

En este artículo conectaré algunos temas que se encuentran en los trabajos de H. Garfinkel y otros influenciados por él con desarrollos relativamente recientes de la filosofía social europea. Sometiendo a ambos a una 'crítica constructiva' espero elucidar su importancia para la teoría social contemporánea.

Los desarrollos del pensamiento social europeo sobre los cuales quisiera llamar la atención, significan una revitalización de la noción de comprensión en el contexto de la evolución última de las *Geisteswissenschaften*. En Alemania ésta se centra sobre todo en los trabajos de Hans-Georg Gadamer, los cuales a su vez remiten extensamente a la 'hermenéutica fenomenológica' de Heidegger. Los escritos de Gadamer, sin embargo, tienen claras conexiones y se sobreponen con el trabajo de algunos autores como Winch en Gran Bretaña y Ricoeur en Francia ¹.

En este pequeño artículo no intentaré singularizar las distintas perspectivas de esos autores, sino solamente caracterizar ciertas nociones originadas en ellos, las cuales contrastan radicalmente con aquellas encarnadas en la versión de la 'sociología interpretativa' de Max Weber, que más que ningún otro ha servido para introducir el concepto de *verstehen* en la sociología de habla inglesa. Más calificaciones son necesarias respecto a la 'etnometodología', en verdad en término que incluye puntos de vista disidentes. Lo que tengo que decir no está dirigido al programa de Garfinkel sobre un 'estudio práctico de las realizaciones cotidianas' el cual me parece profundamente interesante y con un pobre desarrollo filosófico. Todo lo que quiero es tomar algunas ideas expresadas en sus escritos y de otros, paralelas a aquellas emanadas de la muchía más abstracta tradición de la filosofía social europea ².

Argumentaré que la comprensión de esos temas y una apropiación de su significado señala una gran ruptura con la en otro tiempo dominante escuela en sociología (y al menos con algunas versiones del marxismo) para la cual las ciencias sociales deben estar estrechamente modeladas sobre las ciencias naturales. Un énfasis importante de esa escuela sostiene que la sociología es (o puede esperar ser) reveladora respecto a las confusiones o errores del 'sentido común'. Es decir, así como las ciencias naturales parecen haberse es-

tablecido en oposición a los puntos de vista del sentido común respecto al mundo físico, la sociología por haber penetrado las mistificaciones del pensamiento ordinario, puede desnudar los viejos errores de las creencias cotidianas acerca de la sociedad. Los pretendidos 'descubrimientos' de la ciencia social, al igual que los descubrimientos de las ciencias naturales, son frecuentemente resistidos o desconocidos por los hombres, sobre la base de lo que 'el sentido común muestra'. En lo que concierne a las ciencias naturales, semejante 'resistencia' normalmente toma la forma de rehusar a abandonar las creencias de sentido común frente a los descubrimientos que los contravienen: por ejemplo, la perseverancia en que la tierra es plana y no esférica.

Algo como ésto puede ciertamente ocurrir con respecto a las pretensiones generadas por la sociología, pero otra objeción -casi diametralmente opuestas es común. Esta no es ya que los enunciados de las ciencias sociales no pueden ser aceptadas por los hombres comunes porque van contra creencias confiables, sino más bien que aquellos meramente *repiten lo familiar*, que 'nos dice lo que ya conocíamos', aunque quizá vestido con un lenguaje técnico. Los sociólogos se inclinan a rechazar esta réplica un poco apresurada a su trabajo, sosteniendo que es asunto de la investigación social registrar las convicciones del sentido común, las cuales pueden ser correctas o erróneas. Pero considerar que las creencias del sentido común son en principio corregibles de ese modo, es tratarlas como si estuvieran simplemente yuxtapuestas a la acción humana, y no fueran integrantes de ella. Las creencias de sentido común no son meras *descripciones* del mundo social, sino verdaderas bases de la *constitución* de ese mundo, producto organizado de actos humanos. Intentaré mostrar que reconocer este punto no hace conscientes que la sociología está en relaciones más complejas con su 'objeto' -la conducta social humana- que las ciencias naturales. El mundo natural es transformado por la actividad humana, pero no es constituido como un mundo objetivo por los seres humanos. El mundo social, en cambio, está constituido y reproducido a través y en la acción humana; los conceptos del 'sentido común' y el lenguaje cotidiano en el cual ellos son expresados están conformados por los

* En *Studies in Social and Political Theory*, Hutchinson University Library, London, 1977. Traducción de José Fernando García.

actores para 'hacer que la vida ocurra'.

