cristiana. En otras palabras, el universo simbólico no solo se legitima, sino que también se modifica mediante los mecanismos conceptuales construidos para resguardar el universo "oficial" contra el desafío de los grupos heréticos.

Una ocasión importante para el desarrollo de la conceptualización destinada al mantenimiento de los universos es la que se presenta cuando una sociedad se enfrenta con otra que posee una historia muy diferente⁵². El problema que plantea dicho enfrentamiento resulta mucho más agudo en particular que el planteado por las herejías en el seno de las sociedades, porque en este caso existe la alternativa de un universo simbólico con una tradición "oficial" cuya objetividad ya establecida sea igual a la propia. Para el *status* de realidad del universo propio, resulta menos chocante tener que tratar con grupos minoritarios de desviados,

⁵² Atañen a este punto los análisis del "contacto cultural" de la antropología cultural norteamericana contemporánea.

cuya oposición se define *ipso facto* como locura o perversidad, que enfrentan a otra sociedad que considera *nuestras propias* definiciones de la realidad como ignorancia, locura o perversidad⁵³. Una cosa es estar rodeado por algunos individuos—aun cuando se agrupen en una minoría—que no pueden o no quieren atenerse a las reglas institucionales del parentesco entre primos, y otra es enfrentar a una sociedad entera que jamás ha oído mencionar esas reglas, que tal vez hasta carece de la palabra equivalente a "primo" y que sin embargo parece prosperar como empresa activa. El universo que como alternativa presenta la otra sociedad debe ser enfrentado esgrimiendo las mejores razones que puedan existir para apoyar la superioridad del propio. Esto demanda un mecanismo conceptual de gran sofisticación.

La aparición de un universo simbólico a modo de alterna-tiva constituye una amenaza porque su misma existencia demuestra empíricamente que nuestro propio universo es menos que inevitable. Como cualquiera puede advertir ahora, se puede vivir en este mundo sin la institución de la relación entre primos, después de todo, y se puede renegar y aun burlarse de los dioses que presiden esa relación, sin que ello signifique el inmediato derrumbe de los cielos. Este hecho impactante debe tenerse en cuenta aunque más no sea teóricamente. Por supuesto que también puede ocurrir que el universo alternativo tenga un atractivo misional. Ciertos individuos o grupos dentro de nuestra propia sociedad tal vez podrían sentir la tentación de "emigrar" del universo tradicional o—peligro aún mayor—de cambiar el orden antiguo según el modelo del nuevo. Resulta fácil imaginar, por ejemplo, cómo el advenimiento de los griegos patriarcales debe de haber trastornado el universo de las sociedades matriarcales que a la sazón existían a lo largo del Mediterráneo oriental. El universo griego debe de haberse parecido sumamente agradable a los *varones* que en esas sociedades se hallaban dominados por sus mujeres y sabemos que la Magna Mater causó gran impresión en los mismos griegos. En la mitología griega abundan las elaboraciones conceptuales que demostraron ser necesarias para resolver este problema.

⁵³ Compárese el concepto de "impacto de cultura" en la antropología cultural norteamericana contemporánea.

37

Tiempo importancia destacar que los mecanismos conceptuales para el mantenimiento de los universos son "en sí mismos productos de la actividad social, como lo son todas las formas de legitimación, y rara vez pueden entenderse separados de las demás actividades de la colectividad que se trate. Específicamente, el éxito de los mecanismos conceptuales particulares se relaciona con el poder que poseen los que los manejan⁸⁴. El enfrentamiento de universos simbólicos alternativos implica un problema de poder: ¿cuál de las definiciones conflictuales de la realidad habrá de "quedar adherida" en la sociedad? Dos sociedades que se enfrentan y cada una de las cuales posee universos en conflicto desarrollarán mecanismos conceptuales destinados a mantener sus respectivos universos. Desde el punto de vista de la plausibilidad intrínseca, las dos formas de conceptualización parecen ofrecer escaso margen de opción al que observa desde fuera. Sin embargo, la cuestión de cuál de las dos prevalecerá dependerá más del poder que de la habilidad teórica de los legitimadores respectivos. Resulta posible imaginar que mistagogos olímpicos y etínicos igualmente sofisticados se reunieran en consultas ecuménicas para discutir los méritos de sus respectivos universos *in vivo et in studio*; pero es más probable que la cuestión se decidiera en el plano menos refinado de la fuerza militar. El estado histórico de cada lucha de dioses lo decidían los que blandían las mejores armas más que los que poseían los mejores argumentos. Lo mismo puede decirse, por supuesto, de los conflictos de esta índole que ocurren en el ser de las sociedades. El que tiene el palo más grande tiene mayores probabilidades de imponer sus definiciones de la realidad, lo que constituye una aserción verdadera con respecto a cualquier colectividad más grande, aunque siempre queda la posibilidad de que algunos teorizadores políticosamente desinteresados se convengan mutuamente sin tener que recurrir a medios más groseros de persuasión.

Los mecanismos conceptuales que mantienen los universos

⁸⁴ Marx desarrolló con gran detalle la relación entre el poder material y el "éxito conceptual". Cf. la conocida formulación a este respecto en *The German Ideology*: "Die Gedanken der herrschenden Klasse sind in jeder Epoche die herrschenden Gedanken" (*Führerschaften*, edición Kröner), p. 373. *La ideología alemana*, varias ediciones.

simbólicos siempre entrañan la sistematización de legitimaciones cognoscitivas y normativas que ya estaban presentes en la sociedad de modo más sencillo y que cristalizaron en el universo simbólico en cuestión. En otras palabras, el material con que se construyen las legitimaciones que mantienen los universos consiste mayormente en una elaboración ulterior —a un nivel más elevado de integración teórica— de las legitimaciones de las diversas instituciones. De esa manera suele haber una continuidad entre los esquemas explicativos y exhortativos, que sirven de legitimaciones al más bajo nivel teórico, y las imponentes construcciones intelectuales que explican el cosmos. La relación entre la conceptualización cognoscitiva y normativa, aquí como en todas partes, es empíricamente fluida: las conceptualizaciones normativas siempre implican ciertos presupuestos cognoscitivos. Conviene, sin embargo, establecer la distinción analítica, en especial porque lleva la atención hacia grados cambiantes de diferenciación entre las dos esferas conceptuales.

Resultaría a todas luces absurdo intentar aquí un estudio detallado de los diferentes mecanismos conceptuales para el mantenimiento de los universos de que disponemos históricamente⁸⁵. Pero es conveniente anotar unas cuantas observaciones con respecto a algunos de ellos: la mitología, la teología, la filosofía y la ciencia. Sin que queramos poner un esquema evolutivo para estos tipos, se puede afirmar con certeza que la mitología representa la forma más arcaica para el mantenimiento de universos, así como en verdad representa la forma más arcaica de legitimación en general⁸⁶. Es muy probable que la mitología sea una fase necesaria en el desarrollo del pensamiento humano en

⁸⁵ Pareto es el que más se aproximó a la elaboración de una historia del pensamiento en términos sociológicos, lo que hace que sea figura importante para la sociología del conocimiento, a pesar de las reservas que pueda inspirar su marco de referencia teórico. Cf. Brigitte Berger, *Vilfredo Pareto and the Sociology of Knowledge* (tesis doctoral inédita, New School for Social Research, 1964).

