

Pollner, M. (1974): "El razonamiento mundano"
en Díaz, F. Sociologías de la Situación, Madrid,
La Piqueta, 2000, 131-163.

EL RAZONAMIENTO MUNDANO*

Si bien nuestro sentido común tiende a hacernos creer que nos enfrentamos colectivamente a un mundo y lo compartimos, los filósofos ponen esto en cuestión. Se nos invita a considerar que en realidad nunca estamos en contacto con el mundo *an sich*, ^{es} que lo que entendemos como realidad objetiva, no es sino un mundo soñado de apariencias inventado solipsísticamente. Y aun así, a pesar del vigor de estas posibilidades alternativas, las suposiciones primordiales que inspiran nuestra concepción de nuestras relaciones con el mundo, y que establecen un orden común o intersubjetivamente compartido de acontecimientos, continúan siendo empleadas por la mayoría de las personas e incluso por los propios filósofos cuando viven lejos de la actitud ocupacional que les permite hacer esos críticos pronunciamientos.

Tal vez deberíamos dejar a la preocupación del filósofo la cuestión de si lo que se podría llamar metafísica común tiene razón en última instancia. Pero el hecho de que los miembros de la sociedad se apoyen en una panoplia de suposiciones relativas al carácter intersubjetivo de los acontecimientos en lo que consideran, acertadamente o no, el dominio 'exterior' o 'público', el hecho de que usen las suposiciones como base para la inferencia y la acción, y que tal uso sea sometido por los

*(Publicado originalmente en *Philosophy of the Social Sciences*, 4 pp. 35-54, copyright 1974 by Sage Publications. Reimpreso con el permiso de Sage Publications)

miembros a valoraciones evaluativas, suscita la invitación, e incluso el mandato, de realizar un análisis sociológico de estas tesis primordiales y las propiedades de su uso. En oposición al interés valorativo de los filósofos, intentaremos explorar algunos aspectos de la naturaleza y uso del supuesto de un mundo objetivo y compartido, sin considerar su estatus ontológico en última instancia.

A la manera de un antropólogo que estudia una tribu extraña y ajena, intentaremos especificar con algo de detalle qué es lo que supone una persona cuando asume un mundo intersubjetivo. Una vez que obtengamos al menos una idea aproximada de la naturaleza del supuesto, examinaremos algunas de las formas en que se usa el supuesto como base para la inferencia y la acción en entornos interactivos concretos. El supuesto de un mundo intersubjetivo, unido a las operaciones inferenciales que posibilita, compone lo que llamaremos una expresión de la razón mundana.

Como veremos, un razonador mundano bien socializado asume un mundo que no está presente objetivamente, pero un mundo hacia el cual tiene un acceso experiencial continuo y, además, que otros experimentan de forma más o menos idéntica. Aunque estas suposiciones procuran un servicio de vigilancia, en términos de establecer un entorno en el que la comunicación sea concebible, los miembros las pueden usar para generar una variedad de actividades que, por decirlo claramente, no se reconocerían como actividades sensatas a no ser que los supuestos estuvieran operando como esquema contextual de interpretación. Concretamente, en virtud de su orientación mutua hacia las suposiciones mundanas, los razonadores mundanos pueden reconocer y formular 'acertijos' del siguiente tipo: ¿cómo es posible que varias personas que se enfrentan simultáneamente al mismo mundo lo experimenten y/o describan de forma distinta y contradictoria? Si la razón mundana hace posi-

ble cierto tipo de 'acertijos', también ofrece guías, como veredictos, para su solución. Gracias a su ingenuidad dentro de la expresión mundana, los razonadores mundanos pueden encontrar un sinnúmero de posibilidades alternativas para resolver los enredos mundanos¹.

El entorno del que extraeremos nuestros materiales ilustrativos es particularmente prolífico por la frecuencia con que se plantean y resuelven enredos de este tipo: los juzgados municipales de tráfico². Normalmente, el enredo es generado por las afirmaciones contradictorias del defendido por una parte y el oficial de policía por otra. Se supone que ambos han sido testigos del mismo acontecimiento, y sin embargo cada cual afirma haber visto algo completamente distinto. Juez, acusado, y oficial de policía, suelen orientarse no sólo a describir y/o determinar 'lo que pasó en realidad' en la calle sino a valorar cómo pudo el otro producir una versión incompatible de la escena. Es precisamente en esas situaciones donde nos encontramos en una posición particularmente favorable para ver cómo los miembros se sirven de la *razón mundana*.

Metodológicamente, nuestra actitud, al menos inicialmente, puede ser similar a la actitud con la que un antropólogo se propone describir un código esotérico de creencias. Suspendiendo el interés evaluativo sobre los fundamentos últimos del sistema

¹Para una discusión relacionada con los 'acertijos' de sentido común, véase Craig MacAndrew 'On the Notion that Certain Persons Who Are Given to Frequent Drunkenness Suffer from a Disease Called Alcoholism', en Stanley C. Plog y Robert B. Edgerton, eds., *Changing Perspectives in Mental Illness*, Nueva York 1969, pp. 483-501.

²Los materiales se recogieron observando las operaciones diarias de cuatro juzgados municipales. Varios aspectos de estos materiales se consideran en Melvin Pollner, 'On the Foundations of Mundane Reasoning', tesis doctoral sin publicar, Universidad de California, Santa Barbara, 1970.

de creencias, se diseña la indagación con el propósito de hacer explícito el código y su uso sostenido socialmente. Sin embargo, el antropólogo tiene una serie de ventajas analíticas que a nosotros se nos niegan. Por ejemplo, como ayuda para ver el carácter extraño y contingente del sistema local de razonamiento, cuenta con el beneficio ambiguo del código del que forma parte como un miembro socializado de su propia cultura.³ Cuando nos ponemos a examinar el razonamiento mundano, solemos estar privados de cualquier acceso sencillo a una idea de su carácter contingente, e incluso de su propio sentido como código. Siendo así que para sus usuarios la razón mundana es un código fundado en tesis aparentemente incorregibles, y siendo así que nosotros somos sus usuarios, la razón mundana se presenta como potencialmente definitiva de lo que entendemos como competente y cuerdo. Por lo tanto, en la medida en que vayamos a comprender el razonamiento mundano como una manera de hablar socialmente organizada y sostenida (más que como un sistema más o menos asegurado por la 'naturaleza de las cosas'), tendremos que desarrollar un principio heurístico para, al menos, imaginar cómo podría uno razonar de otra manera.

I. El supuesto de un mundo compartido en común

En la reflexión filosófica se puede considerar que el supuesto de

³Los beneficios de la 'extrañeza' son ambiguos en el sentido de que, si bien permite una comprensión del carácter contingente de un código de razonamiento, también puede llevar a una versión irónica del código local, es decir, el código observado se puede considerar 'simplemente' un 'sistema' de razón a diferencia del carácter obligatorio y natural que puede tener para quienes lo usan. Para una discusión útil de las cuestiones relacionadas con esto, véase John Lofland, *Doomsday Cult*, Englewood Cliffs, Nueva Jersey 1966, pp. 193-211.

un mundo compartido objetiva e intersubjetivamente es radicalmente problemático, pero desde la 'actitud natural' las montañas filosóficas se reducen pragmáticamente a mojones⁴. Como han revelado las investigaciones de Schutz y otros autores de la tradición fenomenológica, toda una serie de problemas de otra manera irritantes se resuelven por mandato del sentido común.

