

LA SOCIOLOGÍA FENOMENOLÓGICA COMO FUENTE EPISTEMOLÓGICA DE LOS IMAGINARIOS SOCIALES

José Cegarra*
jcegarrag@gmail.com
(UPEL-IP Maturín)

Recibido: 22/11/2010

Aprobado: 16/02/2011

RESUMEN

Se presenta una revisión teórica para establecer una aproximación a los fundamentos epistemológicos de los imaginarios sociales. Así se pretende dar cuenta de tales bases analizando los planteamientos de autores como Durkheim con representaciones colectivas, Husserl con el mundo de la vida, Schutz y su conocimiento a mano, Luckman y Berger con universo simbólico e imaginarios sociales con Baeza. De esta forma podrá concluirse que sus orígenes y fundamentos epistemológicos se encuentran en la tradición de la sociología fenomenológica que estudia la realidad social desde la perspectiva de la vida cotidiana.

Palabras clave: imaginarios sociales; vida cotidiana; fundamentos epistemológicos; sociología fenomenológica.

PHENOMENOLOGICAL SOCIOLOGY AS AN EPISTEMOLOGICAL SOURCE OF SOCIAL IMAGINARIES

ABSTRACT

We present a theoretical review to establish an approach to the epistemological foundations of social imaginaries. This is intended to account for such bases, analyzing the approaches of great authors such as Durkheim, with collectives' representations, Husserl with the world of life, Schutz and his handmade knowledge and; finally, Luckman and Berger

* **José Cegarra.** Profesor en Lengua (UPEL). Maestría en Literatura Latinoamericana y del Caribe (ULA). Especialista Informática Educativa (UFPS, Colombia). Doctor en Educación (UPEL). Diplomado en Formación Virtual de Tutorías (OEA). Investigador PEI.

with Baeza's symbolic universe and social imaginaries. This may be concluded that its origins and epistemological foundations can be found in the tradition of phenomenological sociology that studies the social reality from the perspective of everyday life.

Keywords: social imaginaries; everyday life; epistemological foundations and of phenomenological sociology.

LA SOCIOLOGIE PHENOMENOLOGIQUE EN TANT QUE SOURCE EPISTEMOLOGIQUE DES IMAGINAIRES SOCIAUX

RÉSUMÉ

Ce travail comprend une étude théorique visant à établir une approximation aux fondements épistémologiques des imaginaires sociaux. Ces bases sont définies à l'aide d'une analyse des idées d'auteurs comme Durkheim et ses représentations collectives, Husserl et le monde de la vie, Schutz et sa connaissance ordinaire, Luckman et Berger et leur univers symbolique, et Baeza avec ses imaginaires sociaux. Ceci a permis de conclure que les origines et les fondements épistémologiques sont liés à la tradition de la sociologie phénoménologique qui étudie la réalité sociale d'après la vie quotidienne.

Mots clés : imaginaires sociaux ; vie quotidienne ; fondements épistémologiques ; sociologie phénoménologique.

A SOCIOLOGIA FENOMENOLÓGICA COMO FONTE EPISTEMOLÓGICA DOS IMAGINÁRIOS SOCIAIS

RESUMO

Neste trabalho é apresentada uma revisão teórica para estabelecer uma abordagem aos fundamentos epistemológicos dos imaginários sociais. Pretende-se mostrar as bases analisando as ideias propostas por autores como Durkheim com representações coletivas, Husserl com o mundo da vida, Schutz e seu conhecimento a mão, Luckman e Berger com universo simbólico e imaginários sociais com Baeza. Desta forma, se concluiu que suas origens e fundamentos epistemológicos se encontram na tradição da sociologia fenomenológica que estuda a realidade social a partir da perspectiva da vida cotidiana.

Palavras chave: imaginários sociais; vida cotidiana; fundamentos epistemológicos; sociologia fenomenológica.

Introducción

La realidad o las concepciones que sobre ella se han *enseñado, mostrado o presentado* a cada miembro de la sociedad han sido construidas socialmente a través no sólo de los discursos de las instituciones como la familia, la escuela, los medios de comunicación, sino también desde los mitos, los símbolos y en especial de los imaginarios sociales. Estos últimos constituyen una de las principales fuentes de representación y de significación social. Para entender estos *imaginarios sociales* se debe, necesariamente, explicar cómo se concibe la realidad, desde cuál perspectiva onto-epistemológica se abordan y cuál fue su origen como fuente para el estudio de la realidad social.

La realidad ha sido objeto de estudio al menos desde los griegos. Amplias reflexiones generaron el nacimiento de la filosofía. Sin embargo, la realidad social como construcción y representación colectiva fue desarrollada como categoría sociológica por Durkheim. Este sociólogo se preocupó por darle un carácter empírico y científico al análisis del hecho social. En su texto denominado “Las reglas del método sociológico”, sentó las bases de la sociología como ciencia positiva, asumiendo los hechos sociales como cosas y manifestando la importancia de los aspectos de la vida social como mecanismos de coacción, de mediación y de representación social.

Durkheim fundamentaba parte de su trabajo en *la proposición según la cual debemos tratar los hechos como si fueran cosas* (Durkheim, 1986). Añadía además que debía entenderse que *eran cosas materiales pero de otra manera, es decir, de otro nivel de la realidad*. Esta premisa era fundamental para su método desarrollado en “Las reglas del método sociológico”. En el prólogo a la segunda edición aclaraba también otros aspectos en torno a las críticas que le realizaron al libro en cuestión y según éstas lo acercaban por sus planteamientos a los realistas y a los ontologistas o en su defecto a la metafísica y a la psicología objetiva. Advertía que lo que pedía era que los sociólogos se colocaran en el estado mental del físico o del biólogo, pues al penetrar al mundo social debían tener conciencia que entraban a un mundo desconocido e incluso que se preparasen para hacer descubrimientos insospechados. También planteaba que aún hoy día -para la fecha en que publicó-, la ciencia no había podido decir qué son verdaderamente las principales instituciones

como el Estado, la familia, la propiedad, el contrato, entre otras; y mucho menos saber las causas de las que dependían, sus leyes de evolución, etc.