Permítaseme distinguir cinco temas que pueden ser discriminados en al menos algunos de los escritos comprendidos en, o acerca de, la etnometodología. Estos por ningún motivo agotan el interés de esos escritos, pero los considero particularmente importantes. Primero, el tema de la significación de la acción humana o agencia (agency) en la teoría social. La mayoría de las escuelas principales de sociología, con la excepción parcial del interaccionismo simbólico, carecen de un concepto de acción. Esto inicialmente parece una cosa extraña, porque quizá la principal figura de la sociología de habla inglesa, Talcott Parsons, ha basado su esquema de teoría social sobre un 'marco de acción referencial', y en su primer trabajo de envergadura, *La estructura de la acción social*, intenta incorporar el 'voluntarismo' como un componente central de aquella. Se ha argumentado algunas veces que mientras Parsons comenzó su carrera intelectual como un 'voluntarista', sus teorías han llegado a ser más y más deterministas. Pienso que es más exacto sostener que Parsons no llevó a cabo exitosamente desde sus inicios esa perspectiva dentro de su teoría. Lo que Parsons hizo fue tratar el voluntarismo como un equivalente a la internalización de valores en la personalidad, mediante el cual trata de relacionar la motivación con el consenso universal sobre el que depende la solidaridad, según sostiene. Pero esto tiene como consecuencia que el elemento creativo de la acción humana es transformado en un resultado causal de 'disposición de necesidades' y la adopción del voluntarismo meramente un pretexto para complementar la sociología con la psicología. Aquí el actor aparece como un 'dopado cultural', en lugar de un agente conocedor y, al menos en cierta medida, el dueño de su propio destino. En contra del determinismo inherente al tipo de aproximación favorecida por Parsons, es fructífero establecer de entrada la tesis de que la sociedad es una realización práctica de los actores, y que éste es verdad aún en el más trivial de los encuentros sociales.

Segundo, el tema de la reflexividad. El concepto de acción, como lo han clarificado los filósofos, está integralmente ligado a la capacidad de autoreflexión de los agentes humanos para ser monitores de su propia conducta. En las formas más ortodoxas de sociología (incluyendo el funcionalismo de Parsons), pero en la etnometodología, la reflexividad es tratada como una 'molestia' cuyos efectos son minimizados tanto como es posible, y sólo reconocida en varias formas marginales, tales como el 'efecto seguir la corriente' y las 'profecías autocumplidas', etc. Sin embargo, éstas tienden a confundir dos aspectos de la reflexividad: aquella del observador social en relación a las teorías que formula, y aquella de los actores cuya conducta él busca analizar o explicar. Es una ironía -o más

bien descuido- que se unan en las formas de pensamiento social inclinadas al positivismo estos dos aspectos de la reflexividad. Porque lo que es negado u oscurecido al nivel de la teoría -es decir, que los agentes humanos actúan por razones y son, en algún sentido, 'responsables' de sus acciones -es implícitamente asumido al nivel del discurso sociológico, esto es, está aceptado que se tiene que suministrar 'fundamentos razonados' para la aceptación de una teoría particular frente a las evaluaciones críticas ofrecida por otros en la comunidad sociológica.

El interaccionismo simbólico es quizá la única escuela importante en sociología de habla inglesa que está cerca de asignar un lugar central a la agencia (agency) y a la reflexividad. La filosofía social de G.H. Mead gira sobre la relación del 'yo' y el 'nosotros' en la interacción social y el desarrollo de la personalidad. Pero incluso en los propios escritos de Mead, el 'yo' aparece como un elemento más a la sombra que el 'sí mismo' socialmente determinado, el cual es elaboradamente discutido. En los trabajos de la mayoría de los seguidores de Mead, el 'sí mismo' social desplaza al 'yo' enteramente, cerrando así la posibilidad alcanzada por Mead de incorporar la reflexividad en la teoría de la acción³. Donde esto sucede, el interaccionismo simbólico es prácticamente asimilado por la corriente principal del pensamiento sociológico como una suerte de 'psicología social sociológica', concentrada en la acción cara a cara.