[La característica central y más astuta del mundo cotidiano que se da por supuesto es que se da por supuesto. Como gente de sentido común que vive en el mundo ordinario, asumimos tácitamente que, por supuesto, existe este mundo que todos compartimos como el ámbito público en el que nos comunicamos, trabajamos y vivimos la vida. Además, asumimos ingenuamente que este mundo tiene una historia, un pasado, que tiene un futuro y que el tosco presente en que nos encontramos es vivido epistémicamente por toda la gente normal de una manera muy similar A lo largo de todos los elementos y formas de existencia rutinarias, sencillamente asumimos, presuponemos, damos por supuesto, que el mundo diario en el que suceden todas estas actividades está ahí; sólo en circunstancias especiales, si se producen, surge una duda seria en cuanto al carácter verídico o al significado filosófico de nuestro mundo cotidiano. (Itálicas en el original.)⁵

Por supuesto, las suposiciones de la vida cotidiana se pueden especificar de manera más detallada. Por ejemplo, dado el hecho de que alter y ego nunca pueden ocupar la misma posición espacial a la vez, nunca se puede asumir que las experiencias del entorno inmediato que tienen alter y ego sean estrictamente idénticas. El pensamiento de sentido común resuelve eficaz-

⁴Pero, por supuesto, ver las montañas que se reducen así puede requerir un poco de reflexión filosófica.

⁵La cita procede de la introducción de Maurice Natanson a Alfred Schutz, *Collected Papers: The Problem of Social Reality*, La Haya 1967, Vol. I, p. xxvi.

mente el problema planteado por el reconocimiento de que el 'aquí' del ego nunca puede ser simultáneamente el 'aquí' del otro, proponiendo lo que Schutz formuló como la 'idealización de la intercambiabilidad de posiciones'.

El sector del mundo que puedo alcanzar se centra en torno a mi Aquí y el centro del mundo que puede alcanzar mi compañero en torno a él, que es, visto desde mi Aquí, un Ahí. Ambos sectores pueden solaparse parcialmente, y algunos de los objetos, hechos y acontecimientos del mundo exterior pueden estar a mi alcance así como de mi compañero, e incluso dentro de su zona de acción y la mía. Sin embargo, ese objeto, hecho o acontecimiento tendrá un aspecto distinto en cuanto a dirección, distancia, perspectiva, luminosidad, etc., visto desde el centro de mis coordenadas, llamado Aquí, que visto desde el suyo, llamado Ahí. Ahora bien, es un axioma básico de cualquier interpretación del mundo común y sus objetos que esos diversos sistemas de coordenadas coexistentes se pueden transformar el uno en el otro; doy por supuesto, y asumo que mi compañero también, que mi compañero y yo típicamente tendríamos las mismas experiencias del mundo común si nos cambiáramos de sitio, transformando mi Aquí en el suyo y el suyo —un Aquí para mí— en el mío⁶.

Esta idealización, si la leemos como una explicación de lo que el actor de sentido común entiende y postula tácitamente con respecto a la intersubjetividad, es un anticipo de la potencialmente realizable congruencia de la experiencia. En tanto que el actor de sentido común atiende a un acontecimiento como un acontecimiento que sucede en el mundo exterior, es un acontecimiento que se experimentaría de formas esencialmente similares si él y el otro se intercambiaran de posición. Merleau-Ponty especifica esas anticipaciones de una manera algo más coloquial.

⁶Ibid., pp. 315-16.

Sé que, cambiando de sitio, podría ver partes que me son ocultas; ocupando la posición que era la de mi vecino hace un momento. Podría obtener una nueva perspectiva y dar una explicación verbal que concordaría con la descripción del objeto que dio mi vecino hace un momento⁷.

La objetividad del objeto hace referencia a una comunidad anticipada de percepciones y explicaciones corroboradoras. El otro —cualquier otro competente— es mi sustituto y complemento perceptual que disfruta las percepciones que yo tendría si asumiera su posición.

Por supuesto, las idealizaciones relativas a un mundo compartido tienen que ser más complejas que lo que implican estas simples afirmaciones. Consideremos, por ejemplo, que la tesis de la intercambiabilidad de posiciones no se puede mantener cuando el otro tiene un defecto visual, es un neonato, o se le atribuye un psiquismo anómalo. Efectivamente, la anticipación de una comunidad de corroboración de la experiencia implica una provisión *ceteris paribus* indefinidamente grande y variada en cuanto a la comunidad con respecto a la cual se consideran intercambiables las experiencias. Por ejemplo, hay que asumir que el otro es psíquicamente homogéneo con el ego. Obviamente, en la medida en que se considera al otro psíquicamente 'diferente', el ego ya no puede anticipar que el otro experimentaría la escena y/o informaría sobre ella de una manera corroborativa. Es decir, la posibilidad de verificación intersubjetiva presupone e implica una versión de la capacidad psíquica del otro, una versión que postula que es esencialmente similar a la propia. 'Doy por supuesto, hasta que aparezca evidencia en contra', señala Schutz, 'no sólo que mi compañero existe corporalmente, sino también

⁷Maurice Merleau-Ponty, *The Primacy of Perception*, Evanston 1964, p. 17.

que su vida consciente tiene sustancialmente la misma estructura que la mía...⁸

En la literatura fenomenológica, se ha prestado atención a estas tesis o supuestos y a otras relacionadas, principalmente, por cuanto inspiran e informan nuestra *percepción* del mundo y de las otras personas. A continuación exploraré estas suposiciones en lo que se refiere a cómo informan a personas que *razonan* sobre el mundo y sobre los otros. De momento, nos interesan exclusivamente las formas que, partiendo de las suposiciones sobre un mundo compartido en común, componen la estructura profunda de una variedad de actividades conversacionales, entre las cuales la presentación de problemas y la formulación de soluciones son casos prominentes.

2. El supuesto de un mundo compartido en común como condición para plantear un problema.

Estos supuestos tienen una importancia tan global en la interacción cotidiana que es extremadamente difícil señalar su funcionamiento específico. ¿Qué supondría abandonar la idea de un mundo compartido en común con otros supuestamente competentes y psíquicamente homogéneos? Al menos, parecería que uno quedaría relegado a una inseguridad insatisfecha e imposible de satisfacer a cerca de lo que los otros perciben y, radicalmente, a un ámbito autista sin sentido del mundo, de los otros y de uno mismo. Pero se pueden identificar algunos usos relativamente específicos, particularmente cuando concebimos las suposiciones como ideas de contexto presupuestas a través de algunos juegos de lenguaje muy especiales.⁹ Es decir, las supo-

⁸Shutz, *op. cit.*, p. 327.

⁹Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*, México 1988.

siciones de un mundo compartido aportan la posibilidad de actos lingüísticos que, por decirlo claramente, serían prácticamente ininteligibles a no ser que las suposiciones mundanas se invocaran como esquema de interpretación. ¿Cuáles son esos actos? Prominente, por no decir fundamental, entre las actividades que hacen posible la suposición de un mundo compartido, es el planteamiento inteligible, por una parte, de cierto tipo de problemas, y por otra de una clase de soluciones alternativas a esos problemas. Como ya hemos señalado, el arquetipo del problema que hace posible el supuesto de un mundo compartido con otros miembros competentes constituidos de manera similar, es el que plantean las experiencias y/o explicaciones disyuntivas de lo que se presenta como el mismo mundo.

