

# DIFERENCIA(S)

revista de teoría social contemporánea

## MUNDO DE LA VIDA

Año 4 / Número 7 / Diciembre 2018

ISSN: 2469-1100





**DIFERENCIA(S)**  
revista de teoría social contemporánea

**MUNDO DE LA VIDA**

EDITOR ASOCIADO **ALEXIS E. GROS**  
*AÑO 4 / N° 7 / DICIEMBRE 2018 / ARGENTINA*





# DIFERENCIA(S)

revista de teoría social contemporánea

**DIFERENCIA(S)** es una Revista de Teoría Social Contemporánea que nace como iniciativa del Grupo de Estudios sobre Estructuralismo y Postestructuralismo del Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.

Se propone como un foro abierto y plural dedicado a la publicación de trabajos de investigación situados en el espacio de la teoría social. Espacio entendido como el campo dinámico y multiforme que se crea cuando distintas formas de pensamiento se encuentran ante la pregunta por los conjuntos sociales, sus modos de producción, reproducción y transformación.

Ello implica afirmar que no sólo la filosofía y las ciencias humanas son capaces de un saber sobre lo social. La arquitectura, las artes plásticas, la música, la literatura y el cine, pero también las ciencias exactas y naturales, tienen mucho que decirnos al respecto.

**DIFERENCIA(S)** se ofrece como un punto de encuentro para investigaciones que, provenientes de éstas y otras disciplinas, acepten el desafío de promover la convergencia de lenguajes y perspectivas diversas, avanzando en la exploración –y aún en la creación– de sus articulaciones.

**DIFERENCIA(S)** se propone entonces como un espacio intertextual donde la pregunta por lo social dé lugar a prácticas de producción de conexiones, que no por audaces dejen de ser rigurosas. Es decir, a prácticas características tanto del espíritu científico como artístico. Se trata de provocar intersecciones, zonas de comunicación, entre disciplinas, tradiciones y estilos diversos, pero orientados por la misma vocación heurística y transformadora.

**GRUPO DE ESTUDIO SOBRE ESTRUCTURALISMO Y POSTESTRUCTURALISMO**

*INSTITUTO DE INVESTIGACIONES GINO GERMANI*

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES





## DIRECTOR

**SERGIO TONKONOFF** Conicet/IIGG, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

## EDITOR ASOCIADO

**ALEXIS E. GROS** Conicet/IIGG, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

## COMITÉ EDITORIAL

**DANIEL ALVARO** Conicet/IIGG, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

**DAVID TARABORRELLI** IIGG, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

**SEBASTIÁN STAVISKY** Conicet/IIGG, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

**MARTÍN MONSALVE** Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO.

**MARIANA FERNÁNDEZ** Conicet/IIGG, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

**MARTÍN PASZTETNIK** Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

**JUAN PABLO TAGLIAFICO** Conicet/Departamento de Economía y Administración, Universidad Nacional de Quilmes.

**NICOLÁS BALCEDA** Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

## COMITÉ ACADÉMICO

**JORGE ALEMÁN** Universidad Complutense de Madrid, Asociación Mundial de Psicoanálisis.

**DORA BARRANCOS** Conicet/Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

**EMMANUEL BISET** Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.

**GISELA CATANZARO** Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

**MARIE CUILLERAI** Departamento de Filosofía, Université Paris VIII.

**OSVALDO L. DELGADO** Facultad de Psicología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

**CHRISTIAN DE RONDE** Instituto de Ingeniería y Agronomía, Universidad Nacional Arturo Jauretche.

**ROQUE FARRÁN** Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.

**ANA MARÍA FERNÁNDEZ** Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires.

**VERÓNICA GAGO** Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Universidad Nacional de San Martín.

**EMILIO GARCÍA WEHBI** Artista, Argentina.

**MARIANA GÓMEZ** Facultad de Psicología, Universidad Nacional de Córdoba.

**EZEQUIEL IPAR** Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

**SANDRO MEZZADRA** Departamento de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad de Bolonia, Italia.

**SUSANA MURILLO** Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

**JEAN-LUC NANCY** Universidad Marc Bloch, Francia.

**DANIEL SANTORO** Artista plástico.

**JAVIER CRISTIANO** Conicet - Argentina.

**YANNIS STAVRAKAKIS** School of Political Sciences, Aristotle University of Thessaloniki, Grecia.

**EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO** Museo Nacional, Universidade Federal de Rio de Janeiro, Brasil.

**EDUARDO VIANA VARGAS** Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil.



Presidente Uruburu 950, 6to piso, C.P. 1114,  
Ciudad de Buenos Aires, Argentina.

WEB: <http://www.revista.diferencias.com.ar/>

EMAIL: [revistadiferencias@diferencias.com.ar](mailto:revistadiferencias@diferencias.com.ar)







# CONTENIDOS

## INTRODUCCIÓN

**El mundo de la vida en la teoría social contemporánea** | pág. 13  
*Alexis E. Gros y Sergio Tonkonoff*

## ARTÍCULOS

**¿Saben los científicos sociales qué es el “mundo de la vida”?** | pág. 15  
Retornando a la “profundación” de Edmund Husserl y a la “retoma” de Alfred Schutz  
*Alexis E. Gros*

**El mundo natural como problema fenomenológico:** | pág. 36  
La Tierra como suelo de la experiencia humana  
*Graciela Ralón de Walton y Maximiliano Cladakis*

**Espera y poder en tiempos de crisis:** | pág. 46  
Las estructuras temporales impuestas del mundo de la vida  
*Jochen Dreher*  
(Trad. del alemán Alexis E. Gros)

**Mundo de la vida, discurso y relevancia:** | pág. 57  
La teoría de la relevancia de Alfred Schutz como instrumento para el análisis del discurso  
*Andreas Göttlich*  
(Trad. del alemán Alexis E. Gros)

**La “resonancia” como concepto fundamental de una sociología de la relación con el mundo** | pág. 71  
*Hartmut Rosa*  
(Trad. del alemán Alexis E. Gros)

**El humor como una provincia finita de sentido del mundo de la vida:** | pág. 82  
Negociando normas en la intersección de diferencias interraciales  
*Michael Barber*  
(Trad. del inglés Esteban Marín Ávila)

**El mundo de la vida y la experiencia humana en la fenomenología social de Alfred Schutz** | pág. 91  
*Rosana Déborah Motta*

**Lebenswelt, sentido y modernidad en Luhmann y Habermas** | pág. 100  
*Sergio Pignuoli*

**El concepto de mundo de la vida en Systemtheorie der Gesellschaft de Niklas Luhmann** | pág. 115  
*Lionel Lewkow*

# CONVERSACIONES

**Sociología fenomenológica y fenomenología social** | pág. 126  
Conversaciones con Carlos Belvedere - Entrevista e introducción por Rosana Déborah Motta

## CONTEXTOS

**Análisis fenomenológico del mundo de la vida e investigación social interpretativa:** | pág. 137  
La importancia del postulado de adecuación en la obra de Alfred Schutz  
*Thomas S. Eberle*  
(Trad. del alemán Alexis E. Gros)

## IMÁGENES

**Marcia Schwartz** | pág. 155  
Artista

## RESEÑAS

**Crisis y crítica** | pág. 164  
Reseña de Roggerone, S. M. (2018) ¿Alguien dijo crisis del marxismo? Axel Honneth, Slavoj Žižek y las nuevas teorías críticas de la sociedad. Buenos Aires: Prometeo  
*Agustín Lucas Prestifilippo*

**La actualidad de Theodor W. Adorno** | pág. 169  
Reseña de Prestifilippo, A. L. (2018). El lenguaje del sufrimiento: Estética y política en la teoría social de Theodor Adorno  
*Santiago M. Roggerone*

**¿Por qué Tarde ha sido ignorado?** | pág. 174  
**La dislocación histórica entre la obra tardeana y su contexto**  
Reseña de Lazzarato, M. Potencias de la invención. La psicología económica de Gabriel Tarde contra la economía política  
*Florencia Codevilla*





# INTRODUCCIÓN



# **EL MUNDO DE LA VIDA EN LA TEORÍA SOCIAL CONTEMPORÁNEA**

**AUTORES  
ALEXIS E. GROS  
SERGIO TONKONOFF**

**E**l presente número monográfico de la revista *Diferencia(s)* persigue dos objetivos íntimamente vinculados. Por un lado, se propone brindar una visión de conjunto de los aportes del análisis fenomenológico del mundo de la vida [*Lebenswelt*] a las ciencias sociales contemporáneas; y, por otro, pretende bosquejar el itinerario histórico del concepto de *Lebenswelt* y sus usos —y abusos— en la teoría social del siglo XX y XXI. Para cumplir con estos dos propósitos, se dan cita aquí textos originales, especialmente escritos ante la convocatoria de la revista *Diferencia(s)* por reconocidos especialistas en filosofía y teoría social provenientes del ámbito científico y académico tanto argentino como europeo. Como se verá a continuación, las contribuciones de los autores tienen propósitos divergentes y operan desde diferentes perspectivas teórico-metodológicas.

En primer lugar, el número cuenta con textos exegéticos que reconstruyen el modo en que el tópico del “mundo de la vida” y otros similares fueron tratados en la tradición fenomenológica clásica. En el artículo titulado “¿Sabían los científicos sociales qué es el ‘mundo de la vida’? Retornando a la ‘protofundación’ de Edmund Husserl y a la ‘retoma’ de Alfred Schutz”, Alexis E. Gros (investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina) intenta brindar un aporte al autoesclarecimiento de los científicos sociales en lo que refiere al uso de la noción de *Lebenswelt*, recurriendo para ello a una revisita sistemática de las obras de Husserl y Schutz. En “El mundo natural como problema fenomenológico: La tierra como suelo de la experiencia humana”, Graciela Ralón de Walton (de la Universidad Nacional de San Martín) y Maximiliano Cladakis (investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina) realizan un análisis pormenorizado de las ideas de mundo, naturaleza y tierra en las obras de Edmund Husserl, Maurice Merleau-Ponty y Jan Patočka. Por su parte, en su texto “El mundo de la vida y la experiencia humana en la fenomenología social de Alfred Schutz”, Rosana Déborah Motta (de la Universidad de Buenos Aires) presenta sistemáticamente la concepción del mundo de la vida desarrollada por el Schutz tardío.

En segundo término, se incluyen artículos que analizan la recepción de la noción de *Lebenswelt* en dos tradiciones centrales de la teoría social del siglo XX: la teoría de los sistemas y la teoría crítica. En “*Lebenswelt*, sentido y modernidad en Luhmann y Habermas”, Sergio Pignuoli Ocampo (investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina) realiza una reconstrucción del modo en que Jürgen Habermas y Niklas Luhmann emplean este

concepto. Por su parte, en “El concepto de mundo de la vida en *Systemtheorie der Gesellschaft* de Niklas Luhmann”, Lionel Lewkow (de la Universidad de Buenos Aires) reflexiona acerca del tratamiento de la noción en una de las obras fundamentales de Luhmann.

En tercer lugar, el número monográfico cuenta con textos que intentan analizar fenómenos sociales concretos desde la perspectiva de una fenomenología del mundo de la vida. En “Espera y poder en tiempos de crisis: Las estructuras temporales impuestas del mundo de la vida”, el Director del Archivo de Ciencias Sociales de la Universidad de Konstanz (Archivo en Memoria de Alfred Schutz) y editor de las obras completas de Schutz en alemán, Jochen Dreher, brinda un original análisis fenomenológico de la experiencia de la espera en el mundo de la vida y muestra sus vinculaciones con diferentes fenómenos de poder. Por su parte, en “Mundo de la vida, discurso y relevancia: La teoría de la relevancia de Alfred Schutz como instrumento para el análisis del discurso”, el Dr. Andreas Göttlich (Universität Konstanz), también editor de las Obras Completas de Alfred Schutz en alemán, se propone mostrar los aportes de la teoría de la relevancia schutziana al análisis del discurso en la investigación empírica. Desde la perspectiva de la teoría schutziana de las realidades múltiples del mundo de la vida, el renombrado especialista en Schutz y director de la revista *Schutzian Research*, Michael Barber (University of St. Louis, EE.UU.), realiza un interesante análisis fenomenológico de la experiencia del humor en contextos interculturales.

Mención aparte merece la contribución del reconocido sociólogo alemán Hartmut Rosa (Friedrich-Schiller-Universität Jena, Alemania), quien en “La ‘resonancia’ como concepto fundamental de una sociología de la relación con el mundo” nos ofrece una visión de conjunto de su teoría crítica de las condiciones de resonancia, la cual está basada en un análisis fenomenológico de los vínculos subjetivos con el mundo.

Por último, el número contiene una entrevista con Carlos Belvedere (investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina), reconocido especialista argentino en fenomenología social y sociología fenomenológica, e incluye también un texto inédito en nuestra lengua de uno de los expertos más renombrados en la obra de Schutz: el suizo Thomas Eberle (Universität St. Gallen, Suiza).

**ALEXIS E. GROS**  
**SERGIO TONKONOFF**



**¿SABEN LOS CIENTISTAS  
SOCIALES QUÉ ES EL  
“MUNDO DE LA VIDA”?  
RETORNANDO A LA “PROTOFUNDACIÓN”  
DE EDMUND HUSSERL Y A LA  
“RETOMA” DE ALFRED SCHUTZ**

**AUTOR  
ALEXIS E. GROS**

CONICET - Universidad de Buenos Aires

**Cómo citar este artículo:** Gros, A. (2018) ¿Saben los científicos sociales qué es el “mundo de la vida”? Retornando a la “profundación” de Edmund Husserl y a la “retoma” de Alfred Schutz. *Revista Diferencias*, N. 7, pp. 15-35.