⁸⁶ Esto puede hacer recordar la "ley de los tres estadios" de Augusto Comte. No podemos aceptarla, por supuesto, pero es posible que resulte útil al sugerir que la conciencia se desarrolla en etapas históricamente discernibles, aunque no pueda concebirse como lo hace Comte. Nuestra concepción a este respecto se aproxima al enfoque hegeliano/marxista acerca de la historicidad del pensamiento humano.

38

cuanto tal ⁶⁷. De cualquier modo, las más antiguas conceptualizaciones para el mantenimiento de universos de que disponemos tienen forma mitológica. Para nuestros propósitos, basta definir la mitología como una concepción de la realidad que plantea la continua penetración del mundo de la experiencia cotidiana por fuerzas sagradas ⁶⁸. Esta concepción entraña naturalmente un alto grado de continuidad entre el orden social y el cósmico, y entre todas sus respectivas legitimaciones ⁶⁹; toda la realidad aparece como hecha de una misma materia.

La mitología como mecanicismo conceptual es lo más cercano al nivel sencillo del universo simbólico, nivel en el cual es mínima la necesidad de mantenimiento teórico de universos más allá del planteo real del universo en cuestión como realidad objetiva. Esto explica el fenómeno histórico recurrente de tradiciones mitológicas contradictorias que subsisten paralelamente sin integración teórica. En particular, esa incoherencia se siente solo después que las tradiciones se han vuelto problemáticas y que ya ha ocurrido una cierta especie de integración. El "descubrimiento" de dicha incoherencia (o, si se prefiere, su suposición *ex post facto*) suele ser hecho por los especialistas en la tradición, que son también los integradores más comunes de los temas tradicionales aislados. Una vez que se hace sentir la necesidad de integración, las construcciones mitológicas consiguientes pueden adquirir gran artificialidad teórica. En este punto basta con citar el ejemplo de Homero.

La mitología se aproxima también al nivel sencillo en que, aunque existan especialistas en la tradición mitológica, su conocimiento no dista mucho de lo que se conoce en general. La iniciación en la tradición administrada por esos especialistas puede resultar ardua en sus aspectos extrínsecos.

⁶⁷ Tanto Lévy-Bruhl como Piaget sugieren que la mitología constituye una etapa necesaria en el desarrollo del pensamiento. Para un análisis sugerente de las raíces biológicas del pensamiento mitológico/mágico, cf. Arnold Gehlen, *Streifzug zur Anthropologie und Soziologie* (Neuwied/Rhein, L. Bütcherhand, 1963), pp. 79 y sigs. Nuestra concepción de la mitología está aquí influida por la obra de Gerardus van der Leeuw, *Mitica Eliade* y Rudolf Bultmann.

⁶⁸ Sobre la continuidad entre los órdenes social y cósmico en la concepción mitológica, compárense nuevamente las obras de Eliade y Voegelin.

Puede tal vez limitarse a elegir candidatos, a ocasiones o momentos especiales, y puede comportar una esforzada preparación ritual. Con todo, no suele resultar difícil en cuanto a las cualidades intrínsecas del cuerpo de conocimiento en sí mismo, el cual no es difícil de adquirir. Para salvaguardar la pretensión monopolizadora de los especialistas, debe establecerse institucionalmente la inaccesibilidad del saber de éstos; vale decir, se propone un "secreto" y se define institucionalmente en términos esotéricos un cuerpo de conocimiento intrínsecamente esotérico. Un breve vistazo a las "relaciones públicas" de las camarillas actuales de teóricos revela que este antiguo malabarismo dista mucho de haber desaparecido. Con todo, existen importantes diferencias sociológicas entre las sociedades en las que todas las conceptualizaciones para el mantenimiento de universos son mitológicas, y aquellas en que no lo son.

Sistemas mitológicos más elaborados se esfuerzan por eliminar incoherencias y mantener el universo mitológico en términos integrados teóricamente. Esas mitologías "canónicas", diríamos, entran en la conceptualización teológica propiamente dicha. Para nuestros propósitos presentes, el pensamiento teológico puede distinguirse de su antecedente mitológico sencillamente en términos de un mayor grado de sistematización teórica. Los conceptos teológicos se hallan más alejados del nivel sencillo. El cosmos aún puede concebirse según las fuerzas o seres sagrados de la antigua mitología; pero esas entidades sagradas han sido desplazadas a una distancia mayor. El pensamiento mitológico funciona dentro de la continuidad que existe entre el mundo humano y el de los dioses. El pensamiento teológico sirve para mediar entre esos dos mundos, justamente porque su continuidad originaria ahora parece haberse roto. Con la transición de la mitología a la teología, la vida cotidiana parece estar menos penetrada continuamente por las fuerzas sagradas. El cuerpo de conocimiento teológico se halla, consiguientemente, más alejado del cúmulo general de conocimiento de la sociedad y de esa manera llega a ser intrínsecamente más difícil de adquirir. Aun en aquellos lugares donde no se ha institucionalizado deliberadamente como esotérico, sigue siendo "secreto" en virtud de su inteligibilidad para el pueblo en general, de lo que resulta también que el pueblo puede permanecer sin sentirse relativamente

afectado por las artificiosas teorías relativas al mantenimiento de los universos que han urdido los especialistas en teología. La coexistencia de una mitología sencilla entre las masas y una teología sofisticada entre una *élite* de teorizadores, que contribuyen *ambos* a mantener el mismo universo simbólico, es un fenómeno histórico frecuente. Solamente si se tiene este fenómeno en mente es posible, por ejemplo, llamar "budistas" a las sociedades tradicionales del Lejano Oriente o, llegado el caso, llamar "cristianas" a la sociedad medieval.

La teología es paradigmática para las posteriores conceptualizaciones filosóficas y científicas del cosmos. Si bien la teología puede hallarse más cerca de la mitología por el contenido religioso de sus definiciones de la realidad, está más próxima a las conceptualizaciones secularizadas posteriores por su ubicación social. A diferencia de la mitología, las otras tres formas históricamente dominantes de mecanismos conceptuales se convirtieron en propiedad de las *élites* de especialistas cuyos cuerpos de conocimiento se alejaban cada vez más del conocimiento común de la sociedad en general. La ciencia moderna es un paso extremo en este desarrollo, y en la secularización y sofisticación del mantenimiento de los universos. La ciencia no solo corona el alejamiento de lo sagrado del mundo de la vida cotidiana, sino que también aleja de ese mundo al conocimiento para el mantenimiento de universos en cuanto tal. La vida cotidiana queda despojada tanto de la legitimación sagrada, como de la clase de inteligibilidad teórica que la vincularía con el universo simbólico en su totalidad propuesta. Dicho más sencillamente, el miembro "profano" de la sociedad ya no sabe cómo ha de mantenerse conceptualmente su universo, aunque, por supuesto, todavía sabe quiénes son precisamente los especialistas en el mantenimiento del universo. Los interesantes problemas que plantea esta situación corresponden a una sociología empírica del conocimiento de la sociedad contemporánea y no pueden seguir tratándose en este contexto.