Al proponer que el esquema permite el reconocimiento de las disyunciones como problemas, queremos indicar que no hay nada intrínsecamente problemático en el hecho de que las personas tengan experiencias contradictorias o informen así de ellas. Una posible respuesta a informes contradictorios con respecto a, pongamos, si un automóvil estaba aparcado en determinado lugar a determinada hora, podría ser '¿Y qué?'. Para que se oigan y atiendan como algo 'problemático' o 'erróneo', como algo que necesita solución o explicación, hace falta referirse a una comprensión y expectativa del tipo de relaciones que deberían producir experiencias supuestamente dirigidas al mismo mundo. 'Algo erróneo' se constituye como tal al atender a las experiencias alternativas bajo los auspicios de un esquema que presupone un dominio público compartido, y que por tanto anticipa experiencias congruentes y compatibles.

Presumiblemente, las experiencias disyuntivas no plantearían un problema a las personas que no invocaran o no pudieran invocar el esquema de suposiciones sobre un mundo compartido. Tal ingenuidad o incapacidad puede estar al borde de lo concebible para los pensadores adultos occidentales en la medida en

que el esquema mundano parece estar implicado en la propia noción de persona. Alguien que nunca llegara a entender el sentido de aquello que es otro e independiente de sí mismo —el mundo— no podría entenderse a sí mismo como un yo y por lo tanto estaría condenado a vivir su vida de una manera autista y egocéntrica (cuyo carácter como tal sólo estaría disponible para otros). Y, de hecho, tal vez son esas personas de las que se dice que se mueven en esos dominios —los esquizofrénicos y los niños—, esas personas que han abandonado o que aún tienen que alcanzar el uso de los supuestos mundanos, las que nos permiten ver las formas en que la constitución de problemas planteados por disyunciones no se asegura fuera de la invocación de los supuestos como esquema de interpretación. Por ejemplo, Minkowski habla de pacientes 'desocializados' que se han ganado ese título no sólo por su incapacidad para percibir lo que otras personas perciben, sino también por su incapacidad para sorprenderse por la falta de consenso.¹⁰ En relación con esto, la descripción que hace Piaget de la mentalidad egocéntrica de los niños enfatiza su inexistente o embrionario entendimiento de cómo ellos y otros se enfrentan a un mundo común.¹¹ Como consecuencia, los problemas que sólo son problemas bajo los auspicios de ese entendimiento esquemático no son problemas para los niños pequeños o, en cierta medida, como reconoceríamos rudimentariamente, son problemas que se solucionan a través de formas que no se adaptan bien a las soluciones adultas.¹²

Parecería entonces que el problema que plantean las disyunciones es un problema contingente, en el sentido de que no es un

¹⁰ Ludwig Binswanger, *Being-in-the-World*, Nueva York, 1964, p. 339.

¹¹ Jean Piaget, *Judgement and Reasoning in the Child*, Londres 1928.

¹² Véase por ejemplo la discusión de Piaget sobre la contradicción en el pensamiento del niño. *Ibid*, pp. 163-9.

problema para cualquiera. Su constitución como problema supondría una competencia de la cual un componente mínimo sería el conocimiento y uso de un esquema de suposiciones que especificara las relaciones entre el mundo 'real', la experiencia de otros y la propia experiencia. El hecho de que una comunidad se oriente hacia el mundo como algo esencialmente constante, como un mundo conocido y cognoscible en común con otros, le otorga a esa comunidad bases defendibles para hacer preguntas de cierto tipo. Un caso prototípico de estas preguntas sería la siguiente: ¿Cómo es que él lo ve y tú no?

La competencia como razonador mundano consiste no sólo en la capacidad para percibir un problema cuando se produce una disyunción, sino para poder, también, formular y reconocer posibles soluciones correctas. No valdrá cualquier solución, pues, como veremos, la razón mundana ofrece guías implícitas para la búsqueda de una respuesta, y para decidir sobre posibles respuestas correctas. Pero para ver cómo un razonador mundano es guiado hacia ciertas soluciones, deberemos obtener al menos una idea analítica de cómo se aleja de otras. Tendremos que ver cómo las que de otra manera parecerían soluciones obvias y naturales son un poco más contingentes de lo que normalmente creemos. Con ese propósito, quiero desarrollar algunos principios heurísticos para pensar en las soluciones de los problemas mundanos.

3. Principios heurísticos para hacer observables las propiedades de las soluciones mundanas a los problemas mundanos.

Una manera de mejorar nuestra perspectiva sobre la contingencia de las soluciones mundanas, heurísticamente útil, es consi-

derar las propiedades de sistemas de razonamiento que operativamente son análogos al razonamiento mundano, pero cuyas máximas sustantivas se sitúan en suficiente contraste, de manera que unas operaciones familiares sean iluminadas por contraste con sus contrapartes en un idioma extraño.

En una memorable sección de su libro *Brujería, Magia, y Oráculos entre los Azande*, Evans-Pritchard describe la estructura operativa del 'oráculo del veneno' infalible.¹³ En pocas palabras, el oráculo del veneno es un recurso que usan los azande para obtener conocimiento sobre cuestiones futuras o bien desconocidas. Se le administra a un ave una sustancia venenosa preparada ritualmente y se le pregunta al veneno *benge*. El *benge* responde de manera afirmativa o negativa ya sea matando al ave o permitiéndole vivir. La correspondencia entre la vida y la muerte del ave y una respuesta afirmativa o negativa se formula cuando el interrogador se dirige al *benge*. Todos los veredictos del oráculo se corroboran haciendo esencialmente la misma pregunta más tarde con las alternativas de respuesta invertidas. Así, si se instruyó inicialmente al oráculo para matar al ave cuando significaba una respuesta afirmativa, después se le instruye para permitir que el ave viva si significa una respuesta afirmativa.¹⁴

Evans-Pritchard cuenta que muchas de las preguntas que la audiencia europea le planteó después se le habían ocurrido a él a lo largo de su trabajo de campo.

... qué ocurre cuando el resultado de una prueba contradice la otra que debería confirmar, si el resultado fuera válido; qué ocurre cuando los descubrimientos de los oráculos son desmentidos por la experien-

¹³E.E. Evans-Pritchard, *Brujería, Magia, y Oráculos entre los Azande*, Barcelona 1976.

¹⁴*Ibid.*, p. 299.

O cuando una ~~vez~~ decisión favorece a uno de los g, se enciende
El razonamiento mundano a ello? 143

cia; y qué ocurre cuando dos oráculos dan respuestas distintas a la misma pregunta.¹⁵

¿No son esas ocasiones las que hacen al oráculo más vulnerable al escándalo? Por ejemplo, si el oráculo no consigue confirmar adecuadamente un veredicto previo, ¿no revelaría carecer de todo poder profético o mágico? Evans-Pritchard nos habla de las consecuencias de su intento de confrontar a los azande con acontecimientos reales y posibilidades experimentales que, desde el punto de vista de un europeo, demostrarían sin dejar el menor margen de error las premisas falaces sobre las que se apoya el razonamiento del oráculo. Los detalles son demasiado profusos y diversos como para resumirlos aquí. Pero en todo momento el cuestionamiento de Evans-Pritchard, aparentemente bien fundamentado, aunque implícito, de la creencia en el oráculo de los azande, fue tratado y rebatido con una lógica igualmente formidable.