Tercero, el tema del lenguaje. El lenguaje en la forma de símbolo es obviamente subrayado dentro del interaccionismo simbólico, como lo indica su misma denominación. Pero esto es distinto del punto de partida de la etnometodología, en la cual el lenguaje es concebido no simplemente como un conjunto de símbolos o signos, un modo de representarse cosas, sino como 'un medio de actividad práctica', un modo de hacer cosas. El lenguaje, para usar la terminología de Wittgenstein, opera dentro de 'formas de vida' definidas, y es rutinariamente usado por los actores como el medio de organizar su conducta social cotidiana. Los significados de expresiones tienen así que ser entendidas en relación a la total variedad de usos en los cuales el lenguaje es puesto por los actores sociales -no solamente el de 'describir', sino también de 'argumentar', 'persuadir', 'burlarse', 'evaluar', etc. He aludido brevemente al significado de éste más arriba. Una de las consecuencias es que el lenguaje ordinario no puede ser ignorado por los investigadores sociológicos en favor de un metalenguaje técnico totalmente separado que clarifique la 'borrosidad' o ambigüedad del habla cotidiana. El lenguaje ordinario, y también al ver éste como una fuente básica de 'dificultades' para los puntos de vista ortodoxos sobre la naturaleza de los metalenguajes sociológicos.

Cinco y último, el tema de la comprensión tácita o 'dada por garantida'. En la constitución activa de la interacción como una realización práctica, los silencios son tan importantes como las palabras que son expresadas, y sin duda constituyen el fundamento necesario del conocimiento mutuo en términos del cual las expresiones 'hacen sentido', o más bien se hace sentido con ellas. La comprensión tácita está establecida por los actores como las condiciones ordinarias pero inexplicadas de la interacción social. El énfasis sobre esto en la etnometodología es uno de los puntos directos de conexión entre ella y las formas de filosofía social europea a la que volveré en el siguiente párrafo, reflejando la deuda de Garfinkel a Schutz y ligando con ella el trabajo del primero a la gran tradición de la fenomenología, tal como es ejemplificada en *La crisis de las ciencias europeas*, de Husserl.

En tanto la etnometodología participa de ciertos orígenes comunes con la 'fenomenología existencial' en los desarrollos del pensamiento social europeo, no es particularmente sorprendente que sea posible discernir similitudes entre ellos. Si esto no es evidente de manera inmediata se debe a que sus estilos son muy diferentes; la etnometodología principalmente orientada a generar un programa de investigación empírica, la fenomenología expresada en un estilo de filosofía abstracta. En la aproximación a tradiciones de pensamiento que han inhalado nueva vida a la noción de *verstehen* es importante apreciar el contraste que ellas ofrecen con las primeras fases de desarrollo de las *Geisteswissenschaften*, representados por Dilthey y (a pesar de muchas reservas) Max Weber⁴. En la vieja tradición, la *verstehen* fue vista sobre todo como un método a ser aplicado a las ciencias humanas, en contraste con el método de la observación externa empleado en las ciencias naturales. Para Dilthey, especialmente en sus primeros trabajos, el proceso de comprensión fue concebido dependiendo de la reexperiencia o representación de los pensamientos y sentimientos de aquellos cuya conducta iba a ser comprendida. Es decir, en un sentido u otro, -que Dilthey encontró dificultades crecientes para especificar en la comprensión de la acción uno mentalmente 'se pone los zapatos de otro'. Weber adopto el mismo punto de vista aunque con suspicacia respecto a nociones tales como reexperiencia y empatía, rechazando la idea de que hay un salto lógico entre los métodos de las ciencias sociales y naturales. La versión de Weber de la sociología interpretativa se enredó fuertemente en el compromiso con lo que posteriormente fue llamado el individualismo metodológico: la tesis de que las proposiciones que se refieren a colectividades pueden solamente en principio ser expresadas como la conducta de individuos concretos.