Se da por sobrentendido que los tipos de mecanicismo conceptual aparecen históricamente en combinaciones y modificaciones innumerables, y que los tipos que hemos analizado no son necesariamente exhaustivos. Pero en el contexto de la teoría general todavía quedan por discutir dos apli-

ciones de los mecanismos conceptuales para el mantenimiento de los universos: la terapia y la amiguilación. La terapia comporta la aplicación de mecanismos conceptuales para asegurarse que los desviados, de hecho o en potencia, permanezcan dentro de las definiciones institucionalizadas de la realidad o, en otras palabras, para impedir que los "habituados" de un universo dado "emigren". Lo cual se efectúa aplicando el aparato legitimador de los "casos" individuales. Ya que, como hemos visto, toda sociedad enfrenta el peligro de la desviación individual, podemos suponer que la terapia, en cualquier forma que sea, constituye un fenómeno social global. Sus ordenamientos institucionales específicos, desde el exorcismo hasta el psicoanálisis, desde la cura pastoral hasta los programas de asesoramiento personal, corresponden, por supuesto, a la categoría de control social. Lo que sin embargo nos interesa aquí es el aspecto *conceptual* de la terapia. Como ésta debe ocuparse de las desviaciones que se apartan de las definiciones "oficiales" de la realidad, tiene que desarrollar un mecanicismo conceptual que dé cuenta de tales desviaciones y mantenga las realidades cuestionadas. Eso requiere un cuerpo de conocimiento que incluya una teoría de la desviación, un aparato para diagnósticos y un sistema conceptual para la "cura de almas".

Por ejemplo, en una colectividad que posea homosexualidad militar institucionalizada, el individuo objetivamente heterosexual será candidato seguro para la terapia, no solo porque sus intereses sexuales constituyen una amenaza evidente para la eficacia combatiente de su unidad de amantes-guerreros, sino también porque su desviación resulta psicológicamente subversiva para la virtud espontánea de los soldados. Después de todo, algunos de ellos, tal vez "subconscientemente", podrían sentir la tentación de seguir su ejemplo. A un nivel más fundamental, la conducta del desviado desafía la realidad societaria en cuanto tal, poniendo en tela de juicio sus procedimientos operativos de orden cognoscitivo ("los hombres virtuosos por naturaleza se aman unos a otros") y normativo ("los hombres virtuosos deben amarse unos a otros") que se dan por establecidos. En realidad, el desviado se alza probablemente como un insulto viviente a los dioses que se aman unos a otros en los cielos, como sus devotos lo hacen en la tierra. Dicha

40

desviación radical requiere una práctica terapéutica sólidamente fundada en una teoría terapéutica. Debe existir una teoría de la desviación (o sea, una "patología") que explique esta escandalosa situación (digamos, alegar que se debe a posesión demoníaca). Debe existir un cuerpo de conceptos diagnósticos (digamos, una sintomatología, con los recursos adecuados para aplicarla en oráculos), que en el mejor de los casos no solo permita la especificación precisa de las condiciones agudas, sino también el rastreo de la "heterosexualidad latente" y la pronta adopción de medidas preventivas. Por último, debe existir una conceptualización del proceso curativo en sí (digamos, un catálogo de técnicas exorcistas con sus respectivos fundamentos teóricos adecuados).

Un mecanismo conceptual semejante permite su aplicación terapéutica por los especialistas indicados y también puede ser internalizado por el individuo atacado de desviación; la internalización tendrá eficacia terapéutica de por sí. En nuestro ejemplo, el mecanismo conceptual puede estar destinado a despertar en el individuo un sentimiento de culpa (por ejemplo, el "pánico heterosexual"), proeza no muy costosa si su socialización primaria ha tenido siquiera un mínimo de éxito. Bajo el peso de esa culpa, el individuo llegará a aceptar subjetivamente la conceptualización de su estado tal como se la muestran los médicos terapeutas, tendrá "conocimiento" de su estado y el diagnóstico se volverá para él subjetivamente real. Este mecanismo conceptual puede desarrollarse aún más para permitir la conceptualización (y, por ende, la liquidación conceptual) de cualquier duda que pueda sentir tanto el terapeuta como el "paciente" en cuanto a la terapia. Por ejemplo, puede existir una teoría de la "resistencia" que explique las dudas del segundo y una teoría de la "contra-transferencia" que explique las del primero. La terapia eficaz establece una simetría entre el mecanismo conceptual y su captación subjetiva en la conciencia del individuo; vuelve a socializar al desviado dentro de la realidad objetiva del universo simbólico de la sociedad. Dicho retorno a la "normalidad" produce, como es de suponer, una gran satisfacción subjetiva. El individuo se halla ahora en condiciones de regresar al amoroso abrazo del comandante de su pelotón sabiendo positivamente que se ha "encontrado a sí mismo" y que

na vez más está en gracia frente a la mirada de los dioses. La terapia utiliza un mecanismo conceptual para mantener a todos dentro del universo de que se trate. La antiquilación, y su vez, utiliza un engranaje similar para liquidar conceptualmente todo lo que esté fuera de dicho universo. Este procedimiento puede también describirse como una especie de legitimación negativa. La legitimación mantiene la realidad del universo construido socialmente; la antiquilación niega la realidad de cualquier fenómeno o interpretación de fenómenos que no encaje dentro de ese universo. Esto puede efectuarse de dos maneras. Primero: a los fenómenos de desviación puede atribuírseles un *status* ontológico negativo, con fines terapéuticos o sin ellos. La aplicación aquí ahora del mecanismo conceptual suele usarse con más frecuencia para los individuos o grupos extraños a la sociedad y, por ende, indeseables para la terapia. En este caso la operación conceptual es bastante sencilla. La amenaza a las definiciones sociales de la realidad se neutraliza adjudiando un *status* ontológico inferior, y por lo tanto un *status* cognoscitivo carente de seriedad, a todas las definiciones que existan fuera del universo simbólico. De esa manera, se amenaza que para nuestra sociedad homosexual significar los grupos anti-homosexuales vecinos puede liquidarse conceptualmente considerando a esos vecinos como ranes que humanos, congénitamente desorientados con respecto al orden justo de las cosas, moradores de tinieblas cognitivas irremediables. El silogismo fundamental se enuncia como sigue: Los vecinos son una tribu de bárbaros. Los vecinos son anti-homosexuales. Por lo tanto, su anti-homosexualidad es un absurdo bárbaro, que hombres racionales no pueden tomar en serio. El mismo procedimiento conceptual puede ciertamente aplicarse también a los desviados dentro de la sociedad. Ya sea que luego se proceda de la antiquilación a la terapia, o que, más bien, se liquide físicamente lo que ya se ha liquidado conceptualmente, eso es cuestión de política práctica. El poder material del grupo liquidado conceptualmente resultará factor no despreciable en la mayoría de los casos. A veces las circunstancias desgraciadamente obligan a seguir en términos amistosos con los bárbaros.