Los azande observan la acción del veneno como nosotros la observamos, pero sus observaciones siempre están subordinadas a sus creencias y se incorporan a sus creencias y las explican y justifican. Considere el lector cualquier argumento que demoliera por completo todos los alegatos azande del poder del oráculo. Si se tradujera a las formas de pensamiento azande de pensar, serviría para apoyar toda su estructura de creencias. Pues sus nociones místicas son eminentemente coherentes, estando interrelacionadas por una red de lazos lógicos, y están tan organizadas que nunca se contradicen demasiado crudamente con la experiencia sensible, sino que, por el contrario, la experiencia parece justificarlas. Los azande están inmersos en un mar de nociones místicas y si hablan del oráculo del veneno tienen que hablar en un lenguaje místico.¹⁶

¹⁵*Ibid.*, p. 313.

¹⁶*Ibid.*, pp. 299-300.

Incluso a veces parece que a los azande les entretiene el carácter absurdo de las preguntas de Evans-Pritchard, y le tratan con un carisma que en nuestra propia sociedad se reserva a quienes se reconocen como incompetentes culturales (como los niños). De momento bastará un solo ejemplo de la forma en que el sistema azande podía sostenerse frente a evidencias desacreditadoras.

¿Qué explicación dan los azande cuando el oráculo se contradice? Puesto que los azande no comprenden las propiedades naturales del veneno, no pueden explicar la contradicción de forma científica; puesto que no atribuyen personalidad al oráculo, no pueden atribuir su contradicción a la voluntad; y puesto que no hacen trampas, no pueden manipular el oráculo para evitar las contradicciones. El oráculo parece estar organizado como para mantener un número máximo de contradicciones evidentes, pues como hemos visto, en las cuestiones importantes la prueba única es inaceptable y el oráculo debe matar a un ave y perdonar a otra para proporcionar un veredicto válido. Como bien podemos imaginar, a menudo el oráculo mata a los dos pollos o perdona a los dos, y para nosotros esto demostraría la futilidad de todo el procedimiento. Pero para los azande demuestra todo lo contrario. Las contradicciones no les sorprenden; son previsibles. Aunque pueda resultar paradójico, tanto los errores como los juicios válidos del oráculo les demuestran su infalibilidad. El hecho de que el oráculo se equivoque cuando es interferido por algún poder místico demuestra cuán exactos son sus juicios, cuán acertados son cuando se excluyen estos poderes.

El azande se sienta ante el oráculo y le hace preguntas. En respuesta a una pregunta concreta primero dice 'Sí' y después dice que 'No'. El azande no se desconcierta. Su cultura le ofrece una serie de explicaciones dadas para las contradicciones del oráculo y él escoge la que parece adaptarse mejor a las circunstancias. A menudo en esta selección ayuda el concreto comportamiento de los pollos bajo la influencia del veneno. Las elaboraciones secundarias de la creencia que explican el fallo del oráculo, atribuyen el error a (1) haber adm-

nistrado una combinación errónea de veneno, (2) el incumplimiento de algún tabú, (3) la brujería, (4) la ira de los dueños del bosque donde se cría la enredadera, (5) la antigüedad del veneno, (6) la ira de los espíritus, (7) la hechicería, (8), la utilización.¹⁷

Otras preguntas que Evans-Pritchard presenta a los azande (y que son bastante comprensibles y potencialmente devastadoras para el sistema azande si uno usa la ciencia occidental como marco de referencia) son recibidas con respuestas igualmente auto-preservadoras. De hecho, las máximas sobre la omnisciencia del oráculo —‘El oráculo del veneno nunca se equivoca’, dicen los azande— se pueden tratar como base evidencial para dudar de la validez de la propia experiencia y conocimiento. Por ejemplo, el oráculo se usa rutinariamente para identificar a brujos. Después de hacer una identificación mediante el oráculo, se confronta al acusado con la decisión del oráculo a través de un emisario de la parte ofendida, y se le requiere que ‘expulse agua’ y así termine con la brujería de que se le acusa. En esas confrontaciones (o en privado, pues es de buenos modales expulsar agua incluso si uno ‘sabe’ que no ha embrujado a nadie), se puede disputar el veredicto del oráculo por referencia a una de las posibilidades antes mencionadas, o acusando a los acusadores de fraude. Sin embargo, en algunas ocasiones la acusación servía para dudar de la percepción y conocimiento de sus propias actividades por el acusado.

... el individuo acusado de embrujar a otro puede no negar la acusación e incluso dudar de su evidente falsedad por un breve espacio de tiempo. Sabe que, muchas veces, los brujos están dormidos cuando el espíritu de su sustancia embrujada revolotea en su empresa de destrucción. Tal vez algo parecido sucedió mientras él dormía y estaba inconsciente, y su brujería llevó una vida independiente. En estas

¹⁷Ibid p. 308.

circunstancias, el hombre bien pudiera ser brujo y no saberlo. En la cultura azande, la brujería es una consideración tan cotidiana, tan dada por supuesto y tan universal, que un hombre podría fácilmente suponer que, puesto que cualquiera puede ser un brujo, es posible que él mismo lo sea.¹⁸

Para los azande, la máxima de que 'el oráculo del veneno no se equivoca' funciona con la capacidad de lo que se ha llamado una 'proposición incorregible'. Si bien parece formularse como una afirmación descriptiva, de hecho es una proposición que 'ningún acontecimiento en absoluto podría falsar, o hacer que alguien no la aceptara'.¹⁹ Gasking ha considerado las proposiciones matemáticas como proposiciones incorregibles, y sus afirmaciones son interesantes para ilustrar la naturaleza del éxito azande y, en última instancia, la estructura operativa del razonamiento mundano.

PI Una proposición corregible nos ofrece alguna información sobre el mundo; una proposición completamente incorregible no nos dice nada. Una proposición corregible es aquella que retiraríamos y admitiríamos como falsa si sucedieran ciertas cosas en el mundo. Nos proporciona por tanto la información de que esas cosas (es decir, esas cosas que nos harían retirar nuestra proposición si sucedieran) no sucederán. Una proposición incorregible es aquella que nunca admitiríamos como falsa suceda lo que suceda; por lo tanto, no nos dice que sucede. Por ejemplo, la verdad de la proposición corregible que afirma que Smith está pasando el día fuera es incompatible con el acontecimiento de ciertas cosas (por ejemplo, que vayamos a su habitación y le encontremos ahí). Por lo tanto, nos dice qué tipo de cosa sucederá (encontraremos que su habitación está vacía) y qué tipo de cosa no sucederá (no le encontraremos). La verdad de una propo-

¹⁸Ibid, p. 134-35.