Tanto Dilthey como Weber deseaban sostener que

su particular comprensión de la 'comprensión' podría ser reconciliada con los logros de la ciencia objetiva de la historia (Dilthey) o la sociología (Weber). Sus puntos de vista han sido agudamente atacados por los críticos que escriben desde un punto de vista positivista, sobre la base que la *verstehen* no puede establecer un tipo de evidencia que pareciera ser necesaria a la 'ciencia objetiva'⁵. De acuerdo a esas críticas, el proceso de interpretación puede ser útil como fuente de hipótesis acerca de la conducta pero no puede ser usado para probar las hipótesis así derivadas. Es difícil resistir la fuerza de semejante crítica en el contexto del empeño weberiano de hacer la idea de la *verstehen* compatible con un criterio de evidencia que se supone tiene la misma forma lógica que aquella característica de las ciencias naturales. Además, hay otra serie de dificultades con el punto de vista de Weber, de las cuales mencionaré solamente dos. Una tiene que ver con la 'empatía', el otro con la formulación weberiana de la acción social. Weber quiso distanciarse de la perspectiva de que la identificación empática juega la principal parte en la comprensión del significado de las acciones; pero que no le fue posible hacer eso está ilustrado por ciertos problemas a los cuales su posición da origen. Así, supone que el misticismo está en el margen de la acción significativa, desde que la conducta del místico que ser solamente comprendida por aquellos que son 'religiosamente musicales'. Supongamos que algunos y sólo algunos científicos sociales son 'religiosamente musicales': ¿cómo pueden ellos alguna vez comunicar su comprensión a aquellos que no lo son? Admitir que ellos no pueden, compromete el punto de vista de Weber sobre la posibilidad de alcanzar acuerdos intersubjetivos de criterios en término de los cuales un 'lenguaje observacional' puede ser establecido en las ciencias sociales. En contra del punto de vista de Weber quisiera sostener que llamar una conducta 'mística' es ya en cierta medida haberla comprendido significativamente; y que 'comprensivo' está relacionado a la capacidad de describir las acciones lingüísticamente, tipificarlas, en términos de Schütz. Hay una serie de problemas relativos a lo que Schütz, más bien desafortunadamente, llama 'significado objetivo' que el análisis de Weber, interesado solamente en el 'significado subjetivo', no logra formular. La preocupación weberiana por el significado subjetivo está estrechamente ligada con su individualismo metodológico, puesto que el significado solamente se realiza a través de la conciencia subjetiva del actor. Sobre este telón de fondo Weber distingue entre acción significativa y acción social, siendo la última el principal interés de la sociología interpretativa, definida como la acción que está orientada hacia otros e influencia de este modo en su curso. En el famoso ejemplo de Weber, si dos ciclistas que no

se ven uno al otro chocan, no es el caso de una acción social. Pero esta formulación -que especifica la acción solamente en términos del punto de vista subjetivo de los actores- no parece del todo satisfactorio: no es fácil de aplicar ni abarcar el rango de elementos que uno pretendía es 'social'. No es fácil de aplicar a conductas reales porque hay muchos casos de comportamientos en los cuales la acción del otro a quién la conducta se orienta, no está presente. ¿Cuál es el caso, por ejemplo, de un hombre afeitándose antes de salir en la tarde? ¿Está orientando su acción hacia otra persona particular con la que anticipa se reunirá después? La respuesta es que puede tener otras posibles opciones en mente mientras lleva a cabo su actividad; y ésto no es particularmente relevante para el carácter social de lo que está haciendo, el cual verosíblemente reside más en convenciones o normas como 'limpieza', etc. De manera similar, se puede decir que la acción de un ciclista pedaleando en un camino es ya social, sin considerar si otros están a la vista o no, en tanto lo que el ciclista hace está orientado hacia y es 'interpretable' en términos de las reglas que gobiernan el tráfico.

En los más recientes trabajos a los cuales me he referido previamente la *verstehen* está tratada no como un método de investigación peculiar a las ciencias sociales, sino como una condición ontológica de la vida en sociedad, y es vista no en dependencia con un proceso psicológico de representación o algo similar, sino primordialmente como un asunto lingüístico para asir el contenido de las formas de vida familiares y no-familiares; comprender a otros, se sostiene, es en un importante sentido entrar en diálogo con ellos. Semejante comprensión no puede ser 'objetiva' en ningún sentido simple puesto que todo conocimiento se mueve en un círculo y no puede haber conocimiento 'libre de presuposiciones'. Finalmente, la *verstehen* está vinculada a normas de significación que van más allá del individualismo metodológico.

No es cuestión de seguir estas complejas ideas con algún detalle dentro del marco de un breve trabajo. Lo que trataré de hacer es estudiar algunas de sus implicaciones como manera de ayudar a clarificar que es lo que ellas comparten con los puntos de interés de la etnometodología, que he distinguido antes.