Hasta este punto vale señalarse que el gran aporte de este sociólogo fue haber planteado la idea de estudiar la realidad social como un objeto cuya materialidad podía ser percibida por los sentidos, es decir, aunque fuese una realidad distinta a la material, a la natural, a la realidad física. La realidad social se materializaba en las acciones, en los discursos y en las instituciones socialmente creadas. De allí que era susceptible de ser observada y explicada empíricamente a través de las conductas, las acciones y las representaciones colectivas que hacían los individuos sobre tales materialidades. Indudablemente, añade además, la sociedad también podía ser estudiada desde la interioridad del sujeto, pero estaría incompleta ya que la realidad social no estaba dada totalmente en aquélla pues también era necesario precisar algunos signos observables en lo social y en lo colectivo. Esto cuestionaba que el carácter de la conciencia individual estuviese sobre la conciencia colectiva y lo que ponía en evidencia era la importancia del papel de la coerción social, la forma cómo la asumían y la cumplían los individuos. Era indudable para el autor que lo individual y lo colectivo eran de naturaleza heterogénea, pero el poder de lo colectivo se sobreponía a lo individual y terminaba por mediar el quehacer social individual. De esta forma afirma Durkheim que los hechos sociales se producían más allá de las conciencias individuales, pues la misma sociedad los legitimaba sólo en tanto constituyeran parte de una representación colectiva.

Esta última parte es de interés porque permite argumentar cómo los imaginarios sociales constituyen un hecho social, colectivo y poseen representaciones en los individuos, los cuales viven, legitiman y comparten en sus relaciones sociales cotidianas. Este imaginario posee así una materialidad en el accionar cotidiano de los individuos al realizar prácticas sociales que ponen en escena esos significados sobre ideas como la muerte, la política, lo bello o la nación. Por ejemplo, *sufrir por la nación, identificarse con sus connacionales, respetarla, aceptarla, hablar de ella como si fuera una cosa real, quitarse el sombrero o el saludo militar*

ante sus símbolos, entre otras tantas acciones sociales derivadas de tal imaginario de nación. Al respecto, Durkheim (1986, p. 31) señalaba que:

hay una palabra que, si se utiliza extendiendo un poco su acepción común, expresa bastante bien esta manera de ser muy especial: la palabra institución. En efecto, sin desnaturalizar el sentido de este término, se puede llamar institución a todas las creencias y todos los modos de conducta instituidos por la comunidad.

Así la idea de nación puede ser entendida como una *institución social* de la cual y sobre la cual se generan discursos, prácticas sociales, símbolos, representaciones y demás elementos de circulación social. Pero en esencia, es más que eso: es un imaginario social compartido colectivamente.

Este último punto, remite a otra idea fundamental de Durkheim (1968, pp. 442-449) referida a la categoría de representación colectiva. La concebía como aquel conjunto de imágenes, ideas, símbolos que estaban presentes en la sociedad y que expresaban cómo se representaba, se pensaba la sociedad así misma y al mundo que la rodeaba. Entendía que las representaciones colectivas eran distintas a las individuales y que las primeras tenían un carácter superior a las segundas. Incluso advierte que:

el pensamiento colectivo en su totalidad, debe ser estudiado en sí mismo y por sí mismo, con el sentimiento de lo que tiene de especial, y es preciso dejar que el futuro se ocupe de averiguar hasta qué punto se parece al pensamiento de los individuos. Éste es un problema que pertenece más a la jurisdicción de la filosofía general y de la lógica abstracta que al estudio científico de los hechos sociales. (Durkheim, 1986, p. 26)

Por supuesto esta afirmación sólo expresaba la posición epistemológica de Durkheim cercana al positivismo y que daba cuenta del procedimiento rigurosamente objetivo asumido y la negación para ver también en lo subjetivo otro principio interpretativo

de la realidad social. Sin embargo, esta categoría fue desarrollada ampliamente por otros autores que iniciaron desde allí distintas concepciones cercanas y opuestas entre sí e incluso polisémicas como representación social, imaginarios sociales, inconsciente colectivo, entre otros términos más (Literas, 2004). Sin embargo, son innegables los grandes aportes de Durkheim que permitieron el desarrollo de una sociología interpretativa y las ciencias sociales en general que se interesara por las representaciones colectivas de los sujetos.

Otros autores fundamentales en la consolidación del estudio de la realidad social fueron Weber (1969), quien planteó los fundamentos de las llamadas sociologías interpretativas basadas en la comprensión contra el predominio de la explicación positivista; Dilthey (1980) que consideraba a las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu distintas ya que una asumía la explicación externa (*begreifen*) de los fenómenos que se le presentaban y la otra, consideraba que el conocimiento histórico era una vivencia (*erlebnis*) como experiencia interna e íntima de su propio objeto, razón por la cual era más pertinente su abordaje desde la comprensión (*verstehen*); y principalmente, Husserl (1982) sentó los principios filosóficos de la sociología fenomenológica de la cual se derivan los fundamentos iniciales de los imaginarios sociales. En cuanto a los dos primeros debe señalarse que existe una profusa difusión de obras que revisan sus ideas sobre la comprensión de la realidad social. Con Weber (1969) podría resumirse que la interpretación es un acto consecuente de la comprensión y establecerá el inicio de las sociologías interpretativas aunque, como lo plantea Giddens (1987), sus concepciones iniciales hayan sido superadas por las actuales filosofías del método. En el caso de Dilthey podrían resaltarse sus argumentos sobre el principio de la interpretación como base de las ciencias sociales. Por tal razón, sin pretender menospreciar sus aportes, es de mayor interés ahondar en los planteamientos de Husserl por sus aportes teóricos en correspondencia con el propósito del presente trabajo.

Así se considera que con Husserl se iniciaba la fenomenología catalogada como una de las corrientes filosóficas más importantes del siglo XX y que influyó en otros grandes pensadores como Heidegger,

Jean Paul Sartre, Merleau-Ponty, la filosofía hermenéutica de Gadamer y Paul Ricoeur que encuentran sus inicios en esos trabajos, Alfred Schutz y toda la corriente de la sociología fenomenológica, la etnometodología y el interaccionismo simbólico (Fernández, 1997). En fin, el trabajo de este filósofo constituyó un gran aporte para la sociología y las disciplinas que estudiaron fundamentalmente la realidad social desde la perspectiva de la cotidianidad.