**Artículo**

Recibido 10/10/2018

Aprobado 15/12/2018

## RESUMEN

El presente artículo intenta brindar un aporte al *autoesclarecimiento* y la *autocomprensión* de los científicos sociales en lo que refiere al uso –y abuso– del concepto de "mundo de la vida" [*Lebenswelt*] y sus sucedáneos. Con este objetivo, se adopta un modo de proceder bifronte que se inspira en la metodología empleada por el Husserl tardío en la *Krisis*, a saber: la combinación de (a) reflexiones genealógicas acerca del surgimiento e itinerario histórico del concepto con (b) descripciones fenomenológicas de la "cosa" misma. En términos más precisos, se intenta reconstruir la "protofundación" [*Urstiftung*] filosófica del concepto por parte de Edmund Husserl y la "retoma" [*reprise*] científico-social del mismo efectuada por Alfred Schutz.

**PALABRAS CLAVES: MUNDO DE LA VIDA; FENOMENOLOGÍA; EDMUND HUSSERL; ALFRED SCHUTZ; CIENCIAS SOCIALES.**

## ABSTRACT

The present paper aims to provide a contribution to the self-clarification of social scientists with regard to the using and abusing of the concept of "lifeworld" [*Lebenswelt*] and its surrogates. With this aim, the author adopts a dual approach which draws upon the one used by the late Husserl in *Krisis*, namely: the combination of (a) genealogical reflections on the origins and historical itinerary of the concept with (b) phenomenological descriptions of the "thing itself". More precisely, I will try to systematically reconstruct Edmund Husserl's phenomenological "proto-foundation" [*Urstiftung*] and Alfred Schutz's "reprise" of the *Lebenswelt*.

**KEYWORDS: LIFEWORLD; PHENOMENOLOGY; EDMUND HUSSERL; ALFRED SCHUTZ, SOCIAL SCIENCES.**

## INTRODUCCIÓN: EL CONCEPTO DE “LEBENSWELT” COMO PARTE DEL MUNDO DE LA VIDA COTIDIANA DE LOS CIENTISTAS SOCIALES CONTEMPORÁNEOS<sup>1</sup>

¿El “mundo de la vida”, una “*new found land*”, la América de la ciencia? ¿Y Husserl, un Cristóbal Colón que descubrió un continente que siempre estuvo ahí, un continente en el cual sus habitantes se orientaban bastante bien sin necesidad de descubridores, agrimensores ni cartógrafos? [...] [S]in exagerar, puede decirse que el “mundo de la vida” es una tierra nueva-vieja; el descubrimiento de este continente abre una nueva época científico-filosófica. Thomas Luckmann (2002: 45)

La tradición es olvido de los orígenes, decía el último Husserl. Precisamente porque le debemos mucho, no estamos en condiciones de ver claramente qué es lo que le pertenece.

Maurice Merleau-Ponty (2011: 199)

En un pasaje de su libro *Literature and Science*, el escritor y filósofo británico Aldous Huxley (2017: 15) brinda una descripción tan sucinta como bella de la realidad experiencial en la que habitamos en tanto seres humanos. Esta realidad, sostiene, no debe confundirse con el universo objetivo de regularidades cuantificadas que es estudiado por los físicos o los químicos. Se trata, más bien, del mundo vivencial (inter)subjetivo que suele ser retratado por las grandes obras de la literatura (Habermas, 2017: 105):<sup>2</sup>

*El mundo del que trata la literatura es aquel en que los seres humanos nacen, viven y finalmente mueren; el mundo en que aman y odian, en que experimentan el éxito y la humillación; el mundo de la esperanza y la desesperación, de los sufrimientos y las alegrías, de la locura y el sentido común, de la estupidez, la astucia y la sabiduría; el mundo de las presiones sociales y los impulsos individuales, de la razón contra la pasión, de los instintos y las convenciones, de la lengua compartida y el sentimiento y la sensación incompatibles, de las diferencias innatas y las reglas, los papeles, los solemnes o absurdos rituales impuestos por la cultura dominante. Todo ser humano es consciente de este mundo múltiple y sabe (de modo más bien confuso la mayoría de las veces) dónde se ubica en relación con él (Huxley, 2017: 15. Cursiva propia).*

Con estos dichos, Huxley hace referencia a un hecho innegable: debido a su interés monomaniaco por *lo mensurable, lo exacto y lo universalmente objetivo*, el cientificismo positivista desprecia sistemáticamente la realidad *imprecisa, subjetivo-relativa y culturalmente significativa* en la que nacemos, vivimos y morimos los seres humanos. En efecto, los positivistas viejos y nuevos creen que mediante la aplicación de métodos científicos exactos, es posible superar los fenómenos “imprecisos” y “meramente subjetivos” de la experiencia precientífica y lograr así un conocimiento riguroso de la *realidad natural* –físico-químico-matemática– que subyace *tras* ellos. De esta manera, *el mundo humano concreto* –esto es, *el mundo (tal como es) vivenciado (inter) subjetivamente en la vida diaria*– es expulsado del ámbito de las ciencias y obligado a refugiarse en el campo de incumbencia de la literatura.

Según creo, la noción fenomenológica de “mundo de la vida” [*Lebenswelt*] –que, en líneas generales, busca aprehender conceptualmente el “*mundo tal como es vivido*” por los sujetos precientíficos (Schutz en Gurwitsch y Schütz, 1985: 352. Cursiva propia)– surge como una respuesta crítica a este estado de cosas. Con la noción de “*Lebenswelt*”, el padre de la tradición fenomenológica, Edmund Husserl (1996: 64), busca contrarrestar el imperialismo del positivismo naturalista y otorgarle un estatuto de “cientificidad” [*Wissenschaftlichkeit*] al estudio de la experiencia ordinaria. En efecto, tal como lo afirma el fenomenólogo Aron Gurwitsch (en Gurwitsch y Schütz, 1985: 361. Cursiva propia), solo puede comprenderse cabalmente la noción de “mundo de la vida” si se la entiende como un “*concepto polémico*”. Si el positivismo y su concepción *fisicalista-matemática* de la naturaleza no fueran tan influyentes en la *Weltanschauung* moderna, la exigencia fenomenológica de retornar al “mundo de la vida” sería totalmente innecesaria. El *Lebenswelt*, sostiene Gurwitsch, es el mundo “en el que vivimos y que, para nosotros [...], constituye la realidad”, un mundo que, justamente, se define “*en oposición al ‘mundo’ que construye la ciencia*” (1985: 361. Cursiva propia).

En la actualidad, a más de ochenta años de la aparición de *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (Husserl, 1996; 1954), la obra con la cual Husserl populariza el concepto en cuestión, la crítica fenomenológica al *olvido del mundo de la vida* por parte de las ciencias naturales sigue teniendo vigencia. Hoy, como en la época de Husserl, el positivismo reduccionista –en sus múltiples variantes– continúa siendo la posición epistemológica dominante en los ámbitos científico-naturales e incluso ha penetrado en los dominios de la opinión pública y el sentido común (Zahavi, 2007: 11 y sigs.).

En el campo de las *ciencias sociales*, sin embargo, ocurre algo muy diferente. Al menos desde las décadas finales del siglo XX, el concepto de “*Lebenswelt*” ocupa un lugar destacado en el discurso de estas disciplinas. Sin dudas, esto último fue posibilitado por los esfuerzos teóricos del in-

<sup>1</sup> Todas las traducciones del alemán, el inglés y el francés al español son de mi autoría. Agradezco a la Dra. Rosana Déborah Motta por la lectura crítica de este texto y por sus valiosos comentarios. En línea con el uso común en la literatura de habla española e inglesa, en el presente artículo se opta por escribir Schutz sin diéresis.

<sup>2</sup> Esta cita de Aldous Huxley es introducida por Jürgen Habermas (2017: 105) en su artículo “*Technischer Fortschritt und soziale Lebenswelt*”.

troductor e impulsor de la tradición fenomenológica en las ciencias sociales, Alfred Schutz (1994; 1981; 1964; 1962), y apuntalado por las investigaciones de sus principales herederos —Thomas Luckmann (2002), Peter Berger (Berger y Luckmann, 1966), Harold Garfinkel (1967) y George Psathas (1989), entre otros.<sup>3</sup> Las recepciones críticas de la obra schutziana por parte de figuras centrales de la teoría social contemporánea, como Pierre Bourdieu (2007), Jürgen Habermas (1987b) y Anthony Giddens (1993) también desempeñaron un rol importante en este sentido.<sup>4</sup>

De hecho—y aquí radica el punto de partida de las reflexiones que quiero verter en las siguientes páginas—, puede afirmarse que desde fines de los años sesenta, se asiste a una “inflación” del uso del concepto de “*Lebenswelt*” en el campo de las ciencias sociales (Luckmann, 2002: 46). El mismo aparece de manera recursiva y multiforme en los más diversos contextos disciplinares y en investigaciones tanto empíricas como teóricas. Puede encontrárselo en estudios antropológicos (Jackson, 2012; Gray, 2006), sociológicos (Raab, 2008 *et al.*; Dreher, 2012), politológicos (Held, 2013; Raulet, 2014), comunicológicos (Langsdorf, 1994; Craig, 1999), pedagógicos (Welton, 1995; Ekebergh, 2009), psicológicos (Brooks, 2015; Arshworth, 2003), geográficos (Seamon, 2015), y, por supuesto, en las cada vez más frecuentes investigaciones inter- y transdisciplinarias. Pero esto no es todo. Hace tiempo que la influencia de esta noción se ha extendido más allá de su suelo natal, la tradición fenomenológica y fenomenológico-social (Husserl, 1954; Schutz, 1994; Luckmann, 2002), para tocar las costas de otras escuelas de pensamiento tales como la teoría crítica de la sociedad (Habermas, 1987a; 1987b; Rosa, 2016), la teoría de los sistemas (Luhmann, 1986; Lewkow, 2017; Motta y Lewkow, 2014), el psicoanálisis (Lohmar y Burdznika, 2012) e incluso el paradigma de las denominadas ciencias cognitivas (Gallagher y Zahavi, 2012).

Ahora bien, ¿qué es exactamente el “mundo de la vida”? ¿Cuál es la complejidad de la realidad a la que se hace referencia con esta noción tan popular y extendida? Si bien el concepto es empleado cotidianamente por miles de científicos sociales alrededor del globo, me atrevo a decir que son muy pocos los que pueden responder estos interrogan-

tes con la rigurosidad teórica necesaria.<sup>5</sup> Con la noción de “*Lebenswelt*” parece suceder algo similar a lo que ocurre con otros conceptos medulares del discurso científico-social contemporáneo—“práctica”, “estructura”, “discurso”, “sistema”, “comprensión”, “interacción”, “lenguaje”, “sociedad”, “subjetividad”, “sentido”, etc.—: los investigadores sociales pueden *precomprender* *preteóricamente* el sentido de los mismos y aplicarlos con cierto “éxito” pragmático en sus *papers* y demás publicaciones, pero no están en condiciones de definirlos *teóricamente*.<sup>6</sup> En este sentido, me parece que el diagnóstico crítico formulado por Thomas Luckmann (2002: 45-46) a comienzos de la década del noventa sigue teniendo plena vigencia en la actualidad: “en el último tiempo, la palabra ‘*Lebenswelt*’ se ha convertido en un no-concepto [*Unbegriff*] de moda”; es decir, en un concepto “prácticamente vacío de contenido [...] que ya no señala algo claramente identificable”.

¿A qué se debe este estado de situación? Para contestar este interrogante, es preciso romper con los delirios de grandeza del cientificismo moderno y dejar de concebir a los científicos como “*sujetos del supuesto saber*”. Si cometemos la herejía de pensar a los científicos sociales como una *tribu* o un *grupo cultural* como cualquier otro —y, en consecuencia, entendemos la investigación social como una *práctica cotidiana* entre tantas—, podemos atrevernos a formular la siguiente tesis: *por paradójico que suene, hace tiempo que el concepto de “Lebenswelt” se ha convertido en parte del mundo de la vida cotidiana de los científicos sociales contemporáneos*. Y, como lo enseña la tradición fenomenológica, las nociones y los esquemas interpretativos, cognitivos, motrices y prácticos que empleamos rutinariamente en nuestro trajín cotidiano no suelen —y, en cierto modo, *no pueden*— ser tematizados y analizados con claridad y distinción. Por el contrario, tienden a ser *dados por sentado como obvios*

<sup>5</sup> Incluso quienes son considerados expertos en la temática proporcionan definiciones bastante imprecisas y vagas del concepto (Harrington, 2006). Lo que afirmo de la noción de “mundo de la vida” también es válido para conceptos similares como los de “mundo” o “mundo social” [social world], los cuales suelen ser empleados de manera intercambiable con el primero. Para un ejemplo del uso impreciso de estos conceptos, véase Anthony Giddens (1993) y Pierre Bourdieu (2007).

<sup>6</sup> Al menos en cierto modo, Jürgen Habermas es una excepción a este estado de situación. En su *Theorie des kommunikativen Handelns* —más específicamente, en la segunda *Zwischenbetrachtung* titulada “*System und Lebenswelt*”—, el teórico alemán realiza un tratamiento pormenorizado del concepto de “*Lebenswelt*” que se sustenta en una lectura concienzuda de las obras de Husserl, Schutz y Luckmann (ver el texto de Pignuoli Ocampo en el presente número de *Diferencia(s)*). Sin embargo, el “acercamiento filosófico-lingüístico” y pragmático-formal de Habermas al mundo de la vida dista de ser *fenomenológico* en un sentido estricto (Luckmann, 2002: 47). Descuida dimensiones antepredicativas fundamentales de la experiencia ordinaria —la temporalidad, la corporalidad, la espacialidad, la afectividad, etc.— y en lugar de *describir* adecuadamente la textura experiencial del mundo de la vida, la subsume al corsé racionalista de su teoría de su pragmática universal (Habermas, 1987b: 182-229).

<sup>3</sup> Para un tratamiento pormenorizado del modo en que la obra schutziana fue recibida y continuada en las ciencias sociales, véase Eberle (2012).

<sup>4</sup> Carlos Belvedere (2011) realiza un análisis exhaustivo de las críticas de Habermas, Bourdieu y Giddens a la fenomenología social de Alfred Schutz (véase la entrevista a Belvedere en este número de la revista *Diferencia(s)*).