Argumentar que la *verstehen* pueda ser vista como una condición ontológica de la sociedad humana, más bien que un método especial del sociólogo o el historiador, significa sostener que es el medio por el cual la vida social es constituida por los actores. Es decir, comprender el significado de las acciones y comunicaciones de otros como realizaciones prácticas, es un elemento integral de las capacidades de competencia rutinarias de los actores. La hermenéutica no es simplemente el privilegio reservado al investigador social profesional, sino que es practicada por todos; domi-

nar tal práctica es el único medio por el cual a los cientistas sociales profesionales, al igual que a los actores mismos, les es posible generar las descripciones de la vida social que ellos usan en sus análisis. Una de las consecuencias de ésto es, por supuesto, reducir la distancia entre lo que los sociólogos hacen en sus investigaciones y lo que los actores hacen en sus actividades de la vida cotidiana. Para volver a la terminología de los etnometodólogos, no solamente es el caso de que cada teórico social es miembro de una sociedad y procura la asociación práctica con otros miembros de la misma como un recurso en sus investigaciones; es igualmente importante que cada miembro de la sociedad es un 'teórico social práctico'. La 'predictibilidad' del mundo social no solamente sucede, es 'hecha suceder' por los actores.

La centralidad del lenguaje como medio organizativo del 'mundo de la vida' es subrayado del mismo modo en la hermenéutica fenomenológica de Heidegger, Gadamer y Ricoeur, y en los escritos de aquellos seguidores del último Wittgenstein en la sociología de habla inglesa. Garfinkel la ha derivado, por supuesto, directamente de los escritos de Wittgenstein. Es particularmente interesante ver, sin embargo, que los filósofos continentales han comenzado a enfatizar la relevancia de los escritos de Wittgenstein para sus propios asuntos. Aun cuando Wittgenstein no da especial significado técnico a la *verstehen* su última filosofía se dirige ciertamente a sugerir que la comprensión de las acciones y comunicaciones puede solamente ser alcanzada dentro de compromisos prácticos con determinados 'juegos de lenguaje'. Gadamer enfatiza que el hombre 'vive en y a través del lenguaje' y que entender un lenguaje es comprender el modo de vida que ese lenguaje expresa. Enfocando la importancia del diálogo entre diferentes formas de vida, sin embargo, Gadamer va más allá de Wittgenstein. El problema característico al que la filosofía de Wittgenstein parece conducir es: ¿cómo se puede transitar de un juego de lenguaje a otro? Porque los juegos de lenguaje aparecen como universos de significación cerrados. En Gadamer, en cambio, la mediación de los juegos de lenguaje a través del diálogo es puesto como un punto de partida, en vez de una conclusión: el énfasis está sobre qué se implica aprendiendo el significado de textos históricos lejanos, comprendiendo otras formas de vida, etc. No es, quizá, tan caprichoso suponer que la preminencia del diálogo en la filosofía de Gadamer encuentra algún paralelo, en más modesta escala, con el énfasis de la conversación en los trabajos de Garfinkel.

El 'círculo' en el cual todo conocimiento se mueve es una preocupación de diferentes filósofos contemporáneos. Si uno rompe -como en la filosofía de la ciencia han roto Popper, Kuhn y otros- con la idea de una