¹⁹Douglas Gaskin, 'Mathematics and the World', en Antony Flew, ed., *Logic and Language*, Garden City, Nueva York 1965, p. 431.

ción incorregible, por otra parte, es compatible con todos y cada uno de los estados concebibles. (Por ejemplo: sea cual sea nuestra experiencia de contar, sigue siendo verdad que $7 + 5 = 12$). Por lo tanto, no nos dice qué acontecimientos tendrán lugar y cuáles no. Es decir: la proposición ' $7 + 5 = 12$ ' no nos dice nada sobre el mundo.

Si semejante proposición no nos dice nada sobre el mundo, ¿qué sentido tiene entonces?; ¿qué hace? Creo que en cierto sentido es cierto que prescribe lo que podemos decir; nos dice cómo describir ciertos acontecimientos. De manera que la proposición ' $7 + 5 = 12$ ' no nos dice que al contar $7 + 5$ no obtendremos 11. (Como hemos visto, esto es falso, pues a veces obtenemos 11.) Pero establece, por así decir, que si al contar $7 + 5$ obtenemos 11, debemos describir lo que ha sucedido de una forma similar a esta: O bien 'He cometido un error en mis cuentas' o 'Alguien me ha gastado una broma y ha abstraído uno de los objetos cuando no estaba mirando' o 'Dos de los objetos se han fundido' o 'Uno de los objetos ha desaparecido', etc. (Cursiva en el original.)²⁰

La máxima azande 'El oráculo del veneno nunca se equivoca' funciona como una proposición incorregible. Como revelan las investigaciones de Evans-Pritchard, la máxima es inmune a desacreditaciones: es compatible con cualquier estado de cosas observado y concebible. Independientemente de los acontecimientos subsiguientes que se observen, el oráculo retiene su carácter infalible. Además, como las proposiciones matemáticas cuyo uso Gasking describe como incorregible, la doctrina de la infalibilidad oracular sirve como guía para la descripción de ciertos tipos de acontecimientos. Específicamente, sirve como un recurso para ubicar las diversas maneras mediante las cuales uno tendría que explicar responsablemente los veredictos incumplidos de un oráculo que nunca se equivoca. Así, si un veredicto se incumple, se selecciona entre diversas posibilidades

²⁰Ibid, pp. 432-3.

una solución que da cuenta de la infalibilidad del oráculo como un supuesto incuestionado.

La perspectiva irónica admitida por el entendimiento científico occidental del oráculo revela las maneras en que la incorregibilidad de la infalibilidad del oráculo glosa las prácticas de los azande a través de las cuales se asegura y mantiene el estatus de incorregibilidad.²¹ La incorregibilidad de la doctrina es un logro continuo: se asegura que el oráculo nunca se equivoque gracias a la destreza de las prácticas azande para orientarse hacia él de esa manera. Estas prácticas incluyen el uso de la máxima como mandato incorregible, supone una restricción para la búsqueda de explicaciones que reconcilien la discrepancia entre los veredictos del oráculo y los acontecimientos observados después. El carácter incorregible del oráculo es a la vez el proceso, la presuposición y el producto de las prácticas de razonamiento azande. Es el proceso, en tanto que la incorregibilidad de la máxima se asegura a través de las destrezas de las prácticas azande al formular descripciones que explican la discrepancia entre veredictos del oráculo y la sucesión factual de acontecimientos. A la vez, la doctrina es una presuposición de las prácticas azande, en tanto que el campo de posibilidades a partir del cual se seleccionan las explicaciones se predice por la infalibilidad del oráculo: las explicaciones alternativas son uniformes en su respeto a la integridad del oráculo y comparten el ubicar la fuente de la discrepancia en condiciones que dejan la validez del oráculo sin cuestionar e intacta. Finalmente, en la medida en que el carácter incorregible de la infalibilidad del oráculo es una característica

²¹Para una discusión del concepto de 'glosa' y de 'glosar', véase Harold Garfinkel y Harvey Sacks, 'On Formal Structures of Practical Actions', en John C. McKinney y Edward A. Tiryakian, eds., *Theoretical Sociology: Perspectives and Developments*, Nueva York 1970, pp. 337-66.

presupuesta del proceso concreto de razonamiento a través del cual se sostiene, y en la medida en que la coherencia de esa suposición produce explicaciones que preservan reflexivamente su propia incorregibilidad, la doctrina se presenta como la característica dada y estable que siempre fue desde el punto de vista de los azande.

Las operaciones que componen el razonamiento mundano son similares a aquellas que glosa el oráculo del veneno. Las suposiciones sobre la objetividad y la intersubjetividad son más o menos análogas a la doctrina de la infalibilidad oracular, al menos en el sentido de que son las tesis incorregibles que promueven la búsqueda de las explicaciones que se buscan cuando se dan anomalías notables, y constituyen su naturaleza. Sin embargo, las prácticas azande tienen una cierta transparencia —que de nuevo se hace observable con la introducción y el uso de los entendimientos occidentales de los procesos naturales— que no está directamente disponible al intentar discernir la estructura de los razonamientos mundanos. Efectivamente, es difícil obtener una transparencia inducida irónicamente porque la jerga cuya estructura operativa buscamos permea muy profundamente el pensamiento científico y de sentido común. Como señaló Evans-Pritchard refiriéndose a los azande, 'razonan excelentemente en el lenguaje de sus creencias, pero no pueden razonar fuera de sus creencias o contra ellas, porque no tienen otro lenguaje para expresar sus pensamientos'.²² Y ahora nos encontramos enfrentados a la tarea de tener que descubrir una 'excelencia' en nuestros razonamientos que continúa opaca precisamente porque no tenemos otro lenguaje desde el cual considerar en qué podrían consistir sus operaciones.

Para poder ofrecer una mínima idea de contingencia al presentar la estructura operativa del razonamiento mundano, y más

²² E.E. Evans-Pritchard, *op. cit.*, p. 314.

específicamente el estatus de la intersubjetividad como un supuesto incorregible, quiero proponer un experimento de *Gedanken*. En ciertos puntos puede confundirnos, pero su valor heurístico es suficientemente grande como para que lo utilicemos, siempre que seamos suficientemente conscientes de sus limitaciones. El experimento de *Gedanken* pone de manifiesto un aspecto del endémico carácter equívoco del razonamiento mundano que reemplaza la contingencia disponible para, pongamos, Evans-Pritchard, al utilizar una comprensión occidental del proceso natural como recurso interrogativo.

Imaginemos de momento a un 'extranjero' que suspendiera su adhesión al presupuesto de un mundo compartido en común, al menos en su capacidad como fundamento de un juego de lenguaje.

Para el extranjero 'sin-presupuestos', lo que ahora consideramos bajo los auspicios de los supuestos mundanos como un conflicto o discrepancia de la experiencia, se podría tratar como síntoma de alguien ante una serie de posibilidades que no sean, pongamos, que alguien está mintiendo o equivocado, etc. Concretamente, los testimonios en conflicto se podrían considerar como indicadores de que el mundo es como lo percibimos y que 'lo' que percibimos existe sólo en la percepción. Parfraseando a Pirandello, es así si pensamos que es así, y 'lo' que es así sólo está en el pensar (o el decir, o el percibir, etc.).

Al adoptar esta posición radical (abandonando la posición mundana), las cuestiones que se dirimen en los juzgados, las disputas en la ciencia, las discrepancias en los asuntos cotidianos y demás, se pueden concebir como un compendio siempre creciente de instancias que testifican que no hay un 'mismo mundo'. Los propios conflictos que se consideran mundanamente como un 'fallo' en el proceso perceptivo a través del cual se observa el mundo y se formulan sus características se pueden

considerar alternativamente como 'evidencias' de la absurda y radical subjetividad del mundo.