*e incuestionables, actuando como presupuestos necesarios de nuestras ocupaciones prácticas y teóricas* (por ejemplo, Schütz, 1994: 217, 251). Como bien lo afirma Maurice Merleau-Ponty (1985: 13), “en calidad de presupuestos de todo pensamiento, [...] las preconcepciones ingenuas ‘pasan desapercibidas’”.

En otras palabras, el concepto de “mundo de la vida” se ha sedimentado y habitualizado en el “pensamiento de sentido común” (Schutz, 1962: 53) de los científicos sociales. Se ha convertido en una baldosa más del “suelo” [*Boden*] (ver Husserl, 1954: 126) precomprendido e incuestionado de sentido sobre el que se apoya y se mueve cotidianamente la *praxis* de la investigación social empírica y la reflexión teórico-social. (¿Acaso es posible analizar el suelo *mientras* caminamos sobre él?). Las dificultades para definir exhaustivamente el concepto de *Lebenswelt* obedecen entonces, en gran parte, a su *cotidianización y rutinización* dentro de la “cultura” o “visión natural relativa del mundo” [*relativ natürliche Weltanschauung*] de los investigadores sociales contemporáneos (véase Schütz, 1994: 251).

Ahora bien, en términos más precisos, ¿en qué consiste la *precomprensión* ingenua de la idea de “*Lebenswelt*” inmanente a la “cultura” científico-social actual? Basta echar un vistazo a algunas de las investigaciones mencionadas más arriba para constatar que la noción de “mundo de la vida”—generalmente usada intercambiamente con la de “mundo social” (por ejemplo, Bourdieu, 2007: 44 y sigs.; Giddens, 1993: 36 y sigs., 163 y sigs.)—es (sobre)entendida de manera muy vaga como indicando aquel “lugar” en que se desenvuelve la existencia diaria de los actores sociales. Se trata del ámbito de lo “microsocial”, lo “cotidiano”, lo “significativo”, lo “simbólico”, lo “subjetivo”, el “sentido común”, la “acción”, la “interacción” y la “cultura”; un terreno supuestamente *inofensivo e ingenuo* en el que los constreñimientos sociales, económicos y de poder no son totalmente visibles (Srubar, 2007: 13 y sigs.).<sup>7</sup> En este sentido, se lo contrapone de manera casi simétrica con el plano “macrosocial”, “objetivo” y “cósico” de las “estructuras” y los “sistemas” sociales

---

<sup>7</sup> Enfrentándose a posiciones como la de Jürgen Habermas, Ilja Srubar (2007: 13 y sigs.) titula uno de sus escritos “¿Es el mundo de la vida un lugar inofensivo? [Ist die *Lebenswelt* ein harmloser Ort?]”. Existe una tendencia muy extendida —en mi opinión, proveniente de la influencia de la obra habermasiana, pero también impulsada por los escritos de Bourdieu— a concebir el *Lebenswelt* cotidiano como un plano ingenuo e inofensivo que, en su estructura esencial, sería totalmente ajeno a los aspectos oscuros de la realidad social: el poder, la explotación, la dominación, alienación, etc. Según esta posición, dichas dimensiones sórdidas de la socialidad se originarían *por fuera* del mundo de la vida —en los “sistemas” o las “estructuras”— y permanecerían invisibles e intangibles para los actores precientíficos. Trabajos recientes como la compilación *Fenomenología del poder*, de Jochen Dreher y Daniela López (2014), muestran no solo que las relaciones de poder son constituidas, experimentadas y vivenciadas por los sujetos cotidianos, sino también que pueden ser investigadas fructuosamente desde la perspectiva de una fenomenología del mundo de la vida (ver la contribución de Dreher en este número de *Diferencia(s)*).

(Belvedere, 2011: 63 y sigs.).

Siguiendo a Carlos Belvedere (2011: 45. Mi énfasis), creo que esta *precomprensión* borrosa del concepto de “mundo de la vida” se enmarca en un “*sentido común académico*” que, de manera solapada y casi inadvertida, se ha consolidado en el *mainstream* de las ciencias sociales contemporáneas luego del colapso del “consenso ortodoxo” parsoniano. Me refiero al “discurso” *tan sintético como dualista* que, con diferentes matices, propugnan los tres teóricos sociales más influyentes de fines del siglo XX, a saber: Pierre Bourdieu (2007) —el “superador” del dualismo “subjetivismo-objetivismo”—, Jürgen Habermas (1987a y 1987b) —el “integrador” del “mundo de la vida” con el “sistema”— y Anthony Giddens (1993) —el “articulador” de la “agencia” y la “estructura” (Belvedere, 2011: 13 y sigs.; 41 y sigs.; Belvedere en este número de *Diferencia(s)*).

Pero el problema no termina aquí. Debido a la gran influencia de los tres autores mencionados, las investigaciones *genuinamente fenomenológicas* del mundo de la vida —es decir, aquellas que, en línea con Husserl y sus seguidores, intentan “acercarse lo más posible a la textura y la matriz existencial de la experiencia tal como está dada y permitir que las palabras hagan eco” de ella (Critchley, 2017: 15)—suelen ser *estigmatizadas* dentro del pensamiento científico-social contemporáneo, y esto debido a su supuesto carácter *idealista, culturalista y subjetivista* (Belvedere, 2011: 48 y sigs.). En este sentido, puede afirmarse que ambos déficits, el uso vago del concepto y el desprecio sistemático de la fenomenología *qua praxis* investigativa, se apuntalan mutuamente.

En línea con autores fundamentales de la tradición fenomenológica como Edmund Husserl (2009b: 27, 29), Merleau-Ponty (1977: 89) y Alfred Schutz (1962: 117), considero que el uso difuso y confuso de los conceptos teórico-sociales fundamentales —y, sin dudas, las nociones de “*Lebenswelt*”, “mundo” y “mundo social” se cuentan entre ellos— pone en riesgo la científicidad y la seriedad de las investigaciones sociales, sean estas teóricas o empíricas. Mi punto es bastante simple: *inevitablemente, tengan conciencia de ello o no*, los científicos sociales emplean este tipo de nociones generales a la hora de reflexionar, hablar y escribir sobre fenómenos socioculturales (Merleau-Ponty, 1977: 89). Y es indudable que aquellos estudios que operan con conceptos rigurosamente definidos —o que se apoyan en reflexiones *fenomenológicas* sobre las “realidades” o “cosas” que los mismos denotan— poseen una precisión y una calidad mayores que aquellos que no lo hacen.

Siguiendo estos lineamientos, en el presente artículo me propongo brindar un aporte al *autoesclarecimiento* y la “*autocomprensión*” [*Selbstverständnis*] de los científicos so-

ciales en lo que refiere al uso –y abuso– del concepto de “*Lebenswelt*” y sus sucedáneos (Husserl, 1996: 18).<sup>8</sup> Para ponerlo de otro modo, en la páginas que siguen, intentaré *aclarar de qué hablan los investigadores sociales cuando hablan del mundo de la vida*. Para cumplir con este objetivo, adoptaré un modo de proceder *bifronte* que se inspira en la metodología empleada por el Husserl tardío en la *Krisis*, a saber: la combinación de (i) “*retroreflexiones históricas*” (Husserl, 1996: 18) acerca del surgimiento e itinerario histórico del concepto en el pensamiento filosófico y teórico-social con (ii) *descripciones fenomenológicas* propiamente dichas.

En otras palabras: partiendo de la convicción de que los científicos sociales actuales somos “herederos” –*algo olvidadizos*– del pasado en cuanto a los conceptos y métodos que utilizamos, emprenderé una breve “*reflexión histórica*” [*historische Besinnung*]<sup>9</sup> orientada a *reconstruir* los “*orígenes*” [*Ursprünge*] del concepto de “*Lebenswelt*” en la obra de Edmund Husserl (1996: 1, 15-16, 18) y su “*retoma*” científico-social por parte de Alfred Schutz.<sup>10</sup> Como lo acabo de señalar, esta reflexión *genealógica* irá de la mano con la exposición de los análisis fenomenológicos de “*la cosa misma*” realizados por ambos autores. Porque, en última instancia, *la única manera de saber qué es el mundo de la vida es estudiando minuciosamente el “cómo” [Wie] de su manifestación o donación experiencial*.<sup>11</sup>

<sup>8</sup> Como se verá más adelante, retomo la idea de la necesidad de una “autocomprensión” de la obra de Edmund Husserl (1996: 18).

<sup>9</sup> En la *Krisis*, Husserl (1996: 18) fundamenta el empleo de su método histórico-genealógico de la siguiente manera: “Es claro [...] que se precisan exhaustivas *retroreflexiones* [*Rückbesinnungen*] *históricas y críticas* para conseguir una autocomprensión radical [*radikales Selbstverständnis*]”.

<sup>10</sup> La *idea* de “*retoma*” que se emplea aquí está inspirada en la noción de reprise de Merleau-Ponty. En palabras de Waldenfels (1992: 61), la reprise merleau-pontyana implica una “*reanudación*” [*Wiederaufnahme*] o una “*reproducción*” [*Wiederaufführung*] de una herencia.

<sup>11</sup> Como se mostrará, en las ciencias sociales, la noción de “*mundo de la vida*” es introducida y popularizada por Alfred Schutz, quien se inspira fundamentalmente en Husserl. Por esta razón, en el presente artículo, expondré en detalle la “*profundación*” husserliana del concepto y algunos aspectos centrales de la “*retoma*” schutziana del mismo. No me concentraré en el modo en que otros discípulos y herederos de Husserl tratan la idea del mundo precientífico o cotidiano, ya sea con independencia de su maestro o siguiéndolo explícitamente. Sin embargo, deben destacarse los aportes al respecto de Max Scheler, Martin Heidegger y Maurice Merleau-Ponty, tres autores estudiados exhaustivamente por Schutz. Max Scheler (1926) desarrolla el concepto de “*concepción natural relativa del mundo*” [*relativ natürliche Weltanschauung*]. Por su parte, Martin Heidegger (2006: §14) trata el tópico de la “*mundaneidad del mundo en general*” [*Weltlichkeit der Welt überhaupt*] y concibe el *Dasein* como “*ser-en-el-mundo*” [*in-der-Welt-sein*]. Por último, además de emplear el concepto husserliano de “*mundo de la vida*”, Maurice Merleau-Ponty (1945: I, III) habla del “*mundo vivido*” [*monde vécu*] y “*percibido*” [*monde perçu*] e introduce la noción de “*ser-hacia-el-mundo*” [*Être-au-monde*] (Merleau-Ponty, 1945: 452).

## 1. EDMUND HUSSERL: LA “PROTOfUNDACIÓN” [URSTIFTUNG] FENOMENOLÓGICA DEL “MUNDO DE LA VIDA”

### LA CRISIS DE LAS CIENCIAS EUROPEAS

Si bien aparece en otros textos husserlianos –bajo ese “nombre” u otros similares, como el de “*Umwelt*” [mundo circundante](Sowa, 2008)–, el tratamiento más sistemático y a la vez más influyente de la noción de “*mundo de la vida*” se encuentra en *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. En esta obra de 1936, Husserl (1996: 1, 6) bosqueja un diagnóstico sombrío de la situación intelectual y espiritual de su época. A pesar de sus innegables “éxitos prácticos y teóricos”, señala, las “*ciencias europeas*” se encuentran en una profunda *crisis* que, en lo fundamental, es producida por el avance triunfante del *positivismo naturalista*. Esta crisis, que parece pasar inadvertida para los laboriosos científicos especializados, no solo “*hace tambalear todo el sentido de verdad*” de las ciencias positivas y exactas; también pone en riesgo el destino ético-político, cultural y existencial de la “*humanidad europea misma*” (1996: 12).

En términos más precisos, el filósofo de Proßnitz considera que el avance arrollador de la concepción positivista implica la *mutilación unilateral* de la *idea original* de la ciencia [*Wissenschaft*] moderna (Husserl, 1996: §3). Según esta idea originaria –que emerge en los albores del Renacimiento como una *retoma* novedosa de motivos de la filosofía antigua–, la *Wissenschaft* no se reduce a la sumatoria de las ciencias fácticas o positivas. Antes bien, se trata de una filosofía *universal*, es decir, de una “*ciencia omniabarcadora*” que no solo está en condiciones de resolver “*problemas fácticos*” [*Tatsachenprobleme*] o empíricos, sino también los denominados problemas *metafísicos* o “*de la razón*” [*Verunftprobleme*] –i.e. las cuestiones gnoseológicas, éticas y axiológicas “*más elevadas y últimas*” que deciden acerca del “*sentido*” y el “*significado*” de la existencia humana auténtica (Husserl, 1996: 4, 7-8). De acuerdo con Husserl (1996: 4), en la medida en que se concentra meramente en cuestiones empírico-fácticas y deja de lado los problemas metafísicos, “*el positivismo [...] descabeza la filosofía*”; de esta manera, los científicos modernos “*se convierten cada vez más en especialistas no-filosóficos*” [*unphilosophisch*]” (1996: 10).

El objetivo fundamental de Husserl (1996: 11) en la *Krisis* es *esclarecer* los oscuros “*motivos*” que impulsaron este “*proceso histórico*” de “*disolución interna*” del ideal de las ciencias europeas. Como lo insinué más arriba, para cumplir con este objetivo, el padre de la fenomenología opta por un modo de abordaje que podríamos denominar *genealógico*: propone realizar una “*reflexión teleológico-histórica*” [*teleologisch-historische Besinnung*] orientada a esclarecer los “*orígenes*” de la “*situación científica y filosófica crítica*”

que le toca vivir. Solo de esa manera, cree, puede lograrse una “autocomprensión radical” (1996: 18). Como veremos a continuación, es en el marco de esta “reflexión histórica y crítica” que el Husserl tardío introduce la noción de “*Lebenswelt*”. Debe señalarse, sin embargo, que en el pensamiento husserliano —a diferencia de lo que ocurrirá en el caso de Alfred Schutz (1994) y sus seguidores (Luckmann, 2002)—, el tratamiento del tópico del mundo de la vida no es un fin en sí mismo, sino una *estación intermedia* en el camino hacia el *verdadero* fundamento último del conocimiento: la subjetividad trascendental (Husserl, 1996: 1).