'filosofía primera', fundada sobre una base de certeza, se llega a la noción de que es asunto de la epistemología hacer al círculo de conocimiento fructífero en vez de vicioso. Esto es, por ejemplo, lo que Popper trata de hacer en la ciencia por medio de su filosofía de las conjeturas y las refutaciones, y lo que, desde puntos de vista diferentes en la mayoría de los aspectos, la filosofía fenomenológica contemporánea busca hacer a través de la noción de 'círculo hermenéutico'. No se encuentra en los escritos de Garfinkel o en los de aquellos inmediatamente influenciados por él, una discusión sofisticada de estos asuntos epistemológicos. Tales intereses parecerían estar fuera del estilo de trabajo característico de la etnometodología. Sin embargo, el tema de la 'indexicalidad' es por cierto directamente relevante para el tipo de tareas generadas por las filosofías que subrayan la inherente circularidad del conocimiento, aun cuando nuevamente en una escala menor. Algunas de las similitudes son fáciles de ver. Una de las nociones asociadas con el círculo hermenéutico es que en la comprensión de un texto, el lector aprehende cada parte a través de una inicial apreciación del todo; hay así un constante proceso de movimiento de la parte al todo, y de vuelta nuevamente, por el cual una comprensión enriquecida del todo ilumina cada parte, y viceversa. Una idea similar aparece en las discusiones de Garfinkel sobre la indexicalidad en las conversaciones, donde señala que una conversación es permanentemente desarrollada por los participantes tanto como una manera de caracterizarse a sí mismos, como para 'comentar' el significado de cada contribución particular a esa conversación. Garfinkel (cf. también Cicourel en la 'triangulación indefinida') parece presentar una versión de la idea de que la circularidad del conocimiento puede ser fructíferamente explorada, pero no siente ninguna necesidad de elucidar esto a un nivel abstracto. De hecho esta idea parece estar acompañada con una definida tendencia al naturalismo en los escritos de Garfinkel, como se expresa, por ejemplo, en la pretensión de que es tarea de la etnometodología describir expresiones indexadas 'libres de todo pensamiento de corrección'. Tales perplejidades no resueltas parecen subyacer a las diferentes direcciones que han tomado aquellos originalmente influenciados de alguna manera por Garfinkel: por una parte, los trabajos de Sacks y Scheloff, hacia una forma naturalista de análisis conversacional'; por otra, los trabajos de Blum y McHugh hacia un interés por las ramificaciones abstractas del 'círculo hermenéutico'. Las recientes versiones de la *verstehen* dependen de la tesis de que la comprensión sea de acciones o de comunicaciones incluye el uso de categorías lingüísticas 'públicamente accesibles', conectadas a normas o reglas tácitamente conocidas. Estableciendo algunas re-

laciones entre esto y la etnometodología, volvemos a los orígenes que cada cual comparte con el desarrollo de la fenomenología después de Husserl, en Schütz y en Heidegger. Es muy importante apreciar el grado en que este desarrollo -como culminación de la fenomenología hermenéutica ligada a la extensa evolución independiente de la filosofía post-wittgensteniana- efectuó un movimiento fuera del impulso original de la fenomenología. Heidegger y Gadamer rompen con el carácter subjetivo de la primera fase de desarrollo de la fenomenología (Schutz nunca se las arregló para completar esa ruptura). Desde esta perspectiva, como de la del último Wittgenstein, el lenguaje es esencialmente un fenómeno social o público basado en formas de vida: la autocomprensión de los individuos puede solamente ocurrir en términos de conceptos 'públicamente disponibles'. Una persona puede sólo referirse a sus sensaciones privadas en la misma estructura de lenguaje en que se refiere a aquellas de los otros. Esto es muy diferente al esquema filosófico dentro del cual trabaja Weber, y quiebra la asunción del individualismo metodológico, puesto que el lugar de creación del significado se considera son los *standars* o reglas de la colectividad y no la conciencia subjetiva del actor individual: de hecho, la última presupone a la primera. Los escritos de Garfinkel ciertamente asumen este punto de vista, y es así totalmente erróneo representarse la etnometodología, conforme muchos críticos están inclinados a hacer, como una variedad de subjetivismo.

Muchas de las ideas mencionadas en los párrafos anteriores son de un significado básico para las ciencias sociales; pero ellas no pueden ser aceptadas tal como están, dentro de las tradiciones de pensamiento que les han dado origen: es esencial reconocer las insuficiencias de esas tradiciones así como apreciar el notable valor de sus contribuciones. Las limitaciones de ciertas versiones de la etnometodología comparten determinadas similitudes con aquellas que aparecen en la tradición de la *verstehen*. En la identificación de algunas de esas insuficiencias, sin embargo, y en aras de la brevedad, me referiré directamente sólo a la etnometodología.

Primero, en los escritos de Garfinkel (y la mayor parte de aquellos que los han usado extensamente, buscando hacer el tipo de 'análisis constructivo-correctivo' en el cual Garfinkel mismo rehusa interesarse) la 'explicabilidad' está separada de la prosecución de motivos o intereses prácticos. Las 'actividades prácticas cotidianas' se refieren mucho más al mantenimiento de un mundo inteligible. El logro de un mundo social 'ordenado' tiene que referirse no solamente a su carácter inteligible o significado sino a la trama -y conflictos- de intereses que los actores le otorgan al 'proceso de explicación', y que ellos intentan perse-

guir como parte de aquellos procesos. Esta es una razón, pienso, por la que los protocolos de conversaciones que figuran en los escritos etnometodológicos tienen un carácter particularmente vacío: las conversaciones no son descritas en relación a los propósitos o motivos de los hablantes, y aparecen como intercambios verbales sin contenido. Términos tales 'realizaciones prácticas', etc. que irrumpen numerosas veces en el discurso etnometodológico, no están en este sentido usados apropiadamente. 'Hacer burocracia', 'hacer ciencia', etc., incluye más que hacer tales fenómenos 'explicables'.