Husserl (1982, p. 4) señalaba que “fenomenología designa una ciencia, un nexo de disciplinas científicas. Pero a un tiempo, y ante todo <fenomenología> designa un método y una actitud intelectual: la actitud intelectual específicamente filosófica; el método específicamente filosófico”. De estas ideas propuso todo una corriente filosófica que cuestionaría todo el conocimiento acumulado y los métodos para desarrollarlo:

¿De dónde sé, o de dónde puedo saber a ciencia cierta yo, el que conoce, que sólo existen mis vivencias, estos actos cognoscitivos, sino que también existe lo que ellas conocen, o que en general existe algo que hay que poner frente al conocimiento como suyo?, ¿Debo decir que sólo los fenómenos están verdaderamente dados al que conoce, y que nunca jamás trascenderé este nexo de sus vivencias? (Husserl, 1982, p. 3)

Además señalaría que:

la posibilidad del conocimiento se convierte por dondequiera en enigma. Si hacemos de las ciencias naturales nuestra morada, en la medida que estén desarrolladas como ciencias exactas todo lo encontramos claro y comprensible. Estamos seguros de hallarnos en posesión de verdades objetivas, fundamentadas por métodos fidedignos, que realmente alcanzan lo objetivo. (Husserl, 1982, p. 3)

Aunque advierte que si se reflexiona sobre ese proceder se cae en contradicciones e incompatibilidades. Con ello lo que Husserl planteaba era que para la ciencia natural le era dado el conocimiento

en sí mismo pero si ésta se preocupara por la crítica de ese conocimiento encontraría inconsistencias que la obligarían a dudar de todo ese mismo conocer y de la relación del conocimiento con el objeto conocido. Por ello propondrá el método fenomenológico puesto pretendía establecer un método filosófico como base ideal de la filosofía como ciencia, pero rigurosa. Husserl consideraba así que esta última, al igual que la filosofía estaban en crisis y que se debía al excesivo peso del objetivismo, pero sin pretender exaltar al psicologismo también imperante.

En la esfera natural de investigaciones, una ciencia puede, sin más, levantarse sobre otra, y puede la una servir a la otra de modelo metódico -aunque únicamente en cierta medida, determinada y definida por la naturaleza de la esfera de investigaciones de eso que se trate-. La filosofía, en cambio, se halla en una dimensión completamente nueva. Necesita puntos de partida totalmente nuevos y un método totalmente nuevo, que la distingue por principio de toda ciencia natural. (Husserl, 1982, p. 5)

Según Husserl la ciencia natural establecía procedimientos lógicos y metódicos que le daban unidad, incluso en aquellos casos del empleo de métodos especiales propios de cada ciencia, pero para la filosofía nueva no le era dado apoyarse ni en los métodos ni conocimientos también dados por aquellas.

Para comprender el método propuesto por Husserl se podría tomar como idea base que en todas las sociedades y épocas se le ha transmitido a las nuevas generaciones las formas de ver, conocer y representar la realidad. Cada cultura posee distintos mecanismos de concebir las cosas. Así se dan por sentadas o se consideran naturales las cosas que conforman el mundo social y natural de determinado grupo social. Así que “abordamos el mundo con las nociones que acerca de él hemos recibido en el proceso de socialización” (Wolff, 1988, p. 571). Esto es lo que cuestiona fundamentalmente la fenomenología:

registrar cómo se nos aparecen directamente las cosas fue para Husserl, registrar cómo son concretamente. No podemos dar por sentado que son tal como se nos han enseñado que son: debemos cuestionar el modo en que nos han enseñado a mirarlas. (Wolff, 1988, p. 572)

En esta parte es oportuno aclarar que más que cuestionar, es poner entre paréntesis, es decir, suspender todo juicio sobre el objeto, ya que “averiguar cómo se nos manifiestan cuando las ponemos <entre paréntesis> es empezar a filosofar; y como esto requiere del esfuerzo más esmerado para una descripción exacta” (Wolf, 1988, p. 572). Por ello Husserl pregonaba el volver a las cosas y denominaba este proceder reducción fenomenológica. Éste era el punto de partida fundamental de dicho método.

De allí que necesariamente debe hacerse referencia a los pasos más importantes del método fenomenológico que podrían resumirse en primer lugar a la *epojé* que “es un término griego que significa ‘abstención’. Involucra ‘poner fuera de acción la tesis general de la actitud natural’, ‘poner entre paréntesis el mundo natural’ del sentido común [...] incluso el conocimiento de carácter científico.” (Reynoso, 1994, p. 94). Esta *epojé* implicaba que debía suspenderse todo juicio, razonamiento e incluso duda cartesiana. Para Marías (2006), la *epojé* consistía en:

un acto, con su contenido propio, con su cualidad de acto; simplemente se pone entre paréntesis, se practica la *epokhé*, la abstención de toda posición existencial, ni se afirma ni se niega ni se duda, porque si yo afirmara o negara o dudara, cambiaría la cualidad del acto. Hay un principio en la fenomenología que dice que la percepción equivale a un juicio; percibir es percibir algo como existente: yo en este momento los estoy viendo a ustedes y yo al verlos, al percibirlos, los percibo como existentes. Ahora bien, fenomenológicamente yo no tomo posición: ni afirmo ni niego que ustedes existan, ni lo pongo en duda, porque si lo pusiera en duda ejecutaría un acto psíquico distinto del habitual, que es percibir: la percepción va acompañada de la creencia en lo percibido. Pero si yo me pongo a dudar -y esto sería la posición por ejemplo escéptica- entonces cambio la cualidad del acto. (2006. s/p)

En otras palabras, es percibir las cosas en sí mismas, *sin añadirle cómo las concebimos ni lo que aprendimos sobre ellas. Es verlas ahí.*

En segundo lugar, se encuentra la reducción eidética. Dado que la epojé es pasiva, entonces se recurre a la reducción eidética a fin de comprender un objeto de conciencia en su esencia, un eidos a través del método de la variación libre. Según la lectura de Reynoso (1994, p. 95) “la esencia o eidos es lo que permanece constante a través de la variación imaginativa del objeto original. Esta fase implica un giro noemático [...] desde un objeto como cosa factual hacia un objeto como ejemplar de una clase típica.” En otras palabras, con la epojé se pone entre paréntesis todo lo que es el fenómeno en sí y con la reducción eidética sólo aquello que es su esencia y su sentido, su forma o su idea (eidos).

En tercer lugar, la reducción trascendental. Ésta no sólo es *lo que se da a conocer a la conciencia* (los nóemas), sino además que todo *es conciencia* (nóesis). Dicha unidad de nóema y nóesis configura la unidad de conciencia o la subjetividad, es decir, el sujeto trascendental. De dicha conciencia trascendental surge el mundo conocido.