## GALILEO Y EL “OLVIDO” DEL MUNDO DE LA VIDA

De acuerdo con el padre de la fenomenología, el “origen” histórico de la crisis de la *Wissenschaft* se remonta a las investigaciones del “pionero” de las ciencias naturales modernas: Galileo Galilei (Husserl, 1996: §8, §9). En efecto, Husserl considera al físico, matemático y astrónomo italiano como el (*proto*)fundador de la “tradicción” epistemológica positivista. Galileo no solo es el primero en concebir la naturaleza como una *realidad fisicalista estructurada en términos matemáticos*; también es el precursor de muchos de los métodos científico-naturales que siguen empleándose hoy en día. En términos más precisos, según la concepción galileana, la realidad físico-natural es matemática y exacta “en su verdadero ser en sí”; es decir, está “dada en fórmulas y puede ser interpretada a partir de ellas” (1996: 57).

Husserl (1996: 57) reconoce los logros científicos de Galileo y lo caracteriza como “el más grande descubridor de la modernidad”. Sin embargo, considera que sus hallazgos y éxitos son un triunfo *pirrónico* en la medida en que van de la mano con una “omisión fatal” (Husserl, 1996: 53). En un *locus classicus* de la *Krisis*, se lee: “Galileo, [...] el consumado descubridor de la física o de la naturaleza fisicalista, es, a la vez, un *genio descubridor y encubridor*” (1996: 57).

Para decirlo de una vez: lo que *encubre y soterra* Galileo al descubrirlas ciencias matemáticas de la naturaleza es el “protosuelo [*Urboden*] de toda vida tanto teórica como práctica”: el mundo de la vida. Es decir, el “mundo de la intuición” [*Anschauungswelt*] “subjetivo-relativo” e inexacto en el que vivimos en tanto sujetos cotidianos o precientíficos (1996: 22 y sigs.). Una realidad que, además de ser intuida e intuible en perspectiva de primera persona, está estructurada en términos prácticos, intersubjetivos, culturales e históricos (1996: 65).

La tradición científico-natural fundada por Galileo se basa en la siguiente creencia implícita: mediante la aplicación de métodos empíricos y físico-matemáticos —esto es, mediante la *episteme* científico-natural—, es posible superar las apariencias inexactas, “meramente subjetivas” e incluso falsas de la experiencia precientífica —o *doxa*— para así alcanzar *la realidad natural objetiva y exacta* que subyace

detrás de ellas (1996: 58). Oponiéndose a esta concepción, y en un gesto que tendrá gran influencia sobre el conjunto de la filosofía del siglo XX (Waldenfels, 1992: 35 y sigs.), Husserl invierte la clásica jerarquía entre *doxa* y *episteme*. Para el padre de la fenomenología, el mundo *dóxico* de la vida cotidiana es el “*único mundo verdadero, verdaderamente dado en la percepción, verdaderamente experimentado y experimentable*”, y, por tanto, *la única realidad* pasible de ser investigada tanto práctica como científicamente (Husserl, 1996: 52, 54. *Cursiva propia*). En contraste, la naturaleza fisicalista-matemática no es una realidad *en-sí*, sino más bien un *construcción teórica artificial*; una construcción que originalmente fue diseñada para lograr más precisión en el estudio y el dominio técnico del mundo de la vida pero que terminó por encubrir y enmascarar la *verdadera* hechura del mismo (1996: 53).

Persiguiendo el objetivo —en *última instancia* pragmáticamente determinado— de lograr más exactitud en las mediciones y previsiones sobre el mundo de la intuición, Galileo aplica una serie de procesos metodológicos de “idealización”, “formalización” y “abstracción” sobre el mismo. El *resultado final* de estos procedimientos es la concepción fisicalista, objetivista y matemática de la naturaleza (1996: §9). Sin embargo —y este es el argumento fundamental de Husserl—, tanto Galileo como sus herederos caen presos de un autoengaño fetichista: *olvidan* las operaciones metodológicas que realizaron sobre el *Lebenswelt* y toman como “*verdadero ser lo que es un método*”. Es precisamente en este sentido que Husserl afirma que el mundo de la vida constituye el “*fundamento de sentido olvidado de la ciencia natural*” (1996: 52. *Cursiva propia*).

En un pasaje clásico de la *Krisis*, Husserl afirma que las ciencias naturales galileanas ocultan y “disfrazan” al *Lebenswelt* bajo un “ropaje de ideas” [*Ideenkleid*]: “el ropaje de ideas de la matemática y la ciencia matemática de la naturaleza o [...] el *ropaje de los símbolos*, de las teorías simbólico-matemáticas” (1996: 55). La concepción objetivista y naturalista de la realidad natural fundada por Galileo se sedimenta y se convierte en una “tradicción” incuestionada e incuestionable dentro de los círculos científicos y penetra incluso en el *common sense cotidiano*. Los positivistas del siglo XIX y XX, afirma Husserl (1996: 56), ya no se hacen preguntas acerca del “sentido auténtico” del método científico que utilizan. Así, la ciencia se transforma en un “pensamiento técnico vaciado de sentido”, en una “máquina confiable que cualquiera puede aprender a utilizar” sin comprender en lo más mínimo qué es lo que está haciendo.

## LA SALIDA A LA CRISIS: UNA “CIENCIA DEL MUNDO DE LA VIDA”

El diagnóstico del Husserl tardío es claro: la crisis de fundamentos de las ciencias modernas se debe al “olvido” del mundo de la vida por parte de Galileo y sus herederos

positivistas. En efecto, lo que le preocupa al padre de la fenomenología es la creciente "alienación" de las *Wissenschaften* europeas respecto de su "fundamento vital" [*Lebensgrundlage*]: el *Lebenswelt* cotidiano (Luckmann, 2002: 49). En la *Krisis*, Husserl (1954: 144) también propone un antídoto para remediar este estado de cosas: el desarrollo de una ciencia fenomenológica del mundo de la vida, entendida como una "ciencia radical de los fundamentos" [*radikale Grundwissenschaft*]. Solo un análisis fenomenológico de las estructuras universales del mundo de la vida puede otorgarles una fundamentación estricta y segura a las ciencias positivas. En palabras del propio Husserl: "el retorno a la ingenuidad de la vida, pero en una reflexión que se eleva sobre ella, es el único camino posible para superar la ingenuidad filosófica propia de la 'cientificidad' [*Wissenschaftlichkeit*] de la filosofía objetivista tradicional" (Husserl, 1996: 64).

El padre de la fenomenología considera que una *auténtica* "ciencia del *Lebenswelt*" debe estar en condiciones de aprehender científicamente el peculiar "modo de ser" [*Seinsweise*] del mismo; es decir, debe lograr hacerle justicia a "la forma ingenua de hablar de la vida" (1996: 64). Ahora bien, para lograr esto, es preciso romper con la concepción objetivista y naturalista de la "cientificidad" vigente desde Galileo (1954: 125, 127-128). Para ello, Husserl (1954: 143. Cursiva propia) propone realizar una "*primera epoché* respecto de todas las ciencias objetivas";<sup>12</sup> esto es, una operación orientada a *poner fuera de juego* las teorías, los métodos y las formas de pensar del positivismo moderno. En otros términos, para poder analizar *fenomenológicamente* el mundo de la vida en su "modo de ser" subjetivo-relativo, aproximado e inexacto, primero debemos "*liberarnos* de las constantes subducciones [*Unterschiebungen*] que nos engañan", las cuales se han impuesto "debido a la hegemonía escolar de las formas de pensamiento objetivo-científicas" (1954: 132. Cursiva propia).

El *Lebenswelt* no es el universo objetivo, matemático y exacto estudiado por la *episteme* científico-natural, sino más bien el mundo de la *doxa*, generalmente despreciado por los científicos naturales debido a su carácter "*meramente* subjetivo-relativo" (1954: 128. Mi cursiva). No es el mundo de la naturaleza tal como es *en-sí*, sino el "mundo en el Cómo de la donación vivencial" [*Welt im Wie der Erlebnisgegebenheit*] (Husserl en Sebald, 2009: 36-37).

De acuerdo con Husserl —y esto es fundamental para entender su posición—, afirmar que el *Lebenswelt* es subjetivo-relativo e inexacto no implica aseverar que se trate de un caos signado por el desorden y la contingencia. El mundo de la vida cuenta con estructuras invariantes de carácter morfológico que pueden ser identificadas y estudiadas:

"este mundo de la vida, en todas sus relatividades, tiene una *estructura general*. Esta estructura general, a la cual está vinculado todo ente relativo, no es ella misma relativa" (Husserl, 1954: 142). La misión de la ciencia del mundo de la vida propuesta por Husserl es, justamente, aprehender fenomenológicamente estas estructuras universales en términos de una "teoría pura de las esencias del mundo de la vida" (1954: 144).

## ALGUNOS RASGOS ESTRUCTURALES DEL MUNDO DE LA VIDA

En términos más precisos, Husserl define el mundo de la vida como el "mundo espacio-temporal de las cosas *tal como son experimentadas en nuestra vida pre- y extracientífica*" (Husserl, 1954: 141. Cursiva propia). Para comprender esta caracterización, es preciso señalar que en su afán por hacerle justicia a la vida pre- y extracientífica en toda su amplitud y complejidad, Husserl (ver por ejemplo, Husserl, 1950: §20) opera con una concepción mucho más abarcadora de la experiencia que la sostenida por el empirismo clásico y el cientificismo positivista. Lo que experimentamos en la vida pre- y extracientífica no son meros "datos de sensación" [*Empfindungsdaten*] atómicos y amorfos (Husserl, 1954: 127), sino "cosas" [*Dinge*] u "objetos" [*Objekte*] con sentido y significatividad; y estas cosas no son solo naturales —"piedras, animales, plantas"—, sino también socioculturales —"seres humanos y creaciones humanas" (1954: 141).

"Entre los objetos del mundo de la vida", afirma Husserl (1954: 149), "encontramos también seres humanos, con todas sus acciones y prácticas, efectuaciones y sufrimientos, viviendo juntos en sus respectivas vinculaciones sociales en el horizonte del mundo y sabiéndose en él". Desde la perspectiva husserliana, entonces, el mundo de la vida es siempre-ya un entorno *intersubjetivo, social, cultural e histórico*; un mundo compartido por un "círculo social" que vive, piensa y actúa en una "comunidad vital" [*Lebensgemeinschaft*] (1954: 141).

Una de las metáforas fundamentales empleadas por Husserl a la hora de referirse al *Lebenswelt* es la de "horizonte" [*Horizont*].<sup>13</sup> El mundo de la vida, se lee en la *Krisis*, es "nuestro horizonte vital natural" [*natürlicher Lebenshorizont*] (1954: 149). Esta noción metafórica permite dar cuenta de un rasgo esencial del *Lebenswelt*: en tanto "horizonte universal" [*Universalhorizont*], *el mundo de la vida va mucho más allá de lo efectiva y actualmente experimentado; también incluye, de manera esencial, el conjunto de lo potencialmente "experimentable" [erfahrbar]* (1954: 141). En otras palabras, mi mundo de la vida no contiene solamente las "cosas" que percibo *ahora mismo* —la habitación de la casa de Buenos

<sup>12</sup> En griego, el concepto de *epoché* significa "suspensión". Husserl lo retoma de los filósofos escépticos, quienes lo empleaban en el sentido de una "abstención del juicio" (Regenbogen y Mayer, 1998: 191).

<sup>13</sup> Para un tratamiento pormenorizado y preciso del concepto husserliano de horizonte, véase Walton (2015).

Aires en donde estoy escribiendo este texto, la computadora que uso para redactarlo, etc.—, sino también aquellas cosas que “sé” que existen y, por tanto, *podría* experimentar en un futuro cercano o lejano; por ejemplo, el supermercado de la esquina de mi casa, el Aeropuerto de Frankfurt am Main o la Torre Eiffel: “[T]enemos un horizonte de mundo [Welthorizont] como *horizonte* de experiencia posible de cosas”.

Usando los términos de Hans Blumenberg (1979: 9-16), puede afirmarse que definir el mundo como horizonte—o campo [Feld]— *universal* implica entenderlo como una “metafora para la totalidad de lo experienciable”. En efecto, de acuerdo con Husserl, el *Lebenswelt* incluye *todo aquello* que existe y *puede* ser percibido, deseado, imaginado, manipulado, etc. Es el “universo de cosas” [All der Dinge] que nos afectan y hacia las cuales podemos dirigirnos intencionalmente (Husserl, 1954: 145, 147). “El mundo”, se lee en la *Krisis*, “es el campo universal [Universalfeld] al cual se dirigen todos nuestros actos experienciales, cognitivos [y] actuales”, y “de él, de los objetos dados en cada caso, vienen todas las afecciones”.

Pero Husserl (1954: 146) va más allá de estos señalamientos generales y proporciona una detallada descripción fenomenológica de nuestra experiencia subjetiva del *Lebenswelt qua* mundo. De acuerdo con el filósofo de Proßnitz, la conciencia de las cosas particulares —de un perro o una lámpara, por ejemplo— y la conciencia del mundo *qua* mundo están intrínsecamente ligadas: la primera es imposible sin la segunda, y viceversa. Sin embargo, es preciso distinguir tajantemente entre el modo en que se nos donan los objetos particulares y aquel en que se nos manifiesta el *Lebenswelt como tal*: “existe una diferencia fundamental entre el talante de la conciencia del mundo [Weltbewußtsein] y aquel de la conciencia de la cosa [Dingbewußtsein] o el objeto [Objektbewußtsein]; aunque, por otro lado, una y la otra constituyen una unidad indivisible”.