Segundo, reconocer la fuerza de esta observación implica que toda relación de significación es también una relación de poder, un asunto que hace a algunas explicaciones *contar*. En las más pasajeras formas de conversación cotidianas hay elementos de poder, que pueden existir en un sentido directo como recursos diferenciales que los participantes traen a la interacción, tal como una calificación verbal superior, pero pueden también reflejar desequilibrios más generalizados de poder (relaciones de clases, por ejemplo), estructuradas dentro de la sociedad como totalidad. La creación de un mundo explicable (accountable) no puede ser entendido (explicated) aparte de esos imbalances de recursos que los actores traen a sus encuentros.

Tercero, el reconocimiento de la importancia central de la noción de agencia (agency) humana para la teoría sociológica tiene que ser complementada con algo afín al análisis 'estructural' ortodoxo en sociología. Se podría expresar esto diciendo que los estudios etnometodológicos están interesados en la producción de la sociedad como realizaciones prácticas de los actores, pero mucho menos en su reproducción como una serie de estructuras. Sin embargo, el problema de la reproducción social de estructuras está tratado de una manera totalmente inadecuada en la teoría funcionalista ortodoxa, donde aparece en el modo de 'internalización de valores'. Para reconciliar las nociones de agencia (agency) y estructura, es necesario referirse a lo que llamo la 'dualidad de la estructura', una idea ya totalmente explicada en términos de la relación entre los actos de habla y la existencia de un lenguaje. Cuando un hablante expresa una oración, se refiere a una estructura de reglas sintácticas para producir el acto de habla. Las reglas generan, en este sentido, lo que el hablante dice. Pero el acto de hablar gramaticalmente también *reproduce* las reglas que generan la expresión, las cuales sólo 'existen' de ese modo.

Cuarto, el término 'sentido común' tiene que ser elucidado de una manera más cuidadosa que su característica de ser él mismo pensamiento de sentido común. La 'incoregibilidad' del sentido común como un recurso necesario para el análisis social no nos debe

cegar sobre su status como tópico. 'Comprender' una forma de vida es poder en principio (no necesariamente, por supuesto, en la práctica) participar en ella como 'un miembro competente'. Desde este ángulo, el sentido común -es decir, las formas de conocimiento mutuo compartido por los miembros de una cultura común- es un recurso del cual los sociólogos y antropólogos tienen que hacer uso. Como tal recurso, semejante conocimiento mutuo no es corregible por los científicos sociales. El error de muchos de aquellos influenciados por los escritos de los etnometodólogos es suponer que no hay otro sentido del sentido común, representado como creencias que están en principio abiertas al escrutinio a la luz de los descubrimientos de las ciencias sociales. Si el sentido común es él mismo un tema, las creencias que incluye, sea acerca de la sociedad o de la naturaleza, están abiertas en principio al examen racional. Al estudiar la práctica de la brujería en una cultura extraña, el antropólogo debe dominar las categorías de significación mediante las cuales la brujería está organizada como una actividad en esa cultura. Pero no se sigue de esto que tiene que aceptar como válida la creencia de que la enfermedad puede ser inducida en una víctima por medio de un ritual mágico.