Finalmente, esto introduce la idea del mundo de la vida que para Husserl y los sociólogos fenomenológicos fue la piedra angular del método. Según Fernández (1997, p. 4) se establece una filosofía sustantiva que:

habiéndose hecho epojé de toda tesis, no busque ya un fundamento para el conocimiento, ni siquiera un concepto de conocimiento y trascendencia, y se limite a describir fielmente el fenómeno considerado como dato absoluto, proporcionado por una experiencia trascendental.

Es la idea de la vida cotidiana en la cual se construye el mundo intersubjetivo y común a todos. Husserl nunca realizó investigaciones sociológicas y la aplicación del método parcial o totalmente en este campo disciplinar fue desarrollado por otros, en

especial, Alfred Shutz. Por tanto, dicho método fenomenológico fue desarrollado, mejorado e incluso criticado ampliamente. Sin embargo, la idea del mundo trascendental sentó las bases para la comprensión de la construcción de la realidad social a partir del sentido común y la cotidianidad, entendida ésta como todo aquello que regula, representa y media el quehacer social de tal forma, que escapa a la conciencia ordinaria de los sujetos. En otras palabras, la vida cotidiana fue la nueva preocupación de la sociología por contenerse en ella elementos que permitían comprender la organización, regulación, estructura, funcionamiento de las relaciones sociales y las significaciones que legitimaban las instituciones. Se iniciaron también así las bases epistemológicas de lo que hoy se denominan los imaginarios sociales.

En este orden de ideas, Schutz desarrolla y complementa las ideas planteadas inicialmente por Husserl en la filosofía, implementándolas en lo que se denominó la sociología fenomenológica. De estas ideas iniciales Schutz (1995, p. 37) las formuló así:

Todo nuestro conocimiento del mundo, tanto en el sentido común como en el pensamiento científico, supone construcciones, es decir, conjuntos de abstracciones, generalizaciones, formalizaciones e idealizaciones propias del nivel respectivo de organización del pensamiento. En términos estrictos, los hechos puros y simples no existen. Desde un primer momento todo hecho es un hecho extraído de un contexto universal por la actividad de nuestra mente. Por consiguiente, se trata siempre de hechos interpretados [...] Esto no significa que en la vida diaria o en la ciencia seamos incapaces de captar la realidad del mundo; sino que nos interesan para vivir o desde el punto de vista de un conjunto de reglas de procedimiento aceptadas para el pensar, a las que se denomina método científico.

Esta cita, aunque extensa, resume los planteamientos de Schutz, en los que desarrolla como premisas básicas su idea sobre las presuposiciones, la estructura y la significación del mundo de la vida

cotidiana y el sentido común. Es oportuno señalar, como lo observa Reynoso, que no demuestra estas ideas sino “aduce una autoridad filosófica (generalmente Husserl) con lo cual soslaya el trámite de la demostración” (Reynoso, 1999, p. 97). No obstante, para Schutz el mundo de la vida cotidiana se presentaba en los individuos desde la cotidianidad y el sentido común, a partir de las tipificaciones que funcionaban como marcos de referencia en forma de “conocimiento a mano” o “conocimiento de receta”. Schutz (1995, pp. 38-39) lo expone más ampliamente de la siguiente manera:

Tratemos de caracterizar el modo en que el adulto alerta contempla el mundo intersubjetivo de la vida cotidiana, en cuyo interior y sobre el cual actúa como un hombre entre sus semejantes. Ese mundo existía antes de nacer nosotros, y era experimentado e interpretado por otros, nuestros predecesores, como un mundo organizado. Ahora es ofrecido a nuestra experiencia e interpretación. Toda interpretación de este mundo se basa en un acervo de experiencias previas sobre él, que son nuestras o nos han sido transmitidas por padres o maestros; esas experiencias funcionan como un esquema de referencia en forma de <<conocimiento a mano>>.

Las experiencias previas *están a mano* como *tipificaciones*, es decir, como un caudal de conocimientos previos que se presentan en un horizonte de experiencias similares anticipadas. Por ejemplo, el mundo exterior no es experimentado cada vez que observamos un objeto de la realidad. Si se observa un perro, no se vive este objeto como una experiencia individual cada vez que se observe otro perro. Este perro, y todos los perros, manifiesta la conducta y rasgos típicos de toda la clase. De allí que el sujeto podrá identificarlo plenamente desde ese carácter típico y se hace cuestionable sólo en comparación a otras experiencias típicas vividas por este sujeto. Esto puede explicarse así: *veo un perro y podré aprehenderlo inmediatamente aún es sus diferencias específicas propias de la raza, pero también podré establecer esas diferencias en referencia a mis otras experiencias previas relativas a otras razas*. Así es extensible a todos los objetos y experiencias típicas del mundo: árboles, casas, etc.

Como puede observarse Schutz igualmente parte de las premisas de la fenomenología de Husserl e incluso las expone ampliamente en el capítulo titulado “Conceptos fundamentales de la fenomenología”, el cual forma parte de sus escritos recogidos en “El problema de la realidad social. Escritos I”. En dicha sección explica detenidamente las premisas de Husserl y el procedimiento del método fenomenológico, que no se comentará nuevamente pues no agrega nada nuevo, sólo interpreta a Husserl y explica el proceder aplicable a la sociología. Sin embargo, Schutz desarrolla además otros conceptos aplicables a la sociología fenomenológica, pero que en el marco de interés de esta revisión no se consideran relevantes. Lo importante de dicho autor consistió en la aplicación de los principios de Husserl a la sociología y su énfasis en los esquemas previos de interpretación del mundo (conocimiento a mano). Esta última concepción empieza ya a esbozar lo que otros sociólogos denominaron imaginario social, entendido éste también como un esquema de interpretación del mundo. Hasta aquí el interés de revisar las ideas de Schutz para comprender y justificar epistemológicamente los fundamentos de los imaginarios sociales.