La conciencia de cosas u objetos particulares—por ejemplo, la percepción actual que tengo de la pantalla de mi computadora mientras escribo este texto— es *temática*. Ahora bien, las cosas nunca aparecen *out of nowhere* y de manera aislada. Por el contrario, se manifiestan como parte de un *trasfondo* horzónico más amplio que es experimentado de forma *no-temática* (Husserl, 1954: 165 y sigs.). En otras palabras, *siempre y necesariamente*, los objetos aparecen como estando rodeados por otras cosas y relacionados con ellas; y, en última instancia, su manifestación remite implícitamente al “*horizonte universal*”, esto es, al mundo de la vida en su totalidad (1954: §46, 47).<sup>14</sup>

De acuerdo con Husserl (1954: 146), entonces, todas

las cosas particulares son conscientes “como objetos dentro del *horizonte del mundo*”; o, para ponerlo de otra manera, todo objeto es “algo proveniente del mundo, del que somos siempre conscientes como horizonte”. Sin embargo —y esto es fundamental—, en tanto campo universal, el *Lebenswelt* como tal *jamás* puede ser tematizado como un objeto particular: *su modo de manifestación es esencialmente horzónico y marginal*. “Este horizonte”, dice Husserl “solo es consciente como horizonte de los objetos que existen para nosotros” (Cursiva propia).

En este sentido, Husserl afirma que cuando están “despiertos”, los sujetos cotidianos —y también los científicos— son *en todo momento* “conscientes” de la realidad o “certeza-de-ser” [Seinsgewißheit] del mundo como totalidad y saben que *ellos mismos* forman parte de él. En una palabra, “la vida es un permanente vivir-en-la-certeza-del-mundo” [In-Weltgewißheit-Leben] (Husserl, 1954: 146). En este punto, creo, se pone en evidencia el vínculo esencial entre la concepción del mundo de la vida *qua* horizonte universal y la noción de “actitud natural” [natürliche Einstellung] (Husserl, 1950: §27, §30; Luckmann, 2002: 47).

Tal como se señala en los §27 y §30 de *Ideen I*, la actitud natural es la disposición automática y ubicua que adoptan los sujetos en la vida cotidiana. En términos más específicos, consiste en una creencia ingenua acerca de la naturaleza o complejidad del mundo; una creencia que es sostenida *implícita, preconceptual y antepredicativamente* tanto por los sujetos precientíficos como por los científicos positivos (Husserl, 1950: §27, §30). Husserl entiende esta creencia o *tesis* —la llamada “tesis general de la actitud natural” [Generalthesis der natürlichen Einstellung]— como una concepción netamente *objetivista* del mundo.<sup>15</sup> Según ella, el *Lebenswelt* existe *en-sí, ahí-adelante* y *allí-afuera*: es una “realidad” [Wirklichkeit] objetiva cuya existencia es totalmente autónoma respecto de las operaciones cognitivo-constitutivas de la subjetividad.

Otro elemento fundamental del pensamiento de Husserl que se halla íntimamente vinculado con la concepción del mundo de la vida *qua* horizonte es su análisis de la *tipicidad* de la experiencia antepredicativa (Husserl, 1972: §83). El *horizonte universal* mundano —es decir, el conjunto de los objetos de la experiencia *potencial* o *posible*— no nos es *totalmente* desconocido; antes bien, “conocemos” y, por tanto, *prefiguramos* de manera más o menos vacía sus características *típicas*. Así, por ejemplo, puede que nunca haya visto *in persona* al “perro” de un amigo, pero *conozco* los rasgos y comportamientos *típicos* de los “perros” en general; por esta

<sup>14</sup> Por motivos de espacio, no introduciré aquí la distinción husserliana fundamental entre “horizonte interno” y “externo”. Véase Husserl (1954: §47).

<sup>15</sup> El objetivismo de la actitud natural no debe confundirse con el de la “actitud naturalista” (Husserl, 1954: 294) propia del positivismo. Es decir, implica creer en la existencia objetiva, ahí-afuera, del mundo, pero no necesariamente concebirlo como una naturaleza fisicalista-matemática.

razón, puedo “prever” cómo se comportará el animal cuando ambos vengan a visitarme a mi casa.

Puesto de otra manera, según Husserl (1996: 31), el mundo de la vida no tiene un comportamiento completamente *random o aleatorio*: “las cosas y los acontecimientos no aparecen de manera arbitraria”. En tanto actores precientíficos, *sabemos* que el mundo tiene sus “*costumbres*” [*Gewohnheiten*] típicas. Este “estilo general empírico” del *Lebenswelt* es la condición de posibilidad del “conocimiento precientífico” que tenemos de él: podemos realizar “inducciones”, “previsiones” e “hipótesis” acerca del mundo de la vida, pero en un sentido muy diferente al que lo hacen los científicos naturales. A pesar de ser inexacto, impreciso y subjetivo-relativo, este modo de conocimiento es suficiente para las necesidades pragmáticas de la “*praxis cotidiana*” (Husserl, 1954: 124).

De acuerdo con Husserl —y aquí entra en juego otro elemento fundamental de su concepción del *Lebenswelt*—, dado que (pre)conocemos típicamente el estilo del mundo de la vida, este aparece para nosotros como un entorno *familiar* [*vertraut*], esto es, como un sitio conocido en el que nos orientamos sin problemas. En la concepción husserliana, la familiaridad del mundo va de la mano con su carácter autoevidente y comprensible de suyo [*selbstverständlich*]: no es preciso —y, generalmente, ni siquiera posible— tematizar y problematizar aquello con lo que estamos muy familiarizados: “¿No es el mundo de la vida lo más conocido de todo, lo que es siempre-ya comprensible de suyo [*selbstverständlich*] en toda la vida humana, siempre-ya familiar [*vertraut*] para nosotros en su tipicalidad debido a la experiencia? (Husserl, 1954: 126).

Esto último nos lleva a otra de las metáforas fundamentales empleadas por Husserl para caracterizar el mundo de la vida. Me refiero a la noción de “suelo” [*Boden*]. El *Lebenswelt*, afirma el padre de la fenomenología, es el “suelo de toda *praxis*, ya sea teórica o extrateórica”. Se trata, más precisamente, de un “permanente suelo de validez [*Geltungsboden*], de una fuente de comprensibilidades de suyo [*Selbstverständlichkeiten*] de las que hacemos uso sin más, ya sea como seres humanos prácticos o como científicos” (1954: 145).

Según creo, una manera de interpretar el uso husserliano de la idea de *Boden* es la siguiente: el *suelo* es la superficie sólida y estable que nos sostiene y sobre la cual nos movemos. En nuestra *praxis cotidiana*, sin siquiera advertirlo, *presuponemos* la estabilidad del suelo; es decir, lo *damos por sentado* y lo tomamos como *comprensible de suyo*. Cuando caminamos —o corremos— hacia algún lugar, no solemos problematizar paso a paso el piso que nos sostiene: si lo hiciéramos, difícilmente podríamos orientarnos en el espacio, evitar obstáculos y llegar a destino. De manera similar, el mundo de la vida es un suelo de evidencias obvias sobre el

que, inadvertidamente, se sustenta toda experiencia y práctica humana.

## EL MUNDO DE LA VIDA: UNA REALIDAD NATURAL Y ESPIRITUAL<sup>16</sup>

Como se dejó a entrever más arriba, el mundo de la vida es para Husserl (1950: §27; ver Husserl, 1952) un entorno tanto a) *natural* como b) *espiritual* [*geistig*]. Así lo señala el propio autor en un pasaje de *Ideen I*: “[E]l mundo para mí no está ahí adelante como un mero mundo cósmico [*Sachenwelt*], sino, en la misma inmediatez como ‘mundo de valores’, ‘mundo de bienes’, ‘mundo práctico’” (Husserl, 1950: §27), es decir, como un mundo *cultural, social e histórico*. En mi entorno cotidiano no veo meros cuerpos físicos privados de sentido y significado; antes bien, percibo inmediatamente “objetos de uso” cargados de propiedades prácticas y axiológicas que están socioculturalmente definidas: “mesas”, “pianos”, “autobuses”, “vasos”, “casas”, etc. En este sentido, Husserl se aleja decisivamente del *naturalismo objetivista* (proto)fundado por Galileo y continuado por los positivistas modernos.

El mundo físico-natural de “puras cosas corporales” del que se ocupan las ciencias de la naturaleza no es el mundo originario; se trata del *resultado artificial* de un proceso de “abstracción” en el que se mutila una dimensión esencial del *Lebenswelt concreto*: sus aspectos culturales, personales y “espirituales”. En palabras de Husserl (1996: 65), “Galileo se ‘abstrae’ de los sujetos como personas de una vida personal, de todo lo espiritual en cualquier sentido, de todas las propiedades culturales que se les adjudica a las cosas en la *praxis* humana”.

(a) Para Husserl, afirmar todo esto no implica negar el carácter *natural* del mundo y reducir la naturaleza a un mero *constructo* cultural como lo hacen algunos pensadores postmodernos. El *Lebenswelt* contiene la naturaleza; pero no la realidad natural matemático-objetiva estudiada por el positivismo, sino *la naturaleza tal como es experimentada precientíficamente*. “El mundo como mundo de la vida”, afirma Husserl (1954: 142), “tiene ya precientíficamente las ‘mismas’ estructuras que las ciencias objetivas”; es decir, también él es un “mundo espacio-temporal” que contiene “cuerpos reales” vinculados por una suerte de “causalidad”. Pero el espacio-tiempo del *Lebenswelt* no está hecho de puntos, rectas ni unidades homogéneas de medida —como los minutos y los segundos—, y las cosas naturales que nos encontramos en él no son aquellos cuerpos matemático-geométricos de los

<sup>16</sup> En sus *Ideen II*, Husserl (1952) trata de manera sistemática y exhaustiva las diferencias entre el mundo natural y el espiritual.

que habla la física. En el mundo de la vida, “no encontramos nada de las idealidades geométricas, del espacio geométrico ni del tiempo matemático con todas sus formas” (Husserl, 1996: 54).

Husserl (1954: 143) entiende la naturaleza matemática *en-sí* postulada por el positivismo como un universo de “idealizaciones teóricas” y “substrucciones hipotéticas” que no es posible de ser *percibido en carne y hueso*. En el *Lebenswelt*, las cosas naturales *no* se manifiestan de manera *objetiva, exacta y desde una view from nowhere*, sino más bien en términos *subjetivo-relativos, aproximados e imprecisos*. Es decir, aparecen en diferentes escorzos correlativos a una perspectiva subjetiva —o *de primera persona*— y se dan en el modo de *lo gradual*: como algo *más o menos* circular, *más o menos* rectangular, *más o menos* plano, *más o menos* ovalado, etc. (Husserl, 1996: 24). Además —y esto es fundamental—, en el mundo circundante de la intuición, se perciben cuerpos *en plena concreción*, esto es, en su “plenitud sensorial” —con olores, sabores, colores, etc.—, y no “formas abstractas” con cualidades meramente primarias en el sentido lockeano (1996: 26).

(b) En su análisis de las estructuras fundamentales del mundo de la vida, Husserl reconoce la inmensa variabilidad cultural existente entre diferentes formaciones sociales. En cierto modo, puede afirmarse que cada pueblo, civilización o círculo social tiene un mundo circundante que le es peculiar: posee tradiciones práctico-cognitivas propias y, por lo tanto, ve las cosas a *su* manera. Precisamente por esta razón, solemos sentirnos desorientados cuando entramos en contacto con sociedades y culturas diferentes a la nuestra: “cuando vamos a parar a un círculo extraño de interacción, con los negros del Congo, los campesinos chinos, etc., encontramos que sus verdades [...] no son de ninguna manera las nuestras” (1954: 141).<sup>17</sup>

Ahora bien, reconocer esto no implica de ninguna manera caer en el relativismo cultural absoluto sostenido por varios representantes del postmodernismo filosófico y científico-social (Gros, 2010). En efecto, como se señaló más arriba, Husserl (1954: 142) cree que más allá de sus innegables “relatividades”, el mundo de la vida tiene una “*estructura general*” de carácter invariante. En términos más específicos, esta estructura está fijada por la experiencia del mundo perceptivo-intuitivo de la naturaleza tal como fue descrita más arriba (ver Lohmar, 1997). El mundo circundante natural —con sus cuerpos concretos, su “estilo” causal, su espacio-temporalidad, etc.— puede ser interpretado conforme a diferentes patrones histórico-culturales, pero, en última

instancia, es *el mismo para todos* los seres humanos fisiológica y psíquicamente “sanos”, esto es, para los “europeos normales, los hindúes normales, los chinos normales, etc.” (Husserl, 1954: 142).

Pero esto no es todo. El padre de la fenomenología también reconoce el carácter esencialmente *histórico* del *Lebenswelt*. De hecho, como puede deducirse de lo expuesto hasta aquí, el tema de la *historicidad* desempeña un rol central en la *Krisis* (Ströker, 1996: XI). Con base en sus reflexiones fenomenológico-genéticas y generativas, el Husserl tardío sostiene que el mundo de la vida *no* permanece inmutable a lo largo del desenvolvimiento histórico; antes bien, todas las prácticas humanas concretas “enriquecen” y modifican los contornos y horizontes de nuestro *Lebenswelt* cotidiano (Husserl, 1954: 143).

En este sentido, lo sepamos o no, en cualquiera de nuestras cogitaciones o acciones actuales somos “herederos” de “tradiciones” histórico-culturales(proto)fundadas en el pasado (Husserl, 1996: 18). De acuerdo con Husserl, dichas tradiciones son el *sedimento* de prácticas (proto)fundadoras de sentido. Para ponerlo en términos más sencillos: los resultados de estos actos (proto)fundacionales se habitualizan y rutinizan dentro de un círculo social, convirtiéndose en una suerte de *segunda naturaleza* que luego es tomada como “comprensible de suyo”. Esto es exactamente lo que ocurrió con la profundación galileana del cientificismo naturalista. Se trata de una tradición cognitiva —o, para ponerlo en términos más familiares a nosotros: de una *episteme* o un *paradigma*— que marca a fuego los modos de pensar y actuar tanto de los científicos como de los sujetos cotidianos modernos (1954: 143).