Segundo: la antiquilación involucra el intento más ambicioso de explicar todas las definiciones desviadas de la

realidad según conceptos que pertenecen al universo propio. Dentro de un marco de referencia teológico, esto comporta la transición de la herejía a la apologetica. Las concepciones desviadas no solo reciben un *status* negativo, sino que se abordan teóricamente en detalle. La meta final de este procedimiento consiste en *incorporar* las concepciones desviadas dentro del universo propio y así liquidarlas definitivamente. Por tanto, debe *traducirse* a conceptos derivados del universo propio. De esta manera, la negación del universo propio se transforma sutilmente en una afirmación de él. Siempre se da por sobrentendido que el negador no sabe en realidad lo que está diciendo. Sus afirmaciones cobran sentido solo cuando se las traduce a términos más "correctos", o sea, a términos que derivan del universo que él niega. Por ejemplo, nuestros teorizadores homosexuales pueden argumentar que todos los hombres son homosexuales por naturaleza. Los que niegan esto, en virtud de estar poseídos por demonios o sencillamente porque son bárbaros, están negando su propia naturaleza; en lo profundo de sí saben que eso es así. Por lo tanto, con solo examinar cuidadosamente sus declaraciones se descubren la justificación y la mala fe de su posición. Lo que puedan alegar en esta materia puede entonces traducirse en una afirmación del universo homosexual al que niegan ostensiblemente. Dentro de un marco de referencia teológica, el mismo procedimiento demuestra que el diablo glorifica a Dios sin saberlo, que toda incredulidad es deshonestidad inconsciente y que hasta el ateo es *en realidad* creyente.

Las aplicaciones terapéuticas y antiquilladoras de los mecanismos conceptuales son inherentes al universo simbólico en cuanto tal. Si este último ha de abarcar toda la realidad, no es posible permitir que nada quede fuera de su alcance conceptual. En principio al menos, sus definiciones de la realidad deben abarcar la totalidad del ser. Los engranajes conceptuales mediante los cuales se intenta esta totalización varían históricamente en grados de artificialidad y aparecen *in nuce* tan pronto como cristaliza el universo simbólico.

c) *Organización social para el mantenimiento de los universos simbólicos.*

Todos los universos contruidos socialmente cambian porque son productos históricos de la actividad humana, y el

cambio es producido por las acciones concretas de los seres humanos. Si nos sumergimos en las complejidades de los mecanismos conceptuales por los que se mantiene cualquier universo específico, tal vez olvidemos este hecho sociológico fundamental. La realidad se define socialmente, pero las definiciones siempre se *encarnan*, vale decir, los individuos y grupos de individuos concretos sirven como definidores de la realidad. Para comprender en un momento dado el estado del universo construido socialmente o los cambios que sufre con el tiempo, es necesario comprender la organización social que permite a los definidores efectuar sus definiciones. Expresándonos más burdamente, resulta esencial seguir formulando preguntas sobre las conceptualizaciones históricamente disponibles de la realidad, desde el "¿Qué?" abstracto hasta el "¿Quién lo dice?" sociológicamente concreto⁹⁰.

Como ya hemos visto, la especialización del conocimiento y la organización concomitante de los elencos para administrar los cuerpos de conocimiento especializado surgen como resultado de la división del trabajo. Es posible concebir una primera etapa de este desarrollo en la que no existe rivalidad entre los diferentes expertos. Cada zona de idoneidad se define por los hechos pragmáticos de la división del trabajo. El experto en caza no pretenderá poseer idoneidad para la pesca y, por ende, no tendrá motivos para competir con el cazador experto.

A medida que surgen formas más complejas de conocimiento y se acumula un superávit económico, los expertos se consagran exclusivamente a los temas de su especialidad, los cuales, por el desarrollo de mecanismos conceptuales, tal vez se alejen cada vez más de las necesidades pragmáticas

⁹⁰ De nuestros presupuestos teóricos surge claramente que no podemos aglutinar en detalles sobre la cuestión de la "sociología de los intelectuales". Además de la importante obra de Mannheim en este terreno (especialmente en *Ideology and Utopia—Ideology and Utopia*, Madrid, Aguilar—y *Essays on the Sociology of Culture*—*Ensayos sobre sociología de la cultura*, Madrid, Aguilar—), cf. Florian Znaniecki, *The Social Role of the Man of Knowledge* (Nueva York, Columbia University Press, 1940); Theodor Geiger, *Aufgaben und Stellung der Intelligenz in der Gesellschaft* (Stuttgart, 1945); Raymond Aron, *L'opium des intellectuels* (Paris, 1955); *El opio de los intelectuales* (Buenos Aires, Leviatán, 1967); George B. de Huszar (comp.), *The Intellectuals* (Nueva York, Free Press of Glencoe, 1960).

de la vida cotidiana. Los expertos en estos refinados cuerpos de conocimiento reclaman un *status* nuevo; no solo son especialistas en tal o cual sector del acopio social de conocimiento, sino que demandan jurisdicción definitiva sobre la totalidad de dicho acopio. Son expertos universales, habiendo literalmente. Esto no significa que pretendan saberlo todo, sino que más bien pretenden saber la significación definitiva de lo que todos saben y hacen. Tal vez haya otros hombres que continúen jalando sectores particulares de la realidad, pero los expertos reclaman idoneidad en las definiciones últimas de la realidad en cuanto tal.

Esta etapa del desarrollo del conocimiento tiene una cantidad de consecuencias. La primera, que ya hemos estudiado, es la aparición de la teoría pura. Como los expertos universales operan en un plano de gran abstracción con respecto a las vicisitudes de la vida cotidiana, tanto ellos mismos como los demás pueden sacar en conclusión que sus teorías no tienen ninguna relación con la vida continua de la sociedad, sino que existen en una especie de cielo platónico de ideación abstrórica y a-social. Esto, por supuesto, es una ilusión, pero puede tener gran fuerza histórico-social en virtud de la relación que existe entre los procesos que definen la realidad y los que la producen.

Una segunda consecuencia la constituye el fortalecimiento del tradicionalismo en las acciones institucionalizadas que así se legitiman, o sea, un fortalecimiento de la tendencia inherente de la institucionalización hacia la inercia⁸¹. La habituación y la institucionalización en sí mismas limitan la flexibilidad de las acciones humanas. Las instituciones tienden a persistir, a no ser que se vuelvan "problemáticas". Las legitimaciones definitivas refuerzan inevitablemente esta tendencia. Cuanto más abstractas resultan las legitimaciones, menos probabilidad existe de que se modifiquen según las cambiantes exigencias pragmáticas. Si, de cualquier modo, existe una tendencia a seguir como antes, ésta evidentemente se fortalece al tener excelentes razones para que así suceda, lo que significa que las instituciones pueden persistir aun cuando, para un observador exterior, hayan perdido su funcionalidad o practicidad originarias. Ciertas cosas se hacen

⁸¹ Sobre las legitimaciones últimas que fortalecen la "inercia" institucional (la "fidelidad" de Simmel), compárese a Durkheim y Parrot.

no porque resulta, sino porque *son justas*, es decir, justas en términos de las definiciones últimas de la realidad promulgadas por los expertos universales⁸².