Berger y Luckmann (1968, p. 35) son otros autores que continuaron los aportes de Husserl y Schutz pero con una diferencia: hicieron énfasis en estudiar los procesos por los cuales cualquier cuerpo de conocimiento llega a quedar establecido como realidad. Estos autores se preocupaban más por una sociología del conocimiento. En su libro “La construcción de la realidad social” también esbozaban los principios del método fenomenológico aplicado a su estudio: “El método que consideramos más conveniente para clarificar los fundamentos del conocimiento de la vida cotidiana es el análisis fenomenológico, método puramente descriptivo y, como tal “empírico”, pero no “científico”, que así consideramos la naturaleza de las ciencias empíricas” (Berger y Lukmann, 1968, p. 37). Igualmente, describen y exponen cada uno de los elementos del método y sus propios aportes: la conciencia es siempre intencional, se dirige a algo, la vida cotidiana es intersubjetiva y se establece como realidad, analizan la importancia de la interacción social, describen los esquemas tipificadores, incorporan el lenguaje como un elemento importante para la significación o producción de

signos, la institucionalización, los universos simbólicos concebidos en matrices de todos los significados objetivados socialmente y subjetivamente reales (p. 123), y finalmente, la socialización primaria y secundaria. Berger y Luckmann (1968) explican que:

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 comparten todos los individuos socializados dentro de la colectividad. 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 significativa, 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 individual. (p. 131)

Según se observa entonces todos los miembros de una sociedad se conciben ellos mismos como parte de ese universo simbólico que constituye todo el sentido de la sociedad. Así este universo simbólico pauta la cohesión de los procesos sociales, institucionales y colectivos por encima de la existencia individual, lo cual permite su legitimación y reconocimiento social. Igualmente, señalan además:

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 ilógicos 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. (p. 133)

En otras palabras y para ejemplificar estas ideas, una vez nacido y vivido en una nación *x* se asimilan los mitos, las normas, las obligaciones y las instituciones que le son propias a esa sociedad. Ello garantiza la posibilidad de legitimación de esos universos de sentido que, a su vez, le dan el carácter de realidad a tales simbolizaciones y con los cuales se regula su propia conducta en tanto individuo perteneciente a un colectivo. Sólo así podría asumirse su carácter histórico, socialmente construido desde un pasado fundacional, antes de que los sujetos nacieran, heredándoles sus símbolos y mitos; pero además la fundacional idea de nación como proyecto futuro construyéndose permanentemente en ese devenir del quehacer ciudadano a través de las leyes que se actualizan constantemente y con el presente como compromiso de cohesión política y obligaciones de todos los connacionales.

Por un lado, los autores mencionados también plantean que los individuos no nacen miembros de la sociedad, nacen con una predisposición hacia la socialidad y luego sí llegan a ser miembros de una sociedad (Berger y Luckmann, 1968, p. 162). Todo individuo es, además, parte de una secuencia temporal lo que le permite relacionarse dialécticamente con la sociedad. En este sentido, va adquiriendo a través de procesos establecidos esa “información social”. Este proceso se denomina internalización, la cual hace que los individuos se comprendan o no entre sí a partir de objetos u acontecimientos de sentido. Para Berger y Luckmann (1968, p. 163) “la internalización, en este sentido general, constituye la base, primero, para la comprensión de los propios semejantes y, segundo, para la aprehensión del mundo en cuanto realidad significativa y

social.” Por otro, exponen sus ideas sobre la socialización primaria y secundaria como fuentes de sentido para los individuos. Sostenían que la socialización primaria era la primera que el individuo vivía a través de la niñez y por medio de esa experiencia se convertían en miembros de la sociedad.

Por su parte, en la socialización secundaria estaban todos los demás procesos que orientaban a los individuos en todos los demás campos o sectores del mundo de sentido de la sociedad. Por ejemplo, se nace en una familia, se siente afecto y compromiso con ella pero se puede pertenecer también a una logia, grupo político, y desarrollar los mismos afectos aunque quizás no sean tan fuertes. La primera, es socialización primaria y la segunda, secundaria.

Se advierte a primera vista que la socialización primaria suele ser la más importante para el individuo, y que la estructura básica de toda socialización secundaria debe semejarse a la de la primaria. Todo individuo nace dentro de una estructura social objetiva en la cual encuentra a los otros significantes que están encargados de su socialización y que le son impuestos. Las definiciones que los otros significantes hacen de la situación del individuo le son presentadas a éste como realidad objetiva. De este modo, él nace no solo dentro de una estructura social objetiva, sino también dentro de un mundo social objetivo. Los otros significantes, que mediatizan el mundo para él, lo modifican en el curso de esa mediatización. Seleccionan aspectos del mundo según la situación que ocupan dentro de la estructura social y también en virtud de sus idiosincrasias individuales, biográficamente arraigadas. (p. 164)

Así los individuos era sometidos a un doble filtro: el familiar en el cual se le presentaban los sentidos que ésta había asimilado en tanto parte de esa sociedad y los que socialmente le habían sido instituidos o asignados en atención a su rol y estatus social, por ejemplo.

Los autores reseñados también añaden que “resulta innecesario agregar que la socialización primaria comporta algo más que un aprendizaje puramente cognoscitivo. Se efectúa en circunstancias de enorme carga emocional” (Berger y Luckmann, 1968, p. 165).

Esto, según los autores, era lo que permitía que se produjera dicho aprendizaje tan permanente y poco permeable, porque sin esa carga emocional sería muy difícil o casi imposible tal propiedad. Lo afectivo le hacía sentirse *parte de y*, a su vez, le permitía verse en *relación con*. Esta tensión igualmente dialéctica, producía la identificación del niño con los otros portadores de sentido, aceptar roles y actitudes para sí mismos y con los otros. Ello se debía a que según Berger y Luckman (1968, p. 165) el yo es “una entidad refleja, porque refleja las actitudes que primariamente adoptaron para con él los otros significantes; el individuo llega a ser lo que los otros significantes lo consideran. Éste no es un proceso mecánico y unilateral: entraña una dialéctica”. Dicha dialéctica es una tensión entre la autoidentificación del individuo, la que hacían los otros de él y la que subjetivamente se asumía. Esta socialización primaria creaba en la consciencia del niño una abstracción progresiva que le ayudaba a incorporar normas.

En principio, un niño pequeño poseía como referentes concretos del mundo social a la familia pero luego a partir de otras experiencias sociales podría ir siendo aquélla (madre, padre, hermanos, etc.) sustituida por otros no concretos, a unos más generalizados, es decir, la sociedad. Los autores lo explicaban con el caso de un niño que derramaba la sopa, lo cual le permitía asumir *mamá está conmigo enojada por derramar la sopa*. En la medida que otros significantes (padre, abuelos, tíos, hermanos, etc.) apoyaban esta actitud negativa de la madre, dicha norma se extendería subjetivamente a todos los ámbitos de la sociedad en tanto el niño experimentaba esos sentidos socialmente instituidos y cronológicamente vividos: *cada cosa según su edad*. En esto consistía el otro generalizado, el cual era una fase importante de la socialización. De dicha manera, la sociedad, la realidad y la subjetividad se internalizaban, conformando una identidad cohesionada y continua en el niño.