## EL MUNDO DE LA VIDA COMO UN PASO INTERMEDIO EN EL CAMINO A LA REDUCCIÓN TRASCENDENTAL

Ahora bien, si se pretende hacerle justicia a la posición de Husserl, es fundamental advertir que el análisis fenomenológico del “*Lebenswelt*” es solo una *estación intermedia* en el camino argumentativo de la *Krisis* (Merleau-Ponty, 1945: 419).<sup>18</sup> El destino final del viaje husserliano es, en realidad, bastante más pretencioso: el desarrollo de un *idealismo fenomenológico-trascendental*, entendido como una “*filosofía primera*” capaz de proporcionarle una fundamentación apodíctica y última a todo el edificio del conocimiento humano. Para constatar esto, basta repasar los pasajes introductorios del texto: allí Husserl (1996: 1) afirma que la *Krisis* debe ser

<sup>17</sup> Para un tratamiento en profundidad del vínculo entre la variabilidad cultural y el mundo de la vida en Husserl, véase Lohmar (1997).

<sup>18</sup> En este sentido, Husserl (Husserl, 1954: §43) considera que el camino del mundo de la vida es un “nuevo camino hacia la reducción” trascendental, un camino que se contrapone a la “vía cartesiana” seguida en *Ideen I* y las *Cartesianische Meditationen*.

leída como una “*introducción a la fenomenología trascendental*” y da a entender que el objetivo último de la obra es “fundamentar la inevitable necesidad de un *giro trascendental-fenomenológico* de la filosofía” (Cursiva propia).

En términos más precisos, Husserl cree que el regreso al “*Lebenswelt*” constituye un *primer paso necesario pero no suficiente* para superar la crisis de sentido y fundamentos de las ciencias europeas. Como se mostró más arriba, el análisis fenomenológico del mundo de la vida implica la efectua-ción de una primera *epoché*—la suspensión de las concepciones fisicalistas y matematizantes de las ciencias naturales modernas— y la subsecuente focalización de la mirada en el “mundo de la vida válido precientíficamente para nosotros” (Husserl, 1954: 150). Esto, sin embargo, no alcanza para lograr el *autoesclarecimiento radical* buscado por Husserl: si bien supera la “actitud naturalista” del positivismo, la ciencia del mundo de la vida sigue operando en “actitud natural”—es decir, continúa presuponiendo oscuramente la existencia de un mundo *en-sí*, ahí-adelante.

De acuerdo con Husserl (1954: 149), la salida de la crisis solo es posible a través de una *verdadera filosofía universal* que no se apoye en presupuesto alguno: la *fenomenología trascendental* (1954: 149; Husserl, 1962: §14). Ahora bien, para alcanzar el plano fenomenológico-trascendental, es preciso efectuar la *epoché trascendental*; una segunda *epoché* que es mucho más profunda y “universal” que la primera en la medida en que requiere una “modificación total de la actitud natural de la vida” (Husserl, 1954: 151).

Más específicamente, esta *epoché* implica no solo poner “fuera de acción” o suspenderla antes mencionada tesis general de la actitud natural, sino también subsanar la *ausencia de reflexividad* que va de la mano con ella. En la vida cotidiana, dice Husserl (1954: 146), tendemos naturalmente a vivir de manera *pre e irreflexiva*: nos “dejamos vivir” en el mundo, dirigiéndonos a las cosas mundanas en una intencionalidad *recta*. En otras palabras: *no reflexionamos* sobre las actividades y operaciones subjetivas—cognitivas, volitivas, valorativas, etc.—implicadas en toda experiencia objetual; *olvidamos* que los objetos se nos presentan, *siempre y necesariamente*, en y a través de “*maneras subjetivas de aparición y donación*” [*subjektive Erscheinungs- und Gegebenheitsweisen*] (1954: 147. Cursiva propia): “En la vida natural-normal en el mundo”, afirma Husserl (1954: 149), “esta multiplicidad de lo subjetivo permanece siempre y necesariamente escondida”.

La ejecución de la *epoché* trascendental implica optar por una nueva “dirección del interés”: lo que nos interesa

ahora no son *las cosas tal como supuestamente son en-sí, fuera de nosotros*, sino más bien las cosas en “el *Cómo* de los modos de donación” [*das Wie der Gegebenheitsweisen*], es decir, *los objetos tal como se manifiestan en el complejo flujo de la experiencia subjetiva* (1954: 147). En este sentido, dice Husserl (1954: 154), la *epoché* universal *libera* la mirada del filósofo para el “descubrimiento y el estudio de la correlación trascendental del mundo con la conciencia de mundo [*transzendente Korrelation von Welt und Weltbewußtsein*]”.

Ahora bien, lo que se vuelve visible gracias a la *epoché* universal no es meramente el hecho esencial de que las cosas solo pueden manifestarse en modos de donación subjetivos, sino algo mucho más fundamental: lejos de existir *en-sí*, los entes mundanos y el mundo en general tienen un modo de ser *relativo*. Son productos *constituidos* por la *subjetividad trascendental*: un ser *absoluto* que es “en-sí y para-sí ‘antes’ de todo ser mundano” (Husserl, 2009a: 140). Para comprender la posición de Husserl, es fundamental no confundir la subjetividad “absoluta” o trascendental con la “subjetividad psicológica”, empírica o mundana —*i.e* con el “alma” [*Seele*] humana—: esta última no puede constituir el mundo porque es una *parte* del mismo.

Las cosas del mundo, entonces, obtienen su “sentido de ser” [*Seinssinn*] y “validez de ser” [*Seinsgeltung*] en y a través de las operaciones constitutivas del sujeto trascendental absoluto (Husserl, 1954: 151). El procedimiento de *reducción* del mundo a su origen subjetivo-trascendental es denominado por Husserl “reducción trascendental” [*transzendente Reduktion*]. De esta manera, Husserl (1954: §14) realiza un pasaje del “objetivismo” ingenuo, característico de la vida cotidiana y de las ciencias positivas, al “trascendentalismo”. Es decir, a una posición según la cual “el sentido de ser del mundo de la vida dado es una creación subjetiva [*subjektives Gebilde*]” de la conciencia trascendental.

Con el trascendentalismo —y solo con él—, cree Husserl (1954: §14), se llega al fundamento último de todo conocimiento, esto es, al sostén apodíctico e inquebrantable de la filosofía primera y universal. Por medio de la reducción trascendental, sostiene el padre de la fenomenología, se superan las oscuridades e incomprensibilidades de la actitud natural, lográndose así la “comprensibilidad” [*Vers-tändlichkeit*] *absoluta* necesaria para superar la crisis de las ciencias europeas: “Solo una retropregunta radical [*radikales Zurückfragen*] por la subjetividad; más precisamente, por la subjetividad que *en última instancia* produce todas las vali-

deces del mundo [...] puede *hacer comprensible* [*verständlich machen*] la verdad objetiva y alcanzar el último *sentido de ser* del mundo" (Cursiva propia).

En suma, como bien lo advertirá su discípulo Alfred Schutz (y Gurwitsch, 1985: 391), a partir de la introducción de la reducción trascendental, la afirmación husserliana de que el *Lebenswelt* es el "protosuelo" de toda vida práctica y teórica queda *relativizada* (ver también Merleau-Ponty, 1945: 419). De acuerdo con Husserl, el *verdadero* suelo absoluto del ser es la subjetividad trascendental. En este sentido, la "ciencia del mundo de la vida" aparece como un *segundo piso* en el edificio del conocimiento universal: "El ser del mundo en su comprensibilidad de suyo no es lo en sí primero [...]; *lo en sí primero es la subjetividad...*" (Husserl, 1996: 76).<sup>19</sup>

## 2. ALFRED SCHUTZ Y LA "RETOMA" CIENTÍFICO-SOCIAL DEL "LEBENSWELT"

### SCHUTZ: EL INTRODUCTOR DE LA FENOMENOLOGÍA Y EL MUNDO DE LA VIDA EN LAS CIENCIAS SOCIALES

Para comprender el itinerario histórico y los usos del concepto de "mundo de la vida" dentro del campo de las ciencias sociales, no basta con reconstruir la "profundación" husserliana; es preciso, además, dar cuenta de la "retoma" crítica y creativa de la noción por parte de Alfred Schutz. En efecto, como lo muestran múltiples especialistas, el trabajo del pensador vienés *sobre y con* este concepto husserliano *marca a fuego* el modo en que el mismo fue —y es— acogido en el seno del pensamiento científico-social (Luckmann, 2002: 45 y sigs.; Eberle, 2012; 1993). Schutz es considerado como el fundador y autor cardinal de la tradición fenomenológica en el campo de las ciencias sociales (Waldenfels, 1992: 99; Zahavi, 2007: 9), tradición que suele denominarse "sociología fenomenológica" (Psathas, 1989; Zahavi, 2007:

---

<sup>19</sup> Aquí se presenta solamente la concepción del idealismo fenomenológico-trascendental expuesta por el propio Husserl en la *Krisis*, concepción que también puede encontrarse en *Ideen I* y las *Cartesianische Meditationen*. Este modo de definir la fenomenología trascendental, con claros tintes solipsistas y cognitivistas, fue duramente criticado por pensadores como Martin Heidegger, Paul Ricoeur, Karl Löwith y el propio Schutz. Debe señalarse que recurriendo a escritos póstumos del padre de la fenomenología, *Husserl scholars* contemporáneos como Dan Zahavi (2003: 140) brindan una reinterpretación del proyecto fenomenológico-trascendental husserliano. Según esta reinterpretación, Husserl "no defendía una filosofía clásica del sujeto cartesiana-kantiana" y "no era un solipsista". A diferencia de Kant, afirma Zahavi (2003: 79 y sigs.), Husserl realiza una ampliación de la esfera trascendental, reconociendo el rol trascendental-constitutivo de la *intersubjetividad, la socialidad, la cultura, la historia y la corporalidad*.

9 y sigs.) o "fenomenología social" (Belvedere, 2011; Waldenfels, 1992: 99).

La fenomenología *de* Schutz es, en primera línea y ante todo, una "fenomenología del *Lebenswelt*" (Hitzler y Eberle, 2000), a tal punto que su obra suele ser caracterizada como una "teoría del mundo de la vida" [*Lebenswelttheorie*] (Endreß, 2006a) o como un "análisis fenomenológico del mundo de la vida" [*phänomenologische Lebensweltanalyse*] (Eberle, 1993; Eberle en el presente número de *Diferencia(s)*). En efecto, como se verá a continuación, puede afirmarse que Schutz identifica la *realidad social* con el *Lebenswelt*, justificando de esta manera la relevancia científico-social de la fenomenología:

El objetivo fundamental de las ciencias sociales es obtener conocimiento organizado de la realidad social. Realidad social = La totalidad de los objetos y acontecimientos en *el mundo (de la vida) sociocultural tal como es experimentado en el pensamiento cotidiano por los seres humanos*, los cuales viven en él en su vida cotidiana en el medio de sus congéneres, con los cuales están vinculados de múltiples maneras en acción recíproca (Schutz, 1994: 298. Cursiva propia).

El análisis del *Lebenswelt* desarrollado por Schutz es el punto de partida de dos escuelas teóricas fundamentales de las ciencias sociales interpretativas (Eberle, 1993): me refiero a la "sociología del conocimiento" [*Wissenssoziologie*] de habla alemana —fundada por Thomas Luckmann y Peter Berger (1966) y continuada por autores como Hans-Georg Soeffner (1989), Martin Endreß (2006a; 2006b) y Thomas Eberle (1993), entre otros— y a la "etnometodología" —desarrollada fundamentalmente en EE.UU. por Harold Garfinkel (1967) y profundizada por investigadores como George Psathas (1989) y Kenneth Liberman (2013).

Pero esto no es todo. La confrontación *crítica* con la obra schutziana desempeña un rol fundamental en los desarrollos teóricos de autores centrales de la teoría social de fines del siglo XX que provienen de tradiciones ajenas a la fenomenología. En este sentido, deben destacarse las figuras del teórico crítico Jürgen Habermas (1987b), el teórico de las prácticas sociales Pierre Bourdieu y el teórico de la estructuración Anthony Giddens (1993). A esta lista debe agregarse la figura del Niklas Luhmann (1986), representante fundamental de la perspectiva sistémica en ciencias sociales (Lewkow, 2017; Lewkow y Motta, 2014).

### EL PROYECTO TEÓRICO DE SCHUTZ: LA FUNDAMENTACIÓN FENOMENOLÓGICA DE LAS CIENCIAS SOCIALES INTERPRETATIVAS

Si bien Alfred Schutz (Gurwitsch y Schütz, 1985: 279) se considera a sí mismo en primera línea y ante todo como

un *fenomenólogo*, su proyecto teórico es muy distinto al de Edmund Husserl. Tener esto en cuenta es fundamental para comprender cabalmente el modo en que el pensador vienés "retoma" y reelabora el concepto husserliano de "mundo de la vida".

El programa intelectual de Husserl puede catalogarse como un proyecto *filosófico-metafísico fundacionalista* que sigue la línea de Platón y Descartes: el pensador de Proßnitz entiende su fenomenología trascendental como una *prima philosophia*, esto es, como una disciplina destinada a proporcionar una fundamentación apodíctica al edificio completo del conocimiento humano (Gros, 2017e). En contraste, Alfred Schutz suele ser definido por los especialistas como un "filósofo de las ciencias sociales" (Embree, 2015. Cursiva propia; Eberle, 1993: 297; Barber, 2002). En este sentido, *al menos a primera vista*, el propósito de su obra parece ser más humilde que el perseguido por Husserl. En efecto, el objetivo fundamental de Schutz *consiste en proporcionarles una fundamentación filosófico-fenomenológica a las ciencias sociales interpretativo-comprensivas* (Eberle, 1999: 66; Endreß, 2006b: 8; Eberle en el presente número de *Diferencia(s)*). Así lo señala el propio Schutz (2011: 1) en un texto de 1959: "Desde mis años tempranos de estudiante, mi interés principal estuvo en los fundamentos filosóficos de las ciencias sociales, especialmente de la sociología".