El experimento de *Gedanken* que consistía en la abrogación del compromiso tácito con la tesis natural y sus componentes subsidiarios revela un potencial equivoco. El contraste imaginativo empieza a aportarnos la ironía necesaria para ver las formas en que los supuestos mundanos son de hecho prejuicios especiales y las formas en que su carácter incorregible es el producto que se logra a través del uso habilidoso de las operaciones que componen la razón mundana. La incorregibilidad de los supuestos mundanos, como la de la doctrina de la infalibilidad oracular, es a la vez presupuesto y producto del proceso a través del cual nos orientamos hacia ella, la sostenemos reflexivamente y así la logramos.

Una explicación más —que ahonda en el sentido de la incorregibilidad producida de la tesis natural— se encuentra en el análisis que hace Mannheim de la emergencia histórica de las preguntas que generan una sociología del conocimiento.

*Es con este choque entre modos de pensamiento, cada uno de los cuales hace las mismas reivindicaciones de validez representativa, como por primera vez se hace posible la emergencia de la pregunta que es tan funesta pero a la vez tan fundamental en la historia del pensamiento: ¿cómo es posible que procesos de pensamiento humano idénticos, interesados en el mismo mundo, produzcan concepciones divergentes de ese mundo? Y desde este punto sólo hay que dar un paso más para preguntar: ¿No es posible que los procesos de pensamiento que están implicados aquí no sean todos idénticos? ¿No se podría encontrar, cuando uno examina todas las posibilidades del pensamiento humano, que hay numerosos caminos alternativos que se pueden seguir?*²³

²³Karl Mannheim, *Ideology and Utopia*, Nueva York 1955, p. 9.

Con sólo tratar la referencia a los 'procesos de pensamiento idénticos' como un caso particular de la cláusula *ceteris paribus*, que, como hemos propuesto, está al menos tácitamente implicada en el supuesto de un mundo intersubjetivo, ya las preguntas especifican los aspectos esenciales de la problemática formulada desde la razón mundana en las ocasiones de explicaciones disyuntivas, así como la naturaleza reflexivamente preservativa de las soluciones alternativas.

La primera pregunta —¿cómo es posible que procesos analíticos idénticos interesados en el mismo mundo produzcan concepciones divergentes de ese mundo?— traiciona los prejuicios primordiales de la razón mundana. La propia formulación de la pregunta presupone la objetividad del mundo. La sorpresa acerca de las representaciones variables se predica sobre una armonía anticipada entre las explicaciones y experiencias que, como hemos visto, se predica a su vez sobre el supuesto de un mundo esencialmente objetivo e intersubjetivo. La sorpresa revela el supuesto de un mundo esencialmente intersubjetivo, lo que equivale a decir un mundo que se presenta de una manera idéntica, o al menos corroborativa, respecto a todos aquellos que lo convierten en su objeto de interés. Si el mismísimo mundo se presenta a una multiplicidad de personas que se suponen homogéneas con respecto a sus habilidades perceptivas, cognitivas y comunicativas, entonces los análisis de ese mundo deberían ser armónicos y compatibles unos con otros.

La segunda pregunta —¿es posible que los procesos analíticos no sean idénticos?— no sólo revela el prejuicio especial del razonamiento mundano, sino también el método de su propia preservación. Nótese que en esta pregunta se incluyen dos 'supuestos': el supuesto de la homogeneidad de los procedimientos analíticos, por una parte, y el de la invarianza de identidad del mundo, por otra. Las 'representaciones' disyuntivas, como las llama Mannheim, son en sí mismas sintomáticas de la

invalidez de cualquiera de ambos supuestos. Como sugirió nuestro experimento de *Gedanken*, el análisis discrepante se podría tratar como un tipo peculiar de evidencia para un tipo peculiar de inferencia: el carácter radicalmente relativo y radicalmente subjetivo del mundo. Alternativamente, se puede tomar la discrepancia como evidencia de que la fuente de conflicto reside en condiciones extrínsecas al propio objeto, condiciones que, antes de la emergencia de la discrepancia, estarían tácitamente (es decir, de manera no formulada) subsumidas bajo la provisión *ceteris paribus*. Puesto que cualquiera de los dos supuestos es igualmente dudoso, el carácter 'prejuicioso' del supuesto fundacional de la razón mundana se revela de una manera bastante dramática, así como su incorregibilidad lograda. Concretamente, el prejuicio consiste en el compromiso con el supuesto mundano de que hay 'sólo un mundo'. Su carácter incorregible consiste en el uso de la jerga de explicaciones que ese compromiso requiere y hace posible, y cuyo uso sostiene reflexivamente estas tesis, en cuyo nombre se moviliza.

4. La solución de los problemas mundanos

El supuesto de un mundo compartido en común no funciona para los razonadores mundanos como una afirmación descriptiva. No es falsable. Más bien, funciona como una especificación incorregible de las relaciones que existen en principio entre una comunidad de experiencias de perceptores sobre lo que se presenta como el mismo mundo. Pero ¿cómo se reconcilia esa unanimidad de principio con la presencia de disyunciones específicas? Cuando se produce una disyunción, un razonador mundano atiende a la cláusula de 'en condiciones iguales' implicada en la anticipación de unanimidad. A la luz del carácter incorregible del mundo compartido en común, las soluciones a las disyun-

ciones se seleccionan del conjunto indefinidamente variado de condiciones que previamente se trataban como 'iguales' y operativas pero que ahora son inferencialmente cuestionables. En términos muy toscos, la unanimidad anticipada de la experiencia (o al menos de descripciones de esas experiencias) presupone una comunidad de otros que están observando el mismo mundo, que están constituidos psíquicamente como para ser capaces de una experiencia verídica, que están motivados como para hablar 'acertadamente' de su experiencia, y que hablan según esquemas de expresión reconocibles y compartidos.²⁴ Cuando sucede una disyunción, los razonadores mundanos están preparados para cuestionar ésta y otras características. *Para un razonador mundano, una disyunción es una base evidente para creer que una u otra de las condiciones de otra manera relevantes en la anticipación de la unanimidad, en este caso no lo son.* Por ejemplo, se puede generar una solución mundana revisando si el otro tenía capacidad de experiencia verídica o no. Así, las 'alucinaciones', 'paranoias', 'sesgos', 'cegueras', 'sorderas', conciencias 'falsas', etc., en la medida en que se entienden como indicando un método erróneo o inadecuado para observar el mundo, sirven como posibles explicaciones de las disyunciones.²⁵ La característica significativa de estas soluciones —la característica que las hace inteligibles a otros razonadores mundanos como soluciones posiblemente correctas— es que ponen en cuestión, no el carácter intersubjetivo del mundo, sino la adecuación de los métodos mediante los cuales se experimenta el mundo y se informa sobre él. *La aplicación de semejantes designaciones de hecho pone de manifiesto que la validación*

²⁴ Schutz, *op.cit.*, pp. 321-3.