En este punto podemos retomar el problema introducido en la primera parte de este artículo, sobre las condiciones bajo las cuales la sociología puede aspirar a ser reveladora en relación al sentido común. En un aspecto esto es fácil de tratar. Lo que podemos esperar hacer en el análisis social es ofrecer explicaciones de los fundamentos desconocidos de la acción, mediante los cuales la sociedad es producida y reproducida por sus actores constituyentes como una realización práctica. Pero el asunto no puede ser dejado allí puesto que no he mencionado un punto respecto al cual uno de los temas de la etnometodología confluye con la nueva tradición de la *verstehen*: la reflexividad. La noción de 'autoreflexividad' se introduce en la etnometodología sólo respecto a los 'miembros' cuyos 'etnométodos' son objeto de estudio. La reflexividad del observador etnometodológico, en cambio, es raramente mencionada. Esto de alguna manera sirve para ocultar el carácter irresuelto de las dos corrientes anotadas más arriba en los escritos de Garfinkel el reconocimiento del círculo hermenéutico, por una parte, y la tendencia al naturalismo, por otra. Porque si es el caso que tratamos a los actores como agentes conocedores, quienes monitorean reflexivamente su propia conducta, seguramente lo mismo tiene que ser afirmado de la autoreferencia de los etnometodólogos. Es decir, las explicaciones etnometodológicas de acciones comunes suministradas son en sí mismas una realización práctica monitoreada reflexivamente. En este punto el círculo amenaza hacerse vicioso: porque

toda explicación etnometodológica debe exhibir la misma característica que pretende discernir en las explicaciones de los actores. Podría ser, a su turno, objeto de análisis etnometodológicos, y también esta explicación y así sucesivamente. Garfinkel, obviamente acepta este hecho de 'la potencial elaboración infinita', y sin duda, en un sentido desea establecerla como un aspecto de todo 'procedimiento explicativo'. Pero es difícilmente satisfactorio dejar el asunto ahí. Tenemos que intentar explicar (to explicate) la relación entre las explicaciones (accounts) de las formas conectadas de 'actividad práctica' de observadores y actores.

La importancia de las escuelas europeas de filosofía social referidas previamente radica en que ellas buscan confrontar la reflexividad en esos dos niveles -el del observador científico social y el de los actores-. En este aspecto algunos de los críticos de la

'fenomenología hermenéutica' tienen cosas más interesantes que decir que aquellos que han permanecido dentro de sus confines. Apel, Habermas y Lorenzer han desarrollado importantes análisis de algunos de estos relevantes asuntos ⁸. Un énfasis principal en sus escritos es que hay una relación cambiante entre los elementos que los actores aplican reflexivamente en sus actos, y aspectos de aquellos actos que operan independientemente de su consciencia. Mientras más grande es el rango de conocimiento que está disponible para los actores -de modo que los fundamentos previamente desconocidos de la acción llegan a ser utilizados para el monitoreo de su conducta-, mayor es la autonomía racional de la acción. El científico social puede contribuir a extender el círculo de ese conocimiento; se sigue para estos autores, entonces, que su reflexividad estaría ligada a un conocimiento de las potencialidades de la teoría social como teoría crítica.

NOTAS:

- 1 Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1960; Peter Winch, *The Idea of a Social Sciences*, London, 1958 (nueva edición, London (New York), 1970); Paul Ricoeur, *De l'interprétation; essai sur Freud*, Paris, 1965.
- 2 La mayoría de los puntos de vista de este artículo son discutidos con más detalle en mi *New Rules of Sociological Method*, London (New York), 1976.
- 3 cf. Gibson Winter, *Elements for a Social Ethic*, New York, 1966, pp. 9 y ss.
- 4 Para una buena y corta discusión en Inglés, véase Willam Outhwaite, *Understanding Social Life*, London, 1975; una más larga explicación aparece en Gerard Radnitsky, *Contemporary Schools of Metascience*, Göteborg, 1970, vol. 2.
- 5 Theodore Abel, 'The operation called Verstehen', *American journal of Sociology*, vol. 54, 1948; Ernest Nagel, 'On the method of Verstehen as the sole method of philosophy', *The Journal of Philosophy*, vol. 50, 1953.
- 6 Emmanuel A. Schegloff y Harvey Sacks, 'Opening up closings', *Semiotica*, vol. 8, 1973; Alan Blum, *Theorising*, London (New York), 1974; Peter McHugh et al., *On the Beginning of Social Inquiry*, London (Boston), 1974.
- 7 cf. *New Rules of Sociological Method*, pp. 118 y ss.
- 8 K. O. Apel, *Analytic Philosophy of Language and the Geisteswissenschaften*, Dordrecht, 1967; J. Habermas, *Knowledge and Human Interests* (Boston, 1971), London, 1972; *Theory and Practice* (Boston, 1973), London 1974; A. Lorenzer, *Sprachzerstörung und Rekonstruktion*, Frankfurt, 1970.