Más específicamente, retomando un señalamiento de Peter Fischer (2012: 31), puede caracterizarse la fenomenología schutziana como un edificio teórico sustentado sobre dos pilares fundamentales: uno *científico-social* —la sociología comprensiva [*verstehende Soziologie*] de Max Weber— y uno *filosófico* —la fenomenología de Edmund Husserl— (Fischer, 2012: 31; Gros, 2017c; 2015). Es menester remarcar, sin embargo, que Schutz no es *ni un weberiano ortodoxo ni un Husserl scholar clásico*. Se trata más bien de un pensador original con una impronta propia que lleva a cabo una *apropiación crítica y creativa* de los desarrollos teóricos de estos dos autores (Sebal, 2009: 20; Wagner, 1983: 14).<sup>20</sup>

En términos generales, Schutz coincide con la definición del *objeto y el método de estudio* de las ciencias sociales formulados por Weber (1984) en sus *Soziologische Grundbegriffe* (Gros, 2017a; Motta, 2010; Wagner, 1983: 123). Inspirado por el sociólogo de Heidelberg, Schutz concibe la realidad social como un "plexo de acciones estructurado en términos de sentido" [*sinnstrukturierter Handlungszusammenhang*] (Srubar, 2007: 66). Desde esta perspectiva, la realidad social es un entramado significativo-experiencial compartido por

un grupo humano —i.e. un *Lebenswelt*—; más precisamente, un entramado que se constituye y reconstituye *procesualmente* en y a través de acciones (inter)individuales.

Sustentado en esta concepción antiobjetivista, interaccionista y hermenéutica de la realidad social, y enfrentándose con el "imperialismo monopolista" del positivismo naturalista, Schutz (1994: 297) sostiene que las ciencias sociales deben emplear métodos diferentes a los aplicados por las ciencias naturales. Así, también inspirado en Weber (1984: 30), Schutz (1962: 62, 34) desarrolla los dos principios centrales de su propuesta metodológica: el "postulado de la interpretación subjetiva" y el de la "adecuación" (véase Eberle en este número de *Diferencia(s)*). Para *explicar* la realidad social, es preciso *comprender* y reconstruir *adecuadamente* —esto es, de manera *fidel*— el "*sentido subjetivo*" que el actor social le brinda a su comportamiento y a su mundo. En otras palabras: para Schutz (1962: 199-201), "la comprensión concreta del Otro" —más precisamente, "la comprensión de lo que la acción del Otro significa para él"— constituye "el problema fundamental de todas las ciencias sociales" (1962: 199-201).<sup>21</sup>

Ahora bien, a pesar de acordar con los postulados fundamentales de la *verstehende Soziologie*, Schutz (y Husserl, 2013: 16) critica duramente a Weber por no definir con precisión los dos conceptos principales de su propuesta teórica, "sentido" [*Sinn*] y "comprensión" [*Verstehen*], y otras nociones secundarias ligadas a ellos—motivos, fines, medios, acción, etc. De acuerdo con el autor vienés, estas ambigüedades conceptuales se deben al hecho de que Weber carece de una concepción rigurosa del funcionamiento cognitivo-experiencial de la subjetividad precientífica. Contar con una concepción de este tipo, señala Schutz (1981: 9; 1962: 117), resulta imprescindible para sustentar un posición teórico-social como la weberiana, esto es, una posición centrada en la *comprensión* de los procesos *subjetivos* de dotación e interpretación de *sentido* que tienen lugar en la vida cotidiana (Wagner, 1983: 20; Schutz, 1962: 117).

En este sentido, puede afirmarse con Helmut Wagner (1983: 34) que el punto de partida de la empresa schutziana es la constatación del "fracaso de Weber para ir hasta el fondo de la subjetividad que estaba presupuesta en su concepción de 'comprensión significativa'". Es a partir del reconocimiento de este fracaso que Schutz (1981: 9) inicia sus esfuerzos *fenomenológicos* orientados a "remonstrar [*zurückverfolgen*] las raíces de la problemática científico-social hasta los hechos fundamentales de la vida de la conciencia". Desde la perspectiva schutziana, entonces, las imprecisiones conceptuales weberianas solo pueden ser

<sup>20</sup> En esta apropiación crítica y creativa, desempeña un rol fundamental el diálogo con otras perspectivas teóricas tanto científico-sociales como filosóficas. Entre ellas vale mencionar: el interaccionismo simbólico —Charles H. Cooley y William I. Thomas—, el estructural-funcionalismo —Talcott Parsons—, el pragmatismo —William James y George H. Mead—, el vitalismo —Henri Bergson— y las fenomenologías heterodoxas de Max Scheler y Martin Heidegger.

<sup>21</sup> Para un tratamiento en profundidad de la recepción schutziana de Weber, véase Gros (2017a); Motta (2010). Para una interesante crítica de este modo "weberiano" de leer a Schutz, véase la entrevista a Belvedere en este número de *Diferencia(s)*.

paliadas mediante el recurso a una *teoría fenomenológica de la subjetividad precientífica*.

En términos más específicos, lo que se necesita es una concepción precisa acerca del modo en que los sujetos ordinarios experimentan e interpretan su realidad vital en sentido amplio, esto es, su *mundo de la vida* y todo lo contenido en él: la propia subjetividad, la subjetividad ajena, objetos culturales, naturales, ideales, etc. Como es de esperarse, Schutz (1962: 145) encuentra atisbos de una teoría de estas características en la fenomenología de Edmund Husserl; una posición que, como se mostró más arriba, pretende rehabilitar el estatus de la experiencia vivenciada en primera persona, ocluida y reprimida por el reduccionismo *naturalista* de la modernidad.

Ahora bien, este *retorno a la subjetividad* propulsado por Schutz no debe ser malentendido como un *retraimiento* a la interioridad pura de un sujeto aislado y desgajado de su entorno. Es decir, no es un retorno a la subjetividad *a secas*, sino a la *subjetividad-en-el-mundo-de-la-vida*. En línea con las figuras centrales del movimiento fenomenológico —Husserl, Heidegger y Merleau-Ponty—, el pensador austríaco comprende el sujeto humano como un "ser-en-el-mundo corporal, social y culturalmente embebido" (Zahavi, 2007: 91). Es decir, como un *sujeto esencialmente encarnado y aculturizado que solo puede ser lo que es en la medida en que está siempre-ya situado en un mundo de la vida socio-históricamente definido* (véase Schütz, 1994).

## SCHUTZ COMO "FENOMENÓLOGO DEL MUNDO DE LA VIDA" (O DE LA ACTITUD NATURAL)

Para comprender y apreciar la singularidad de la recepción schutziana de Husserl, es preciso enfatizar una vez más que el pensador vienés no es un husserliano ortodoxo, sino más bien un "fenomenólogo crítico", esto es, un fenomenólogo que realiza una lectura ecléctica e idiosincrática de la obra de Husserl (Wagner, 1983: 47; Belvedere, 2011: 59). La recepción schutziana del pensamiento de Husserl puede ser caracterizada como *selectiva* y *ambivalente*: Schutz alaba y retoma ciertos elementos teóricos del mismo, al tiempo que se aleja decididamente de otros. En términos más específicos, Schutz recupera *el núcleo más concreto* de la filosofía de Husserl—a saber, sus descripciones *fenomenológicas* del mundo de la vida y de las dimensiones invariantes de la experiencia subjetiva: intencionalidad, percepción, corporalidad, espacialidad, temporalidad, atención, habitualidades y experiencia del Otro—,<sup>22</sup> al tiempo que se aparta —de manera cada vez más decidida— del *programa* husserliano del *idea-*

*lismo fenomenológico-trascendental* (por ejemplo, Schutz, 2010: 171 y sigs.).<sup>23</sup>

En efecto, como lo admite en repetidas ocasiones, Schutz (1962: 149; 2010: 170) no practica *fenomenología trascendental*, sino *fenomenología mundana o del Lebenswelt*. Es decir, aquello que el propio Husserl (2009: 158) denomina "fenomenología constitutiva de la actitud natural" [*konstitutive Phänomenologie der natürlichen Einstellung*] o "psicología fenomenológica" [*phänomenologische Psychologie*] (Gros, 2017c, 2017e). Para ponerlo en términos de la argumentación husserliana en la *Krisis*, Schutz (1981: 56; 2011: 2) no efectúa la "segunda" *epoché* propuesta por Husserl —la *epoché universal o trascendental*—, sino que se mantiene *deliberadamente* en el plano de la "ciencia del mundo de la vida".

Más precisamente, la fenomenología de Schutz es una "teoría del *Lebenswelt*" (Endreß, 2006b: 338) que busca describir y analizar las estructuras eidéticas —esto es, invariantes y universales— del mundo de la vida, prestándole especial atención a las dimensiones espaciales, temporales, intersubjetivas y signitivo-simbólicas del mismo (Schütz, 1994; Luckmann y Schütz, 2003). El propósito fundamental de esta teoría general del *Lebenswelt* es describir fenomenológicamente "los principios generales según los cuales el ser humano organiza sus experiencias en la vida cotidiana, y especialmente aquellas del mundo social" para así aclarar los conceptos referidos a la subjetividad y el mundo que los científicos sociales suelen emplear sin rigor ni precisión alguna (Schutz, 1962: 59).

Este no es el lugar indicado para analizar en profundidad los complejos *motivos* que impulsan a Schutz a apartarse de la fenomenología trascendental y a optar por una fenomenología de la actitud natural o el mundo de la vida.<sup>24</sup> En el presente contexto, solo quiero explicitar sucintamente *mi manera* de comprender este alejamiento. Como ya se señaló, Schutz reconoce y alaba los grandes aportes de Husserl al *estudio fenomenológico concreto* de la realidad social *qua* mundo de la vida cotidiana: el padre de la fenomenología proporciona ricos análisis de dimensiones centrales de la vida pre- y extracientífica que pueden ser empleados para paliar los déficits teórico-conceptuales de las ciencias sociales cuando se trata de describir la experiencia (inter)subjetiva cotidiana. Sin embargo, sobre todo en su fase tardía, Schutz considera que el intento husserliano de *reducir* o *reconducir* el *Lebenswelt* —y todo lo contenido en él— a las

<sup>22</sup> El presente listado de los análisis fenomenológicos husserlianos recuperados por Schutz no es exhaustivo.

<sup>23</sup> Como bien lo remarca Belvedere (ver la entrevista en este número de *Diferencia(s)*), este alejamiento no debe confundirse con un *rechazo total* de la fenomenología trascendental.

<sup>24</sup> Para un análisis de estas características, ver Gros, (2017c; 2017e).

operaciones constitutivas de una subjetividad trascendental absoluta es contraproducente: *desvía* el foco de la atención de lo realmente importante, el *mundo de la vida* tal como es experimentado por los actores ordinarios, hacia el ámbito de la *especulación* metafísica (Schütz y Gurwitsch, 1985: 401).

El Schutz *tardío*, puede afirmarse, se aleja definitivamente del programa husserliano de la fenomenología trascendental y elabora una posición *filosófica* propia (Srubar, 1988: 255; 2007: 17 y sigs.; Luckmann, 2002: 50, Gros, 2017e). A grandes rasgos, esta posición puede caracterizarse como una fenomenología del mundo de la vida con marcados rasgos *antimetafísicos, pragmatistas, teórico-sociales, antropológico-filosóficos, filosófico-existenciales y ontológico-realistas*. Es decir, como una posición difícilmente compatible con aspectos centrales del idealismo fenomenológico-trascendental husserliano —al menos en sus formulaciones más programáticas. Tal como lo señala Thomas Luckmann, lejos de tener implicaciones meramente filosóficas, la *transformación pragmática y antropológico-filosófica* de la fenomenología en manos de Schutz *pone a la vista, realza y permite vislumbrar con más claridad* los importantes aportes que la descripción fenomenológica del mundo de la vida puede brindarles a las ciencias sociales (Luckmann, 2002: 50).

## LOS ANÁLISIS CONCRETOS DEL "LEBENSWELT": LA RETOMA SCHUTZIANA DE LA PROTOFUNDACIÓN HUSSERLIANA

En lo que sigue, y para concluir con este artículo, me gustaría decir unas breves palabras acerca del *modo concreto en que Schutz define, describe y analiza fenomenológicamente el mundo de la vida*. Como señalé, las descripciones schutzianas del *Lebenswelt* constituyen una *retoma original y creativa de los análisis brindados por Husserl*. En este sentido—y en línea con la intención *histórico-genealógica* que guía este escrito—, intentaré identificar sucinta y sistemáticamente los aspectos de las mismas que *reproducen y/o reafirman* posiciones husserlianas (1), para luego señalar *algunos* desarrollos originales schutzianos que implican una *continuación creativa* de la herencia del maestro (2).

### 1) REPRODUCCIÓN Y REAFIRMACIÓN DE POSICIONES HUSSERLIANAS

a) *Definición del concepto*: en líneas generales —y salvando distancias que serán señaladas en el punto 2.a—, Schutz comparte la definición husserliana del mundo de la vida. De acuerdo con el autor vienés, el *Lebenswelt* es, lisa y llanamente, el "mundo *vivido*", el "mundo como *es vivido*" o el "mundo *en el que vivimos*" en tanto sujetos precientíficos

(Schütz y Gurwitsch, 1985: 352; Schutz, 1964: 206. *Cursivas propias en ambos*).<sup>25</sup>

b) *El Lebenswelt como mundo práctico, intersubjetivo, cultural e histórico*: tal como Husserl, Schutz considera que la *praxis*, la intersubjetividad, la historia y la cultura constituyen rasgos esenciales del mundo de la vida cotidiana. Puede afirmarse, sin embargo, que Schutz remarca estas características del *Lebenswelt* con un mayor énfasis que el Husserl de la *Krisis*. Esto se debe, fundamentalmente, a sus propósitos e intereses científico-sociales.

En primer término, Schutz (1994: 224; Schütz y Gurwitsch, 1985: 306) se aleja del énfasis husserliano en la cognición y la percepción, concentrándose en la acción y la práctica: para el fenomenólogo austríaco, el mundo de la vida es, ante todo, un "ámbito de la *praxis*". "Un motivo pragmático", afirma el autor vienés (Schütz, 1994: 312), "domina mi actitud natural en la vida cotidiana" (Schütz, 1994: 312). En efecto, en la perspectiva schutziana, el *Lebenswelt* cotidiano es la realidad experiencial en la que llevamos adelante nuestras "empresas vitales": no solo tenemos que "orientarnos" [*find our bearings*] en él; también tenemos que "arreglárnoslas" [*come to terms*] con él (Schutz, 1964: 281).