En este punto es importante además resaltar el papel del lenguaje que según Berger y Luckman (1968) sería el portador de los *esquemas motivacionales e interpretativos* y de su papel de acuerdo con las distintas secuencias de aprendizaje del niño. Así como un niño de un año socialmente tenía predeterminado lo que debía aprender, lo mismo sucedía con el de 5 años, y así sucesivamente. El lenguaje

era entonces portador de ciertas legitimaciones, pero requiriendo cada vez un mayor dominio de la complejidad lingüística para ser comprendidas dichas legitimaciones. Finalmente, la socialización primaria culminaba cuando el concepto del otro generalizado era parte de la conciencia del individuo, siendo miembro efectivo de la sociedad y demostrando su posesión subjetiva de un yo y un mundo.

En tanto la socialización secundaria consistía en “la internalización de “submundos” institucionales o basados sobre instituciones. Su alcance y su carácter se determinaban por la complejidad de la división del trabajo y la distribución social concomitante del conocimiento” (Berger y Luckmann, 1968, p. 172). Esta socialización estaba constituida de realidades parciales, que igual a la socialización primaria poseía componentes normativos, afectivos y cognoscitivos. Sin embargo, existían grandes diferencias entre cada una de ellas. Al respecto, una extensa cita textual, aunque necesaria, podría explicar más pertinentemente este punto:

Mientras que la socialización primaria no puede efectuarse sin una identificación con carga emocional del niño con sus otros significantes, la mayor parte de la socialización secundaria puede prescindir de esta clase de identificación y proceder efectivamente con la sola dosis de identificación mutua que interviene en cualquier comunicación entre los seres humanos [...] En la socialización primaria el niño no aprehende a sus otros significantes como funcionarios institucionales, sino como mediadores de la realidad *tout court*; el niño internaliza el mundo de sus padres como el mundo y no como perteneciente a un contexto institucional específico. Algunas de las crisis que se producen después de la socialización primaria se deben realmente al reconocimiento de que el mundo de los propios padres no es el único mundo que existe, sino que tiene una ubicación social muy específica [...] En la socialización secundaria suele aprehenderse el contexto institucional. Huelga aclarar que esto no precisa necesariamente una comprensión sofisticada de todas las implicaciones del contexto institucional. Con todo, el hijo de los campesinos incultos, para seguir con el mismo ejemplo, aprehende verdaderamente a su maestro de escuela como funcionario institucional de una manera como nunca aprehendió a sus padres, y comprende el “rol” que desempeña el maestro como representante de significados

institucionalmente específicos, por ejemplo, los de la nación en oposición a la región, los del mundo de clase media nacional en oposición a su ambiente hogareño de clase baja, los de la ciudad en oposición al campo. Por consiguiente, la interacción social entre maestros y educandos puede formalizarse. Los maestros no tienen por qué constituir otros significantes en ningún sentido de la palabra: son funcionarios institucionales con la tarea formal de transmitir conocimiento específico. Los “roles” de la socialización secundaria comportan un alto grado de anonimato, vale decir, se separan fácilmente de los individuos que los desempeñan. El mismo conocimiento que enseña un maestro de tantos puede enseñarlo otro. Cualquier funcionario de su tipo podría enseñar ese tipo de conocimiento. Los funcionarios individuales pueden, por supuesto, diferenciarse subjetivamente de diversas maneras (porque sean más o menos simpáticos, o porque enseñen mejor o peor la aritmética, etc.); pero, por principio, son intercambiables. (p. 176-177)

Pueden extraerse algunas ideas puntuales al respecto de este punto. En primer término, en la socialización secundaria el papel del lenguaje era fundamental por ser el vehículo para la comunicación y de los conocimientos a legitimar. Por otra parte, el contenido menos afectivo de esta socialización hacía que su permeabilidad fuese mayor, es decir, tenía una mayor fragilidad frente a la socialización primaria que poseía un sentido subjetivo más profundo. Esto permitía que el niño sintiera más intensamente su mundo de la infancia pero no así el de la escuela, el cual podía olvidar casi al salir de ella o a menos que por supuesto, si esa subjetivación estaba afectivamente internalizada tal vez pudiese ser más perdurable pero no más valorada que la originada en la socialización primaria del hogar.

Finalmente, Berger y Luckmann (1968, p. 179) manifestaban que:

El acento de realidad del conocimiento internalizado en la socialización primaria se da casi automáticamente; en la socialización secundaria debe ser reforzado por técnicas pedagógicas específicas, debe hacérselo sentir al individuo como algo “familiar”. Esta palabra resulta sugerente, porque

la realidad original de la niñez es el “hogar” y se plantea por sí sola en cuanto tal, inevitablemente y, por así decir, “naturalmente”. En comparación con ella, todas las realidades posteriores son “artificiales”. Así pues, el maestro de escuela trata de hacer “familiares” los contenidos que imparte, haciéndolos vividos (o sea, haciendo que resulten tan llenos de vida como el “mundo hogareño” del niño), relevantes (o sea, vinculándolos con las estructuras de relevancia ya presentes en el “mundo hogareño”) e interesantes (o sea, induciendo a la atención del niño a separarse de sus objetos “naturales” para fijarse en estos más “artificiales”). Estas maniobras constituyen una necesidad porque ahí ya se alza una realidad internalizada que persiste “en el camino” de nuevas internalizaciones. El grado y el carácter preciso de estas técnicas pedagógicas variarán de acuerdo con las motivaciones que tenga el individuo para la adquisición del nuevo conocimiento. Cuanto más logren estas técnicas volver subjetivamente aceptable la continuidad entre los elementos originarios del conocimiento y los elementos nuevos, más prontamente adquirirán el acento de realidad.