La aparición de elencos dedicados exclusivamente a la legitimación del mantenimiento de los universos también da lugar a conflictos sociales, algunos de los cuales se producen entre expertos y profesionales. Estos últimos, por razones que no hay por qué detallar, pueden llegar a resentirse por las grandiosas pretensiones de los expertos y los privilegios sociales concretos que las acompañan. Quizás ha de resultarles particularmente irritante que los expertos pretendan conocer la significación última de las actividades de los profesionales mejor que estos mismos. Dichas rebeldías por parte de los "profanos" puede que hagan surgir definiciones rivales con respecto a la realidad y que eventualmente aparezcan nuevos expertos encargados de las nuevas definiciones. La antigua India aporta algunos de los mejores ejemplos históricos acerca de este punto. Los brahmanes, en cuanto expertos en la realidad última, consiguieron, en asombrosa medida, implantar sus definiciones de la realidad en la sociedad en general. Cualesquiera que hayan sido sus orígenes, el sistema de castas que se difundió durante un período de siglos hasta abarcar la mayor parte del subcontinente indio, se consideró una construcción brahmánica, al punto de que, unos tras otros, los príncipes reinantes invitaban a los brahmanes a servirles de "ingenieros sociales" para establecer el sistema en nuevos territorios (en parte, porque el sistema se consideró sinónimo de civilización superior y, en parte también, porque sin duda los príncipes comprendieron su enorme capacidad de control social). El Código de Manú nos proporciona una excelente idea tanto de los propósitos sociales de los brahmanes, como de las ventajas sumamente mundanas que éstos acumularon a raíz de haber sido aceptados como los delineadores comúnmente designados. Sin embargo, era inevitable que en tal ocasión se produjese un conflicto de poder entre los teóricos y los profesionales. Estos últimos estaban representados por los chattrias, los miembros de la casta militar y príncipesca. La literatura épica de la antigua India, el

⁸² Precisamente es éste el punto más débil de cualquier interpretación funcionalista de las instituciones, ya que tiende a buscar practicas que, de hecho, no existen.

43

Mahabharata y el Ramayana, atestiguan con elocuencia este conflicto. No es accidental que las dos grandes rebeliones teóricas contra el universo brahmánico, o sea, el jainismo y el budismo, tuviesen su ubicación social en la casta de los chattrias. Huelga agregar que las nuevas definiciones de la realidad realizadas tanto por el jainismo como por el budismo, produjeron sus propios elencos de expertos, lo que probablemente también ocurrió en el caso de los poetas épicos que desafiaron el universo brahmánico de manera menos amplia y menos artificiosa.⁸⁸

Lo anterior nos lleva a otra posibilidad de conflicto igualmente importante: el que puede surgir entre camarillas rivales de expertos. En tanto las teorías sigan teniendo aplicaciones pragmáticas inmediatas, la rivalidad que pueda existir resulta fácil de zanjar por medio de pruebas pragmáticas. Puede haber teorías en competencia acerca de la caza del jabali, en las cuales tengan intereses creados las camarillas rivales de expertos de caza. La cuestión puede resolverse con relativa facilidad si se observa cuál teoría es la que da más resultado para matar más jabalíes. Esa posibilidad no existe en el caso de que haya que decidir, por ejemplo, entre una teoría politeísta y una teoría henoteísta del universo. Los teorizadores respectivos se ven obligados a sustituir la argumentación abstracta por pruebas pragmáticas. Dicha argumentación, por su naturaleza misma, no transmite la convicción inherente del éxito pragmático. Lo que es conveniente para un hombre puede no serlo para otro. En realidad no podemos culpar a esos teorizadores si recurren a respaldos más sólidos para el escaso poder de la sola argumentación, como podría ser, por ejemplo, que las autoridades empleasen la fuerza armada para imponer uno de los argumentos por encima de sus competidores. En otras palabras, las definiciones de la realidad pueden ser impuestas por la policía, lo que —dicho sea de paso— no tiene por qué significar que tales definiciones seguirán siendo menos convincentes que las que se aceptan "voluntariamente": el poder en la sociedad incluye el poder de determinar procesos decisivos de socialización y, por lo tanto, el poder de producir la realidad. De cualquier manera, las

⁸⁸ Sobre el conflicto brahman/chattria, compárese el trabajo de Weber sobre la sociología de la religión en la India.

44

Simbolizaciones sumamente abstractas (vale decir, las teorías muy alejadas de la experiencia concreta de la vida cotidiana) son ratificadas por un apoyo más social que empírico.⁸⁹ Puede decirse que de esta manera vuelve a introducirse un pseudopragmatismo. Puede asimismo repetirse que las teorías son convincentes porque *funcionan*, o sea, funcionan en el sentido de que se han vuelto conocimiento normal, establecido, dentro de la sociedad de que se trate.

Estas consideraciones implican que siempre existirá una base socio-estructural para rivalidades entre definiciones competitivas de la realidad y que el resultado de la rivalidad resultará afectado, si no determinado rotundamente en todos los casos, por el desarrollo de dicha base. Es muy posible que las formulaciones teóricas abstractas se fraguen en aislamiento casi total de los vastos movimientos de la estructura social, y en esos casos la competencia entre expertos rivales puede producirse en una especie de vacío societal. Por ejemplo, dos camarillas de derviches eremitas pueden seguir disputando en medio del desierto sobre la naturaleza última del universo, sin que ningún observador exterior sienta el menor interés por la disputa. Sin embargo, no bien alguno de los dos puntos de vista encuentra eco en la sociedad circundante, serán principalmente los intereses extra-teóricos los que habrán de decidir el resultado de la disputa. Los diferentes grupos sociales tendrán afinidades diferentes con las teorías en competencia y, subsiguientemente, se convertirán en "portadores" de éstas.⁹⁰ De esta suerte, la teoría derviche A puede resultar atrayente para las clases superiores y la teoría derviche B puede serlo para la clase media de la sociedad en cuestión, por razones muy alejadas de las pasiones que animaron a los inventores originales de dichas teorías. Las camarillas competitivas de expertos llegarán así a adherir a los grupos "portadores" y su destino posterior dependerá del resultado del conflicto, sea cual fuere el que indujo a esos grupos a adoptar las teorías respectivas. Así pues, las definiciones rivales sobre la realidad se deter-

⁸⁹ Sobre la canivalización social de proposiciones que resultan difíciles de convencer empíricamente, cf. Leon Festinger, *A Theory of Cognitive Dissonance* (Evanston, Ill., Row, Peterson and Co., 1957).

⁹⁰ El término "afinidad" (*Wahlverwandtschaft*) deriva de Scheler y Weber.

minan en la esfera de los intereses sociales competitivos cuya rivalidad, a su vez, se "traduce" en términos teóricos. La cuestión de si los expertos rivales y sus respectivos adeptos son "sinceros" o no en sus relaciones subjetivas con las teorías de que se trate, presenta solo un interés secundario para la apreciación sociológica de estos procesos.

Cuando se produce una rivalidad no solo teórica, sino también práctica entre grupos de expertos consagrados a formular diferentes definiciones últimas de la realidad, la despragmatización de la teoría se subvierte, y la fuerza pragmática de las teorías involucradas se vuelve extrínseca, vale decir que una de las teorías se "demuestra" como pragmáticamente superior en virtud, no de sus cualidades intrínsecas, sino de su aplicabilidad a los intereses sociales del grupo que se ha convertido en su "portador". Existe gran variabilidad histórica en la organización social de los expertos teóricos que surge de esto. Si bien resulta a todas luces imposible ofrecer aquí una tipología exhaustiva, será conveniente analizar algunos de los tipos más generales.