²⁵ Un análisis de la razón mundana tal y como se emplea en el discurso científico-social y en el psiquiátrico se puede encontrar en Pollner, *op. cit.*

intersubjetiva del mundo surtiría efecto si no fuera por los métodos excepcionales de observación y percepción de las personas que se considera que están empleándolos.

La demostración exitosa de que una condición, que de otra manera debería resultar, no tubo lugar sirve, en efecto, para declarar que una comunidad de experiencias y explicaciones corroboradoras se habría producido si no hubiera sido por las circunstancias excepcionales del caso particular. La exhibición de una condición no satisfecha revela el carácter esencialmente intersubjetivo del mundo, dado que demuestra que algunos miembros de la comunidad de experiencias estaban, inteligentemente o no, en el error.

5. Ejemplos del razonamiento mundano en los juzgados de tráfico

Los juzgados de tráfico son muy ricos en disyunciones. De hecho, en cierto sentido la resolución de disyunciones, o al menos la toma de una decisión sobre 'lo que sucedió en realidad', es la razón de ser de los juzgados. Si bien las partes del proceso de resolución de la disyunción pueden no estar primariamente interesadas en producir una explicación de cómo la otra parte pudo afirmar haber visto otra cosa, tales explicaciones suceden con una frecuencia suficientemente sustanciosa como para al menos ilustrar el funcionamiento de los razonadores mundanos.

Consideremos algunos de los siguientes problemas y sus soluciones tal y como se organizan en los juzgados.

I

Problema: ¿Cómo puede un acusado afirmar que no excedió los 120 kilómetros por hora y un policía afirmar que lo hizo?

601 B

Solución: Velocímetro estropeado.

Juez: Sr. Allan. ¿Cómo se declara?

Acusado: No hay litigio, señor.

J: ¿Qué sucedió?

A: Desde que salí a la autopista hasta que me hizo parar, estaba constantemente mirando a mi velocímetro y en la lectura del velocímetro nunca pasé de los 120 kilómetros por hora.

J: ¿Alguna vez revisa su velocímetro?

A: Tuve otra denuncia hace dos meses y también me denunciaron por ir a quince kilómetros por hora más de lo que creía que iba. Y fui a revisarlo— y fui a San Diego y me lo revisaron. Y—

J: Bueno seguiré con esto dos semanas. Vaya a que le revisen el velocímetro, parece que puede tener un error ahí, hijo. Eso es lo que le está dando problemas. Que se lo revisen y tráigame los resultados y si tiene un error en el velocímetro, lo desestimare. (Si no es así, entonces tendrá que hacer otra cosa.)

II

Problema: ¿Cómo puede un acusado afirmar que el tráfico lo bloqueaba un vehículo que estaba delante de él y no su furgoneta, y un policía afirmar que era la furgoneta?

Solución: La furgoneta bloqueaba la vista del policía

J: Señor Dale, se le acusa de violar el veintiuno seis cincuenta y cuatro— conducir más despacio que el tráfico normal. Supongo que ha oído y comprendido mi explicación sobre sus derechos legales.

A: Entiendo mis derechos, sí señor.

J: Y teniendo eso en cuenta, ¿está preparado para declarar?

A: Ah, culpable en parte señor. Con circunstancias atenuantes.

{J invita a A a reproducir el incidente. A piensa que no es necesario.}

A: Entré en la autopista en Lopez y recuerdo que pensé en ese momento que puesto que había varias salidas hacia la derecha me quedaría en el carril central. Iba bajando por el carril central más o menos a la velocidad normal. Y esto es lo que el policía no podía saber. Iba a noventa kilómetros por hora y si hubiera ido a cien habría ido demasiado pegado. O echando de la carretera al tío que iba delante de mí. Porque la velocidad de noventa kilómetros por hora me la estaba imponiendo la persona que iba delante de mí. El policía no tuvo esto en cuenta. Y cuando me hizo parar, me acusó de obstruir el tráfico en el carril central y creo que, bueno, soy culpable de eso, iba a noventa.

A: Esto se lo dije pero él.

J: ¿Qué dijo él?

A: Dijo que consideraba que era mi vehículo, que es una furgoneta, que estaba obstruyendo el tráfico, así que creo que soy culpable de ir a una velocidad segura.

J: Bueno, por supuesto, el problema de tener una furgoneta es que la gente no puede ver muy bien a tu alrededor. ¿Verdad?

A: Sí, y la gente suele ver un trasto tan grande y decir, "Esto sí" que está obstruyendo el tráfico. Todo el mundo tiene que estar reduciendo por él."

J: No pueden ver nada delante, ¿eh?

III

Problema: ¿Cómo puede un acusado afirmar que no hubo una carrera ilegal en un lugar y en un tiempo específico cuando un policía afirma que sí?

Solución: El policía se refería de hecho a otro momento.

J: ¿Cómo se declara?

A: ¿Puedo declararme culpable con una explicación?

J: Muy bien señor.

A: Bueno, pues es cierto que yo estaba en la escena de este incidente, pero no es cierto que yo fuera culpable de lo que se me ha acusado que es apoyar y apostar en una carrera ilegal porque no estaban haciendo una carrera. Lo que pasó es... yo vi a mi madre y a un amigo aparcados... Estaban ahí sólo para ver qué pasaba, así que aparqué mi coche y me fui para allá y estuve en su coche charlando unos minutos y luego la policía cerró las dos salidas de la calle así que no podíamos irnos, después me acusaron de apoyar y apostar en una carrera ilegal, y no había ninguna carrera ilegal en absoluto.

J: Pues los policías aparecieron en la escena de una carrera ilegal y dieron una estimación de trescientas personas presentes. ¿Había unas trescientas personas allí?

A: No, señora, no las había.

J: Bueno, entonces a lo mejor...

A: Yo diría que aproximadamente ciento cincuenta, y yo—

J: Ehm, ¿qué estaban haciendo ciento cincuenta personas en Riverside and Fletcher Drive?

A: Ah, bueno, a lo mejor había habido una carrera ilegal en algún momento, pero... estando yo allí, no había ninguna carrera ilegal, ni siquiera había nadie conduciendo un coche por la calle.

Si incorporamos el recurso de los principios heurísticos desarrollados previamente, entonces los intercambios precedentes, por triviales que sean a la luz de los fatales acontecimientos que el sistema legal es capaz de generar, se pueden ver como realizaciones de cierto momento e ingenuidad. En estas transacciones, el carácter presuntamente intersubjetivo de un ámbito de acontecimientos y objetos reales se reserva provisionalmente ante la evidencia de algunas posibilidades muy extrañas. ¿Cuáles son las posibilidades extrañas? Dado que tanto el

policía como el acusado han observado los dos el 'mismo' acontecimiento, y sin embargo producen explicaciones discrepantes de ese acontecimiento, ¿es posible que el acontecimiento en cuestión tuviera lugar y no lo tuviera? ¿Es posible que hubiera una carrera ilegal y que no la hubiera en el mismo momento y en el mismo lugar? Al fin y al cabo, podríamos añadir, tenemos una evidencia bastante notable de que así es: el policía vio una carrera ilegal y el acusado no. O, de nuevo, es posible que los objetos del mundo y en el mundo no sean los acontecimientos intersubjetivos que suponemos que son. Sólo la gran cantidad de juicios de tráfico completa un corpus impresionante de instancias en las que gente que estaba observando la "misma" escena experimentó la escena de formas radicalmente distintas y contradictorias. Podremos conseguir una comprensión inicial de la naturaleza de las producciones de razonadores mundanos, en contraste con esas posibilidades ostensiblemente exóticas.