La socialización secundaria construía los sentidos socialmente subjetivados que se deseaban transmitir a las nuevas generaciones en especial -también a todos los individuos cualquiera fuese su edad- como parte del universo simbólico de la sociedad. Así cada sociedad establecía sus ideas de nación -para mantener dicho ejemplo-, costumbres, mitos, conocimientos y actitudes legitimadas a través del lenguaje y formalizadas con la enseñanza a través de técnicas pedagógicas, entre otros recursos institucionalizados que configuraban su realidad social. Obviamente, esta socialización secundaria estaba basada en técnicas de aprendizaje diseñadas y cargadas de afectividad a fin de imitar la socialización primaria y lograr un mayor compromiso afectivo con lo apprehendido subjetivamente. Por eso, existían intereses en controlar esos mecanismos a través de las instituciones como la escuela -en su sentido amplio- que formalizara ese particular conocimiento del grupo hegemónico. Los imaginarios se constituirían entonces en parte de esos mecanismos de socialización secundaria. De esta forma, los imaginarios circulan como esquemas de interpretación y de sentido tanto en los discursos

escolares como en los familiares cargados de las significaciones instituidas socialmente y cotidianamente establecidas.

Finalmente, Manuel Antonio Baeza, reconocido sociólogo chileno, ha desarrollado toda una teoría sobre los imaginarios sociales (Baeza, 2000). Uno de los trabajos en cuestión se titula: “Ocho argumentos básicos para la construcción de una teoría fenomenológica de los imaginarios sociales”. En primer lugar, estableció ocho argumentos que explicaban a su juicio dicha teorización. Desde este punto analizaba detenidamente distintas concepciones y proposiciones. De éstas se comentaron las que se correspondían propiamente con el plano de los imaginarios desarrollado hasta ahora.

Primera proposición: “los imaginarios sociales son múltiples y variadas construcciones mentales (ideaciones) socialmente compartidas de significancia práctica del mundo, en sentido amplio, destinadas al otorgamiento de sentido existencial” (Baeza, 2004, p. 1). Puede observarse su directa relación con la idea de *mundo de la vida o vida cotidiana* (Husserl), *conocimiento de receta o de mano* (Schutz), *universo simbólico*, esquema interpretativo, significación social, y *socialización secundaria* (Berger y Luckmann). En otras palabras, la idea que asume sobre los imaginarios sociales es eminentemente sociológica, aunque como el mismo Baeza aclaraba que ya no se podía pretender tener un conocimiento conclusivo sobre la realidad social y que era necesario asumir conclusiones y conceptos provisionales. En el caso de los imaginarios sociales mayor aún la necesidad de asumir esta postura del relativismo conceptual aplicado a las ciencias sociales por los distintos matices que poseía el término en atención a los autores y disciplinas que lo desarrollaban: Psicoanálisis (Castoriadis, 2007), Historia (Bazcko, 1999), Filosofía (Maffesoli, 1993), Sociología (Baeza, 2000; 2004), Antropología simbólica (Durand, 2005) e incluso categorías próximas semánticamente como representaciones colectivas (Durkheim, 1986) y representación social (Moscovici, 1979), entre otros, que no se desarrollarán pues adentrarían el estudio más allá de su propósito inicial: una aproximación a su fundamentación epistemológica.

Segunda proposición: “los imaginarios sociales son homologadores de todas las maneras de pensar, de todas las modalidades relacionales y de todas las prácticas sociales que reconocemos y asumimos como propias en nuestra sociedad” (Baeza, 2004, p. 3). Sólo basta imaginar los miembros de una sociedad que cada día estableciesen cómo educar, cómo actuar, proponer proyectos futuros (rehacer las utopías), etc. Sería invisible y con alta tensión social. Las sociedades establecen mecanismos, como ya se ha venido presentando, que pretender dar sentido permanente de cohesión y significancia social. Entre esos se encuentran los imaginarios cuya función es servir de esquemas interpretativos, *gramáticas socialmente inteligibles* y comúnmente compartidas por los miembros de un grupo social para el desarrollo de la vida colectiva. Por supuesto, esto no significa una homologación de aquéllos para todos los grupos sociales, poseen al contrario un carácter heterogéneo. Aunque sí existe una hegemonía de unos sobre otros imaginarios, generando imaginarios sociales dominados y dominantes, no extensibles a otros ámbitos sociales e históricamente caracterizables. Son unidad y diferencia según tantos grupos sociales coexistan. Se comparten unos y se rechazan otros imaginarios sociales. Esta es la tercera proposición:

Los imaginarios sociales son conexión asociativa por semejanza de sentido con figuras arquetípicas del inconsciente colectivo y que le sirven de inspiración, todo lo cual permite, por un lado, situar referencias de la experiencia humana remota para enfrentar situaciones inéditas y, por otro, facilitar la transformación de los productos individuales de la imaginación en productos de un imaginario colectivo o social. (Baeza, 2004, p. 7)

Esta proposición pudiera causar confusión al remitir a los arquetipos jungianos. Sin embargo, Baeza (2004) no los equiparaba sino aclaraba que los símbolos arquetipales poseían significaciones humanas que podrían evocar a su vez imaginarios o formas de representación sobre tales aspectos de la vida y existencia humana. Desde esta perspectiva sociológica se reconocía la incompletitud de los conceptos, las categorías, las disciplinas y los métodos empleados

para la comprensión de la realidad social. Negarlo era inscribirse nuevamente en la hegemonía positivista del método nomotético, tal como lo distinguía Guillermo Windelband. Por tanto, el estudio desde los imaginarios sociales se conectaba necesariamente con otras disciplinas. No se pretende tampoco hacer una apología al irracionalismo o el anarquismo metodológico o cualquier postura por demás fácilmente cuestionable sobre el proceder científico; pues como en palabras de Maffesoli (1993, p. 161) sólo se desea que se “confíe en la pluralidad de enfoques, del tipo que sean, para efectuar la descripción de un momento y un espacio dados que sea lo menos falsa posible.”