Ante todo, existe, quizá paradigáticamente, la posibilidad de que los expertos universales ejerzan un monopolio efectivo sobre todas las definiciones últimas de la realidad en la sociedad. Esta situación puede considerarse paradigmática porque existe una buena razón para pensar que resulta típica de las primeras fases de la historia humana. El monopolio aludido significa que una sola tradición simbólica mantiene al universo en cuestión. Estar en la sociedad implica, pues, aceptar esta tradición. Los expertos en la tradición son reconocidos como tales virtualmente por todos los integrantes de la sociedad y no tienen que verseas con ningún competidor efectivo. Todas las sociedades primitivas que se ofrecen empíricamente a nuestra curiosidad parecen pertenecer a este tipo, al que también pertenece, con ciertas modificaciones, la mayoría de las civilizaciones arcaicas⁸⁶. Esto no significa que en esas sociedades no existan escépticos, que todos sin excepción hayan internalizado por completo la tradición, sino más bien que lo que hay de escépticismo no se ha organizado socialmente para presentar un reto a los sostenedores de la tradición "oficial"⁸⁷.

⁸⁶ Sobre definiciones monopolistas de la realidad en las sociedades primitivas y arcaicas, compárese a Durkheim y a Voegelin.

⁸⁷ La obra de Paul Radin sugiere que el escépticismo puede aparecer aun en esas situaciones monopolistas.

En tal situación, la tradición monopolizadora y sus administradores especialistas se sostienen gracias a una estructura unificada de poder. Los que ocupan posiciones decisivas del poder están preparados para usarlo con el fin de imponer las definiciones tradicionales de la realidad a la población que depende de su autoridad. Potencialmente, las conceptualizaciones competitivas del universo se liquidan tan pronto aparecen, ya sea porque se destruyan físicamente ("el que no adore a los dioses debe morir") o porque se integren dentro de la tradición misma (los expertos universales sostienen que el panteón rival Y no es "en realidad" sino otro aspecto o nombre del panteón tradicional X). En este último caso, si los expertos consiguen imponer su argumentación y la competencia se liquida por medio de una "fusión de empresas", podría decirse que la tradición se Enriquecerá y se hará diferenciada. La competencia también puede aislarse dentro de la sociedad y en esa forma volverse inocua en lo que concierne al monopolio tradicional: por ejemplo, ningún miembro del grupo conquistador o gobernante puede adorar a los dioses del tipo Y, pero los estratos sometidos o inferiores pueden hacerlo. El mismo aislamiento protector puede aplicarse a los pueblos extranjeros o "huéspedes"⁸⁸.

La cristianidad medieval (que ciertamente no puede considerarse primitiva o arcaica, pero que aun así constituye una sociedad con un monopolio simbólico efectivo) proporciona un ejemplo inmejorable de los tres tipos de procedimientos liquidadores. La herejía declarada debía ser destruida físicamente, ya fuera que se encarnase en un individuo (por ejemplo, una bruja), o en una colectividad (por ejemplo, la comunidad albigena). Al mismo tiempo, la Iglesia, como custodia monopolizadora de la tradición cristiana, tenía bastante flexibilidad como para incorporar dentro de esa tradición a una variedad de creencias y prácticas populares, en tanto éstas no cuajarán en desafíos heréticos y articulados al universo cristiano en cuanto tal. No importaba que los labriegos tomaran uno de sus antiguos dioses, lo "bautizaran" como santo cristiano y continuaran contando las viejas historias y celebrando las antiguas fiestas dedicadas a aquel. Y había por lo menos ciertas defini-

⁸⁸ La expresión "pueblos huéspedes" (*Gast-völker*) deriva de Weber.

45

ciones en competencia de la realidad que podían aislarse dentro de la cristiandad sin que constituyeran una amenaza para ésta. El caso más importante de esta clase es, por supuesto, el de los judíos, aunque también se produjeron situaciones similares cuando cristianos y musulmanes se vieron obligados a vivir en estrecho contacto en tiempos de paz. Este tipo de segregación, dicho sea de paso, también protegió a los universos judío y musulmán contra la "contaminación" cristiana. En tanto las definiciones en competencia de la realidad pueden segregarse conceptual y socialmente como apropiadas para extranjeros e *ipso facto* no relevantes para uno mismo, es posible sostener relaciones bastante amistosas con estos extranjeros. Las dificultades surgen cada vez que se franquea la "extrañeza" y aparece el universo desviado como *habitat* posible para la sociedad propia.

En ese punto es probable que los expertos recurran al fuego y a la espada, o, como alternativa —en caso de no poder disponer de ellos— que entablen negociaciones ecuménicas con los competidores.

Las situaciones monopolistas de esta índole presuponen un alto grado de estabilidad socio-estructural y son de por sí estructuralmente estabilizadoras. Las definiciones tradicionales de la realidad inhiben el cambio social; inversamente, las rupturas en la aceptación establecida del monopolio lo aceleran. No debería sorprendernos, pues, que exista una profunda afinidad entre aquellos a quienes les interesa retener las posiciones de poder establecidas y los elencos que administran las tradiciones monopolizadoras para el mantenimiento de los universos. En otras palabras, las fuerzas políticas conservadoras tienden a apoyar los reclamos monopolizadores de los expertos universales, cuyas organizaciones también monopolizadoras tienden a ser políticamente conservadoras. Históricamente, la mayor parte de estos monopolios ha sido, por supuesto, religiosa, por lo que es posible decir que las iglesias, entendidas como combinaciones monopolistas de expertos con dedicación exclusiva para una definición religiosa de la realidad, son inherentemente conservadoras una vez que han conseguido estabilizar su monopolio en una sociedad dada. Recíprocamente, los grupos gobernantes a los que preocupa el mantenimiento del *status quo* político tienen una orientación religiosa esencial-

mente eclesiástica y, por eso mismo, sospecharán de todas las innovaciones en la tradición religiosa ⁹⁰.

Las situaciones monopolistas pueden no lograr establecerse o mantenerse por diversas razones históricas, tanto "internacionales" como "domésticas". Por lo tanto, es posible que la lucha entablada entre las tradiciones que compiten y su elenco administrativo continúe largo tiempo. Cuando una definición particular de la realidad llega a estar anexada a un interés de poder concreto, puede llamársela ideología ¹⁰⁰. Hay que hacer notar que este vocablo tiene poca utilidad si se lo aplica a esa especie de situación monopolista que analizamos antes. Es casi un absurdo hablar, por ejemplo, de la cristiandad como ideología de la Edad Media —aun cuando tuviese usos políticos evidentes para las clases gobernantes— por la sencilla razón de que el universo cristiano estaba "habitado" por todos los que componían la sociedad medieval, tanto los siervos como los señores. En el período que siguió a la Revolución Industrial, sin embargo, se justificó hasta cierto punto que a la cristiandad se la llame ideología burguesa, porque la burguesía utilizaba la tradición cristiana y sus elencos en su lucha contra la nueva clase trabajadora industrial, que en la mayor parte de los países europeos ya no podía decirse que "habitaba" el universo cristiano ¹⁰¹. Casi no tiene sentido usar el término si dos definiciones diferentes de la realidad se enfrentan mutuamente en contacto intersocietal; por ejemplo, si hablásemos de la "ideología cristiana" de los cruzados y de la "ideología musulmana" de los sarracenos. Lo que dis-

⁹⁰ Sobre la afinidad entre las fuerzas políticamente conservadoras y los monopolios religiosos ("iglesias"), compárese el análisis de la burocracia realizado por Weber.