En cada una de las transacciones precedentes, ni el juez ni el acusado ponen en cuestión la intersubjetividad de los acontecimientos de la autopista. Más bien, buscan soluciones a la disyunción. Efectivamente, el juez y el acusado mantienen que si toda una serie indefinida de suposiciones sobre las condiciones de la observación, la adecuación y los motivos de los observadores, etc., son correctas, o, en otras palabras, 'en circunstancias equiparables', las personas que observan el mismo mundo producirán explicaciones corroboradoras. Si no surgen explicaciones corroboradoras, entonces el juez y el acusado (como todos los buenos razonadores mundanos) mantendrán que las demás circunstancias *no* eran equiparables. Sus soluciones a las disyunciones consisten en conjeturas sobre cuál de las suposiciones contenidas en la provisión *ceteris paribus* puede ahora considerarse inoperante o no satisfactoria en el momento del acontecimiento en cuestión. Así, por ejemplo, la unanimidad anticipada de la experiencia presupone un aparato observacional que

funcione adecuadamente. Si se produce una disyunción, la supuesta adecuación puede cuestionarse, como cuando el juez propone que el velocímetro del acusado pueda tener un error. De igual manera, una unanimidad anticipada de la experiencia sobre el 'mismo' mundo presupone que las personas están de hecho observando el mismo mundo a la vez. Consecuentemente, una posible solución a una disyunción puede desarrollarse proponiendo que las partes disyuntivas no estaban en realidad observando la misma escena a la vez, como cuando, por ejemplo, el acusado sugiere que puede haber habido una carrera ilegal antes de su llegada (y, por implicación, que la policía estaba experimentando e informando sobre esta fase previa).

En cada una de las transacciones, el carácter incorregible de los supuestos mundanos se presupone y se produce a la vez en tanto que los supuestos se usan como una prescripción de búsqueda de explicaciones alternativas de las disyunciones. Para los razonadores mundanos, la provisión *ceteris paribus* es una fuente interminable e imponente de explicación de disyunciones. Cada explicación preserva el mundo como un orden de acontecimientos objetivo y compartido, mostrando cómo habría habido unanimidad si no hubiera sido por la ausencia, el error o la violación de una de las condiciones para la unanimidad presupuestas pero no formuladas previamente.²⁶

Una última ilustración puede servir para indicar algunos de los aspectos más sutiles de la ingenuidad de los razonadores mundanos. La siguiente transacción ocurre al final de un juicio de un joven que afirmaba no haber hecho el giro ilegal que el policía afirmaba haber visto.

²⁶ Olaf Helmer y Nicholas Resher, 'On the Epistemology of the Inexact Sciences', Santa Monica 1958, citado en Harold Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs, Nueva Jersey 1967, p. 3.

J: ¿Algún argumento?

Abogado de la Acusación: No Señoría. Sólo en el sentido de que el oficial testificó que vio claramente al coche del acusado girando desde ese carril. Es decir el carril que está marcado en verde ahí en el plano. Y, suponiendo que fuera esa la situación, y basándonos en la secuencia del semáforo, eso sería un giro ilegal a la izquierda. Y creemos que esa era la situación aquella noche.

J: Bien, creo que por la noche sería difícil afirmarlo a cierta distancia de la intersección. Así que, sin dudar de la palabra de nadie ni nada parecido —sé que el Oficial Chord es un oficial con experiencia y fiable—, en este caso concreto el acusado no es culpable. Esto es todo. De acuerdo.

La diversidad de posibilidades disponibles dentro de la jerga como soluciones alternativas a una disyunción presenta un problema de selección para cualquiera que intente una resolución. Por ejemplo, la disyunción anterior se podría explicar con la sugerencia de que el policía estuviera 'mintiendo' o 'alucinando'. Sin embargo; estas posibilidades indican que cualquier solución concreta varía en sus implicaciones derivativas para las competencias morales y mentales de las personas que son categorizadas así: ser un 'mentiroso' es ser moralmente sospechoso, y ser designado como alguien que sufre 'alucinaciones' es abrirse a una acusación tan profunda sobre la capacidad mental de uno como la razón mundana es capaz de generar.

En los juzgados de tráfico, cuando se llega a soluciones, se establecen inferencialmente. Las razones por las que alguien no tuvo una 'experiencia' adecuada o no produjo una explicación correcta de un acontecimiento concreto en el mundo no son acontecimientos observables: al establecer una versión de 'lo que realmente sucedió' no se genera inequívocamente una explicación de cómo se produjo una versión que ahora se ha de

reconocer como errónea. Por lo tanto, un razonador mundano puede reconocer que otros razonadores mundanos pueden desarrollar inferencialmente explicaciones alternativas de cómo sucedió una disyunción.

En este contexto podemos ver la ingenuidad de los comentarios finales del juez. Concretamente, el juez no sólo avanza una solución a la disyunción planteada por las explicaciones incompatibles del policía y el acusado que mantiene la estructura general de la razón mundana, sino que además bloquea otras posibilidades que son al menos candidatas a soluciones, dado que la versión del acusado se ha seleccionado como *la* versión. Al afirmar que no está dudando 'de la palabra de nadie', el juez anticipa y excluye algunas soluciones que otros podrían formular, o al menos considerar como implícitas, dado que el policía afirmó haber visto un acontecimiento en el mundo que no tuvo lugar. El comentario del juez de que el policía tiene experiencia y es de confianza bloquea más aún las inferencias peyorativas y también funciona para evitar las implicaciones derogatorias que se pueden derivar de la caracterización del policía como alguien que, al menos, no vio lo que estaba ahí para ser visto y, más específicamente, como alguien a quien las condiciones de la noche confundieron un poco. Dado que confundirse así puede sonar como una sospecha sobre la competencia del policía, el juez se implica habilidosamente en resolver una disyunción y a la vez mantener intacta una reputación.

6. Resumen

A través de su orientación mutua hacia el supuesto de un mundo incorregiblemente objetivo y compartido en común, los razonadores mundanos son capaces de plantear y reconocer (y constituir) como un acontecimiento 'sorprendente' las experiencias

y/o explicaciones disyuntivas de dos personas que observan lo que se presenta como el mismo mundo. Si bien estos problemas pueden subvertir el supuesto de un mundo común, los razonadores mundanos los resuelven ingeniosamente. Para un razonador mundano, la disyunción no es la ocasión para cuestionar la intersubjetividad fundamental del mundo. Más bien, es la ocasión para determinar cuál de las condiciones que están tácitamente implicadas en la anticipación de una unanimidad de experiencias y explicaciones se puede inferir que no fue operativa. Son los métodos y motivos de observación y de comunicación los que se consideran problemáticos en la búsqueda de una solución para la disyunción. La presentación de una posible solución sirve en efecto para declarar que el mundo es el orden intersubjetivo de acontecimientos que sabemos que es, y que hubiera habido una comunidad de experiencia compatible si no hubiera sido por el carácter excepcional de los métodos, motivos o circunstancias de una u otra de las partes en la disyunción.