Baeza (2004) aclara más aún esta referencia a los arquetipos; obsérvese lo siguiente:

Obviamente, al mencionar para estos efectos el concepto de arquetipo, la referencia es explícita a la obra psicoanalítica de C. G. Jung. La teoría de los imaginarios sociales es fenomenológica en la medida en que valora sustantivamente la experiencia humana, en este caso la experiencia en sociedad; pero lo que entiendo por experiencia humana implica reconocer que ésta es ya una experiencia remota y -siguiendo en parte a C. G. Jung- sus antecedentes más lejanos se atrincheran en el inconsciente bajo la forma de arquetipos: éstos serían, en mi opinión, algo así como formas ejemplares básicas y a las cuales se echaría mano de manera inconsciente. Lo que aquí sostengo entonces es que determinadas figuras construidas a nivel de imaginarios sociales recurren pues a esas formas básicas que parecieran inspirar o contribuir a moldear esas ‘figuras’ que se insertan en lo que C. Castoriadis denomina un imaginario radical o núcleo central de constitución imaginaria. (p. 7)

Dicho de otra forma, los imaginarios sociales sobre la muerte por ejemplo, corresponden a ciertos símbolos arquetípicos que circulan en los discursos sociales y son reconocidos culturalmente de antemano. Por ejemplo, basta citar el verso “Venimos de la noche y hacia la noche vamos” del poema “Mi padre, el inmigrante” de Vicente Gerbasi (1969). Este texto literario remite a la idea existencial *de dónde venimos y hacia dónde vamos*, evocando el

inconsciente colectivo, al imaginario sobre la existencia humana y su carácter trascendental. Sólo de esta forma los imaginarios los hacen *inteligibles* y permiten a los individuos aceptar, comprender e interrelacionarse con esos contenidos socialmente legitimados y culturalmente aceptados. Baeza (2004) desarrolla otra idea que refuerza la exposición anterior y además refuerza la línea temática asumida al aclarar:

Considerando que hay una centralidad innegable en el concepto de imaginarios sociales, y en el ejercicio de clasificaciones por sub-campos que los sociólogos solemos hacer en nuestra amplísima disciplina, me parece importante decir que estos estudios se sitúan simultáneamente al interior de al menos dos sub-campos conocidos: el de la sociología de la cultura y también el de la sociología del conocimiento. En el primero, el estudio de los imaginarios sociales da necesariamente cuenta de los modos particulares con los cuales se auto-perciben los pueblos y de los modos particulares con los que éstos encaran su propio devenir; en el segundo, ese estudio da cuenta de toda una fenomenología del conocer por los seres humanos. Sin embargo, el campo no se agota en el ámbito exclusivo de la sociología: también interpela otras disciplinas, dentro y fuera del campo de las ciencias sociales y humanas. (p. 8)

Finalmente, se ha tratado de exponer una aproximación a los fundamentos epistemológicos de los imaginarios sociales y cómo esta categoría de análisis permite la comprensión de las significaciones instituidas y de las acciones humanas socialmente mediadas desde la perspectiva del mundo de la cotidianidad. Por ello, para terminar se considera relevante considerar una última idea más de Baeza (2004) que podría servir de cierre a esta idea.

La centralidad del concepto de imaginarios sociales se debe, *in fine*, a que lo que la doxa o el conocimiento ordinario llama el mundo no es sino un mundo de significaciones. En sentido estricto de la palabra, el pedazo de tierra en que vivimos no es más que espacio habitado por nosotros, no es per se un espacio identitario en el cual se construye la idea de nación, ni la inspiración del poeta, ni la historia tal como la

contamos, ni los símbolos patrióticos, ni nada de todo cuanto asociamos a ese territorio. En este mismo sentido, el filósofo C. Castoriadis (1975) escribió que “la institución del mundo de las significaciones como mundo social-histórico es, ipso facto, ‘inscripción’ y ‘encarnación’ en el ‘mundo sensible’ a partir de lo cual es históricamente transformada en su ser así”. Retomando el ejemplo anterior, diría que instituímos sentido de nación, sentido histórico, sentido poético, etc. (p. 8)

Los imaginarios sociales le dan sentido *a nuestra vida* con las distintas significaciones, conocimientos y actitudes que institucionalmente se transmiten a los individuos dotándolas de sentido y significancia social en el mundo de la vida cotidiana. Por lo que pudiera concluirse que poseen su fundamento en las premisas teóricas y epistemológicas de la sociología fenomenológica y que se enraizan desde la perspectiva de la vida cotidiana como esquemas de interpretación de los sujetos siendo empleados socialmente por las instituciones para difundir sus discursos para legitimar sus significaciones y contenidos, siendo estas bases se desarrolladas desde las *representaciones colectivas* de Durkheim, Husserl con *mundo de la vida*, Schutz y su *conocimiento a mano*, Berger y Luckman con *universo simbólico e imaginarios sociales* con Baeza, lo cual demuestra su fundamento en la sociología fenomenológica.

Referencias

- Baczko, B. (1999). *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Baeza, M. (2000). *Los caminos invisibles de la realidad social. Ensayo de sociología profunda sobre los imaginarios sociales*. Santiago de Chile: Red Internacional del Libro.
- Baeza, M. (2004). *Ocho argumentos básicos para la construcción de una teoría fenomenológica de los imaginarios sociales*. [Documento en Línea]. Disponible: <http://www.gceis.cl/> [Consulta: 2005, Julio 12]
- Berger, P. y Luckmann, T. (1968). *La construcción de la realidad social*. Buenos Aires: Amorrortu.

- Castoriadis, C. (2007). *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires: Tusquets.
- Dilthey, W. (1980). *Introducción a las ciencias del espíritu*. Madrid: Alianza.
- Durand, G. (2005). *Las estructuras antropológicas del imaginario*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Durkheim, E. (1986). *Las reglas del método sociológico*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fernández, S. (1997). *Fenomenología de Husserl: aprender a ver*. [Documento en Línea]. Disponible: <http://www.fyl.uva.es/~wfilosof/gargola/1997/sergio.htm> [Consulta: 2009, Julio 12]
- Gerbasi, V. (1969). *Mi padre el inmigrante*. Caracas: Ediciones del Instituto Nacional de Cultura y Bellas Artes.
- Giddens, A. (1987). *Las nuevas reglas del método sociológico*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Husserl, E. (1982). *La idea de la fenomenología*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Literas, L. (2004). Poder simbólico y realidad social. *Nómadas*, 010.
- Maffesoli, M. (1993). *El conocimiento ordinario*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Marías, J. (2006). *Husserl*. [Documento en Línea]. Disponible: http://tijuana-artes.blogspot.com/2006/04/husserl_04.html [Consulta: 2010, Julio 12]
- Moscovici, S. (1979). *El Psicoanálisis, su imagen y su público*. Buenos Aires: Huemul.
- Reynoso, C. (1994). *Corrientes en antropología contemporánea*. Bogotá: UBA/CONICET.
- Schutz, A. (1995). *El problema de la realidad social. Escritos I*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Weber, M. (1969). *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Wolff, K.H. (1988). Fenomenología y Sociología. En T. Bottomore y R. Nisbet (Comps.), *Historia del análisis sociológico* (pp. 570-634). Buenos Aires: Amorrortu.