¹⁰⁰ El término "ideología" se ha usado con tantos sentidos diferentes que parecería imposible darle un significado preciso. Hemos decidido conservar, en un sentido estrictamente definido, porque así resulta útil y es preferible a un neologismo. No tiene objeto que discutamos aquí las transformaciones de este término tanto en la historia del marxismo como en la sociología del conocimiento. Para un provechoso panorama general, cf. Kurt Lenk (comp.),

Ideologie, 101. Sobre la relación de la cristiandad con la ideología burguesa, véase Marx y Veblen. Un panorama útil del tratamiento de la religión por este último puede obtenerse en la antología *Marx and Engels on Religion* (Moscow, Foreign Languages Publishing House, 1957).

tingue a la ideología reside más bien en que el *mínimo* universo general se interpreta de maneras diferentes que dependen de intereses creados concretos dentro de la sociedad de que se trate.

Con frecuencia una ideología es adoptada por un grupo en razón de elementos teóricos específicos conducentes a sus intereses. Por ejemplo, cuando un grupo de campesinos empobrecidos lucha contra un consorcio comercial urbano que los ha sojuzgado económicamente, tal vez se agrupe en torno de una doctrina religiosa que sostenga las virtudes de la vida agrícola, condene la economía financiera y su sistema crediticio como inmoral y denuncie los lujos de la vida ciudadana. La "ventaja" ideológica de una doctrina semejante para los campesinos resulta obvia. Pueden hallarse buenos ejemplos ilustrativos a este respecto en la historia antigua de Israel. Sin embargo, sería un error imaginarse que la relación entre un grupo de intereses y su ideología siempre resulta tan lógica. Todo grupo comprometido en conflictos sociales requiere solidaridad, y las ideologías generan solidaridad. La elección de una ideología particular no se basa forzosamente en sus elementos teóricos intrínsecos, sino que puede surgir de un encuentro casual. Por ejemplo, no se sabe a ciencia cierta si fueron elementos intrínsecos de la cristianidad los que la revistieron de "interés" político para ciertos grupos en épocas de Constantino. Más bien parece ser que la cristianidad (que originalmente era una ideología de clase media inferior, si es que algo era) estaba apareada con poderosos intereses para fines políticos que poco tenían que ver con su contenido religioso. Cualquiera otra cosa podría haber servido igualmente; lo que ocurrió fue que la cristianidad estaba al alcance en esos momentos cruciales de decisión. Por supuesto que una vez que la ideología es adoptada por un grupo cualquiera (más exactamente, una vez que una doctrina particular *se convierte* en la ideología del grupo en cuestión), se modifica de acuerdo con los intereses que ahora debe legitimar, lo que entraña un proceso de selección y adición con respecto al cuerpo original de proposiciones teóricas. Pero no hay razón para suponer que estas modificaciones tengan que afectar a la totalidad de la doctrina adoptada. En una ideología pueden existir grandes elementos que no tienen mayor relación con los intereses legitimados, pero que el grupo "portador" sos-

tiene con vigor sencillamente porque está comprometido con la ideología. En la práctica, esto puede ocasionar que los detentadores del poder respalden a sus expertos ideológicos en escaramuzas teóricas que en nada atañen a sus intereses. La participación de Constantino en las controversias cristológicas de la época constituye un buen ejemplo ilustrativo para el caso.

Importa recordar que la mayoría de las sociedades modernas son pluralistas, sentido éste que comparan un universo central, establecido en cuanto tal, y diferentes universos parciales que coexisten en un estado de acomodación mutua. Estos últimos tienen probablemente algunas funciones ideológicas, pero los conflictos abiertos entre las ideologías han sido reemplazados por grados variables de tolerancia o aun de cooperación. Dicha situación, provocada por una consrelación de factores no teóricos, presenta agudos problemas teóricos para los expertos tradicionales. Para administrar una tradición que tiene pretensiones monopolistas inmateriales, tienen que hallar las maneras de legitimar teóricamente la demonomopolización que se ha producido. A veces optan por seguir proclamando las viejas demandas totalitarias como si nada hubiera ocurrido; pero son muy pocos los que toman en serio estas demandas. Sea cual fuere la actitud de los expertos, lo cierto es que la situación pluralista altera no solo la posición social de las definiciones tradicionales de la realidad, sino también la manera en que éstas son consideradas en la conciencia de los individuos.

La situación pluralista presupone una sociedad urbana con una división del trabajo altamente desarrollada, una alta diferenciación concomitante en la estructura social y un gran superávit económico. Estas condiciones, que prevalecen evidentemente en la sociedad industrial moderna, existen al menos en ciertos sectores de las sociedades primitivas. Las ciudades del período greco-romano posterior pueden servir de ejemplo para el caso. La situación pluralista marcha a la par con las condiciones de un rápido cambio social y, en realidad, el pluralismo mismo constituye un factor acelerador, precisamente porque contribuye a minar la eficacia de resistencia al cambio que tienen las

¹⁰² Cf. Thomas Luckmann, *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft* (Friburgo, Kambach, 1963).

definiciones tradicionales de la realidad. El pluralismo, fomenta tanto el escepticismo como la innovación y por ende, resulta inherentemente subversivo para la realidad ya establecida del *statu quo* tradicional. Resulta fácil simpatizar con los expertos en las definiciones tradicionales de la realidad cuando rememoran con nostalgia los tiempos en que dichas definiciones retenían el monopolio en ese terreno.

Un tipo de experto que tiene importancia históricamente, posible en principio en cualquiera de las situaciones que acabamos de examinar, es el intelectual, al que podemos definir como un experto cuya idoneidad no es requerida por la sociedad en general¹⁰⁸. Esto implica volver a definir el conocimiento *vis-à-vis* del saber "oficial", o sea, algo más que una interpretación un poco desviada de este último. El intelectual es, pues, por definición, un tipo marginal. No nos concierne dilucidar aquí si al principio fue marginal y luego se convirtió en intelectual (como es el caso de muchos judíos intelectuales de Occidente en la actualidad), o si su marginalidad fue consecuencia directa de sus abstracciones intelectuales (el caso del heretaje sometido al ostracismo)¹⁰⁹. Del modo que fuere, su marginalidad social expresa su falta de integración teórica dentro del universo de su sociedad: aparece como la contraparte del experto en la cuestión de definir la realidad. Al igual que el experto "oficial", tiene un plan para la sociedad en general; pero, mientras el del primero está concertado con los programas institucionales, a los que sirve de legitimación teórica, el del intelectual se mueve en un vacío institucional, socialmente objetivado a lo sumo en una subsociedad de intelectuales colegas. La medida en que dicha subsociedad es capaz de subsistir depende evidentemente de las configuraciones estructurales de la sociedad en general; pero lo cierto es que un cierto grado de pluralismo resulta ser condición necesaria.

El intelectual tiene a su alcance una cantidad de opciones¹⁰⁸ Nuestro concepto del intelectual como "experto no requerido" no difiere mucho de la inestabilidad de Mannheim sobre la marginalidad del intelectual. Si ha de hacerse de éste una definición útil desde el punto de vista sociológico, creemos importante distinguir claramente entre este tipo y el "hombrer ilustrado" en general.¹⁰⁹ Sobre la marginalidad de los intelectuales, compárense el análisis de la "objetividad" del extranjero hecho por Simmel, y el de Veblen acerca del papel intelectual de los judíos.

históricamente interesantes en su situación. Puede retirarse a una subsociedad intelectual, que entonces puede hacer las veces de refugio emocional, y (lo que es más importante aún) servirle de base social para la objetivación de sus definiciones divergentes de la realidad. En otras palabras, el intelectual puede sentirse "en su casa" dentro de la subsociedad, como no le ocurre dentro de la sociedad más amplia, y al mismo tiempo ser subjetivamente capaz de mantener sus concepciones divergentes —que la sociedad más amplia antequita—, porque en la subsociedad existen otros que las consideraran realidad. Más tarde ese mismo intelectual desarrollará diversos procedimientos para proteger la realidad precaria de la subsociedad contra las amenazas de aniquilación desde el exterior. En el plano teórico, estos procedimientos incluirán las defensas terapéuticas de que ya hemos hablado. En la práctica, el procedimiento más importante lo constituirá la limitación de todas sus relaciones significativas a las de sus colegas de la subsociedad, evitando a los extraños, que siempre encarnan la amenaza de aniquilación. La secta religiosa puede ser considerada como prototipo de las subsociedades de esta índole¹⁰⁸. Dentro del refugio que brinda la comunidad de la secta, hasta las concepciones más extravagadas asumen el carácter de la realidad objetiva. Recíprocamente, el retiro sectario es típico de situaciones en que las definiciones previamente objetivadas se desintegran, es decir, pierden objetivación en la sociedad global. Los detalles de estos procesos corresponden a una sociología histórica de la religión, aun que hay que agregar que las diversas formas secularizadas del sectarismo constituyen una característica clave de los intelectuales en la sociedad pluralista moderna.

La revolución es, por supuesto, una opción de gran importancia histórica. En este caso los intelectuales emprenden la realización de sus designios para la sociedad en la sociedad. Es imposible analizar aquí las formas diversas asumidas históricamente por esta opción¹⁰⁹, pero hay que destacar un punto teórico importante. Así como el intelectual

¹⁰⁸ Cf. Peter L. Berger, "The Sociological Study of Sectarianism", en *Social Research*, invierno de 1954, pp. 467 y sigs.

¹⁰⁹ Compárense el análisis de Mannheim con respecto a los intelectuales revolucionarios. Para el prototipo ruso de estos últimos, cf. E. Lampert, *Studies in Rebellion* (Nueva York, Praeger, 1957).

que se retira necesita que otros lo ayuden a mantener sus definiciones divergentes de la realidad *en cuanto* realidad, así también el intelectual revolucionario necesita de otros para confirmar *sur* concepciones divergentes. Este requisito es mucho más fundamental que el hecho evidente de que ninguna conspiración puede triunfar sin organización. El intelectual revolucionario debe conseguir otros que mantengan para él la *realidad* (vale decir, la plausibilidad subjetiva en su propia conciencia) de la ideología revolucionaria. Todas las definiciones socialmente significativas de la realidad deben objetivarse por medio de procesos sociales. Consecuentemente, los subuniversos requieren sub-sociedades como bases de objetivación, y las contra-definiciones de la realidad requieren contra-sociedades. Huelga agregar que cualquier triunfo práctico de la ideología revolucionaria fortalecerá la realidad que posee dentro de la sub-sociedad y dentro de la conciencia de los integrantes de ella. Su realidad asume proporciones masivas cuando todos los estratos sociales se convierten en sus "portadores". La historia de los movimientos revolucionarios modernos aporta muchos ejemplos de la transformación de los intelectuales revolucionarios en legitimadores "oficiales" tras el triunfo de dichos movimientos¹⁰⁷, lo que sugiere no solo que existe gran variabilidad histórica en la carrera social de los intelectuales revolucionarios, sino que también pueden efectuarse opciones y combinaciones diferentes dentro de las biografías individuales.

En el análisis anterior hemos puesto de relieve los aspectos estructurales en la existencia social de los elencos para el mantenimiento de los universos, lo que ningún estudio sociológico genuino podría dejar de hacer. Las instituciones y los universos simbólicos se legitiman por medio de individuos vivos, que tienen ubicación e intereses sociales concretos. La historia de las teorías legitimadoras siempre forma parte de la historia de la sociedad como un todo. Ninguna "historia de las ideas" se efectúa en el aislamiento de la sangre

¹⁰⁷ La transformación de los intelectuales revolucionarios en legitimadores del *statu quo* puede estudiarse en su forma prácticamente "pura" en el desarrollo del comunismo ruso. Para una aguda crítica de este proceso desde un punto de vista marxista, cf. Lenzel Kolakowski, *Der Mensch ohne Alternative* (Munich, 1960).

y el sudor de la historia general. Pero una vez más debemos destacar que tal cosa no significa que estas teorías sean nada más que reflejos de procesos institucionales "subyacentes"; las relaciones entre las "ideas" y los procesos sociales que las sustentan siempre son dialécticas. Es correcto afirmar que las teorías se urden con el fin de legitimar las instituciones ya existentes. Pero también sucede que las instituciones sociales se cambian con el propósito de conformarlas a teorías que ya existen, vale decir, de hacerlas más "legítimas". Los expertos en legitimación pueden operar como justificadores teóricos del *statu quo*; también pueden aparecer como ideólogos revolucionarios. Las definiciones de la realidad tienen poder de auto-cumplimiento. Las teorías pueden *reahitarse* en la historia, aun aquellas que tenían un carácter sumamente abstracto cuando fueron concebidas por primera vez por sus inventores. Un ejemplo de esta posibilidad histórica y que ha llegado a ser proverbial es el de Karl Marx cavilando en la biblioteca del Museo Británico. Consecuentemente, el cambio social debe siempre entenderse como vinculado por una relación dialéctica a la "historia de las ideas". Las apreciaciones tanto "idealistas" como "materialistas" de esta relación pasan por alto dicha dialéctica y de ese modo distorsionan la historia. La misma dialéctica prevalece en las transformaciones generales de los universos simbólicos que hemos tenido oportunidad de examinar. Lo que sigue siendo sociológicamente esencial es el reconocimiento de que todos los universos simbólicos y todas las legitimaciones son productos humanos; su existencia se basa en la vida de individuos concretos, y fuera de esas vidas carecen de existencia empírica.