En segundo lugar, el autor vienés resalta el "carácter intersubjetivo del mundo de la vida y de nuestro conocimiento sobre él" (Schütz, 1994: 265). El *Lebenswelt* cotidiano es una realidad *siempre-ya* social, es decir, *intersubjetivamente compartida desde el comienzo*. Los Otros están dados como "elementos del mundo de la vida": no solo *sabemos* que compartimos el mismo mundo con nuestros congéneres; también podemos entrar en relaciones de interacción con ellos, comprenderlos y ser comprendidos.

Por otro lado, Schutz (1994: 265; Schütz, 2010: 187) remarca que el mundo de la vida es esencialmente un "mundo cultural" [*Kulturwelt*]. Se trata de un "mundo lleno de sentido" [*sinnvolle Welt*] abierto a nuestra interpretación y comprensión; un mundo poblado por objetos culturalmente significativos, tales como "herramientas, símbolos, sistemas lingüísticos, obras de arte, instituciones sociales, etc." (Schutz, 1994: 265). En este sentido, Schutz (1994: 300) afirma que la "comprensión no es un método de las ciencias sociales", sino la "forma de experiencia peculiar a través de la cual el pensamiento cotidiano toma conocimiento

<sup>25</sup> Tal como Husserl (1954: 52), el pensador vienés (por ejemplo, Schütz, 1994: 217) emplea en varios escritos el término como un sinónimo del *mundo cotidiano*. Sin embargo, como lo indicaré más abajo, en la perspectiva schutziana, el *Lebenswelt* incluye también otras realidades experienciales o "provincias finitas de sentido" de carácter *extracotidiano* (Schutz, 1962: 230, 234 y sigs.).

del mundo (de la vida) social". También de manera similar a Husserl, Schutz (2011: 288; 2003: 330) sostiene que *cada* (endo)grupo tiene su mundo cultural peculiar. La cultura de un grupo es su "concepción natural relativa del mundo": una sumatoria de saberes típicos socialmente aprobados que opera como el esquema *naturalizado* –i.e., *dado por sentado*– de orientación, interpretación y acción.

Finalmente, y en relación con lo anterior, Schutz (1994: 265) remarca la "*historicidad*" [*Historizität*] del mundo de la vida. Todos los objetos culturales, afirma, "remiten [en] su sentido y origen a acciones humanas" pretéritas en las que fueron "fundados" [*gestiftet*], y son transmitidos y conservados "en usos y tradiciones". Los sujetos cotidianos poseen una "conciencia constante del carácter histórico" de su mundo vital; es decir, *saben* que los objetos culturales que usan y experimentan fueron producidos por otras personas en el pasado. Y también saben que para *comprenderlos*, deben "reconducirlos" [*zurückführen*] a las actividades humanas en las que surgieron –así, por ejemplo, una herramienta solo puede comprenderse cuando se conoce el "propósito" para la cual fue diseñada.

c) *Carácter subjetivo-relativo*. Para Schutz, como para Husserl, remarcar el carácter *social e intersubjetivo* del mundo no implica negar su carácter *subjetivo-relativo*. El mundo de la vida cotidiana es sociocultural e histórico, *pero siempre se nos dona en perspectiva de primera persona*. Solo puede *abrirse y manifestarse para un punto de vista*. "[C]ada uno de nosotros se considera a sí mismo como el centro de este mundo, el cual organiza alrededor de sí mismo según sus propios intereses" (1964: 65). El análisis fenomenológico-eidético del *Lebenswelt* realizado por Schutz (1994: 215) se propone describir fenomenológicamente la "estructuración" del mismo "para el sujeto que lo vivencia"; es decir, el modo en que el mundo de la vida cotidiana se estructura *para mí* *qua* sujeto.

d) *El Lebenswelt qua suelo, horizonte y campo*: A la hora de caracterizar el mundo de la vida, Schutz también recurre a las dos metáforas predilectas de Husserl, a saber, las de "suelo" y "horizonte". El mundo de la vida cotidiana, dice Schutz (1994: 217) en línea con Husserl, es el "*suelo* incuestionado [*unbefragter Boden*] de la actitud natural" y de "todas las ciencias" (1994: 231). Es decir, se manifiesta como lo "incuestionablemente dado" o lo "*comprensible de suyo*". En este sentido, es *dado por sentado* en la vida cotidiana, actuando como un "profundamento" [*Urgrund*] de certezas preteóricas que es *presupuesto* ingenuamente en toda *praxis* (Schütz, 2003: 57).

Asimismo, siguiendo a Husserl, Schutz le adjudica un rol central a la metáfora del *horizonte* en su análisis, metáfora que también vincula con la noción de *campo*. De acuerdo con Schutz (2011: 112), "*no hay conciencia concebible sin la estructuración en tema y horizonte*". En otras palabras: "[n]o hay un objeto aislado de por sí, sino un campo [*field*] de percepciones y cogitaciones con un *halo*, con un *horizonte*

[...], con *orlas*, que lo relacionan con otras cosas" (Schutz, 1962: 108, 208. Cursiva propia). Si bien no lo dice explícitamente, también Schutz (1994: 337-338) parece concebir el *Lebenswelt* como el horizonte último o universal: el mundo de la vida no contiene solo lo actualmente experimentado, sino también *lo experienciable*.

e) *La tipicalidad y familiaridad del Lebenswelt*: Inspirado en los análisis husserlianos del carácter típico de la experiencia antepredicativa, Schutz (1962: 59) afirma que el mundo de la vida cotidiana se manifiesta *desde el comienzo* "en el modo de la tipicalidad" (Gros, 2017d; 2017f). Es decir, los objetos particulares jamás son vivenciados como absolutamente novedosos y únicos, sino más bien como ejemplares de tipos empíricos ya conocidos: "una nueva experiencia no es necesariamente una experiencia novedosa. Puede ser nueva, pero [...] sigue siendo familiar en lo que respecta a su tipo" (Schutz, 2011: 125). Este preconocimiento del mundo de la vida –que, para Schutz (1962: 7), es posible gracias al aprendizaje y la habitualización de tipificaciones cognitivas durante procesos de socialización primaria y secundaria– permite que los sujetos tengan *siempre-ya* una relación de "*familiaridad*" [*Vertrautheit*] con su entorno vital (Schütz, 1994: 246). En este sentido, y en conexión con lo dicho en el punto anterior, Schutz (1962: 7) entiende el mundo de la vida cotidiana como un "horizonte de familiaridad típica y preconocimiento".

f) *La relación mundo de la vida-ciencia*: Schutz (2010: 179) comparte de cabo a rabo la crítica husserliana al olvido del mundo de la vida por parte de las ciencias naturales. Pero esto no es todo. También se ocupa de transferirla al plano de las ciencias sociales. De acuerdo con Schutz, existen posiciones *objetivistas, reduccionistas y racionalistas* en ciencias sociales –como la teoría de la decisión racional de Ludwig von Mises y la teoría sociológica de Talcott Parsons– que *olvidan* sistemáticamente la realidad social *qua Lebenswelt* y la *encubren* con modelos teóricos "prescriptivos" contruidos "desde arriba" (Eberle y Srubar, 2010: 25).

## 2) CONTINUACIÓN CREATIVA DE LA HERENCIA HUSSERLIANA: ALGUNOS ELEMENTOS DE LA RENOVACIÓN SCHUTZIANA<sup>26</sup>

a) *Las realidades múltiples*. Uno de los desarrollos más interesantes y novedosos de la teoría schutziana del *Le-*

---

<sup>26</sup> Resalto nuevamente que aquí se reconstruyen solo *algunos* elementos creativos desarrollados por Schutz. Este no es el sitio indicado para un tratamiento exhaustivo de esta cuestión. Sin embargo, me gustaría destacar brevemente la *ampliación* schutziana del análisis husserliano de la actitud natural. En cierto modo, Husserl reduce la actitud natural a la tesis general de la actitud natural. Schutz, en cambio, la concibe como un complejo *entramado de presuposiciones* que se compone de múltiples idealizaciones, axiomas, tesis y presupuestos acerca del sí-mismo, el mundo, el futuro, el espacio y los Otros (Schütz, 1994).

*benswelt* es su concepción de las "realidades múltiples" (Schutz, 1962: 207 y sigs.). Con esta concepción, puede afirmarse, Schutz sobrepasa la herencia de Husserl, embarcándose en reflexiones originales que articulan elementos teóricos husserlianos con otros provenientes de las obras de William James y Henri Bergson (véase los artículos de Motta y Barber número de *Diferencia(s)*). A diferencia de Husserl (1996:52), Schutz (1962: 234 y sigs.) no identifica el mundo de la vida *in toto* con el mundo *cotidiano* de la actitud natural. Siguiendo a James, sostiene que los seres humanos pre- y extracientíficos no son solo ciudadanos de la cotidianidad; también viven en otros subuniversos experienciales o "provincias de sentido" [*provinces of meaning*] de carácter *extracotidiano*. Entre las realidades alternativas señaladas por Schutz, vale mencionar el mundo onírico, el mundo de la fantasía, el mundo del juego infantil, el mundo del arte, el mundo de la religión y el mundo de la ciencia.

Schutz (1962: 230) admite que el mundo de la vida cotidiana es la "realidad primordial" [*paramount reality*] y el "arquetipo de nuestra experiencia de la realidad": solo en él podemos comunicarnos con los Otros y "efectuar" [*wirken*] modificaciones en el mundo a través de movimientos corporales (Schütz, 1994: 248). Sin embargo, cuando dormimos, fantaseamos o contemplamos una obra de arte, realizamos un "salto" [*leap*] que nos traslada inmediatamente a otros mundos experienciales, cada uno de los cuales tiene una estructura componible de sentido que le es peculiar (Schutz, 1962: 231). De acuerdo con Schutz (1962: 212, 230) —y esto es fundamental para comprender correctamente su posición—, cada provincia de sentido es el correlato noemático de una "actitud" o un "estilo cognitivo" particular, el cual va de la mano con un determinado grado de "tensión" de la conciencia o de "atención a la vida" [*attention à la vie*].

b) *El mundo social y la estructura de la sociedad*. Otro desarrollo teórico original de Schutz es el análisis sistemático de la estructura *experiencial* del mundo *social*, es decir, de las diferentes modalidades espacio-temporales en que experimentamos a los Otros o alter-egos en la vida cotidiana. En términos más precisos, a diferencia de posiciones sociológicas que analizan la realidad social desde una *perspectiva de tercera persona* —como, por ejemplo, el estructural-funcionalismo de Talcott Parsons—, Schutz intenta analizar el modo en que el mundo de los Otros es vivenciado en *perspectiva de primera persona*. Es decir, la manera en que el universo de los sujetos ajenos o alter-egos se despliega en torno a mí como "centro" o "punto medio" (Schütz, 2003: 98).

De acuerdo con Schutz (2003: 98; 1962: 15), el mundo social se estructura principalmente en torno a un eje *temporal*. Dentro de él pueden diferenciarse tres "regiones", "estratos" o *submundos* fundamentales, a saber: el "mundo del presente" [*Gegenwartswelt*], el "mundo del pasado" [*Vorwelt*] y el "mundo por venir" [*Nachwelt*]. Cada uno de estas regiones está poblada de Otros o alter-egos que se nos manifiestan en diferentes "modo[s] de donación" y con

diversos grados de presencia y originariedad (Schütz, 1981: 198). En el mundo del presente, viven mis "contemporáneos" [*Zeitgenossen*], con quienes puedo interactuar de distintas maneras y, en ciertos casos, percibir de modo—más o menos— directo.<sup>27</sup> El mundo del pasado, por su parte, *fue* habitado por mis "predecesores" [*Vorgänger*], aquellos sujetos fallecidos a quienes también puedo experimentar, pero solo por medio de presentificaciones rememorativas o fantasías. Finalmente, el mundo por venir es ese mundo que *supuestamente será* habitado por mis "sucesores" [*Nachfolger*], un mundo que experimenta más o menos vaciamente en el modo de la expectativa (Schütz, 2003: 97. *Cursiva propia*).

Schutz —y esto es fundamental para contrarrestar las críticas a su *supuesta* posición subjetivista y voluntarista y a su desprecio de las *estructuras* sociales (Habermas, 1987b: 223 y sigs.)— reconoce la importancia fundamental que las estructuras *macrosociales* desempeñan dentro del mundo de la vida y su capacidad para constreñir y/o coercionar a los actores sociales cotidianos. El pensador vienés señala que el *Lebenswelt* "ostenta una organización social y política" compleja dentro de la cual el sujeto se sitúa como portador de un "rol", un "estatus" y una "función" particular (Schütz, 1994: 317). Y da a entender que aquello que los estructural-funcionalistas denominan sistemas, estructuras o instituciones también es experimentado y vivenciado por parte de los sujetos cotidianos, no solo como una "red de tipificaciones", sino también como un sistema de relevancias sociales *impuestas* (Schutz, 1964: 231-231; Schütz, 1994: 222).



<sup>27</sup> Por otra parte, el mundo social del presente, que constituye el foco central de los análisis schutzianos, se escinde en dos regiones demarcadas en términos espaciales, a saber: el "mundo social circundante" [*soziale Umwelt*] de los "consociados" [*Mitmenschen*] y el "co-mundo social" [*soziale Mitwelt*] de los "meros contemporáneos" [*Nebenmenschen*]. El primero implica comunidad espacio-temporal y co-presencia corporal: es el plano de las relaciones cara-a-cara; el segundo, no. Por esta razón, en el co-mundo desempeñan un rol fundamental las *tipificaciones* de los Otros, que son más o menos anónimas dependiendo del caso (Schütz, 2003: 1994: 250; 219).

## BIBLIOGRAFÍA

- Ashworth, P. (2003). An Approach to Phenomenological Psychology: The Contingencies of the Lifeworld. *Journal of Phenomenological Psychology*, 34, 2, 145-156.
- Barber, M. (2002). Alfred Schutz. En *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Recuperado de <http://plato.stanford.edu/entries/schutz/>.
- Belvedere, C. (2011). *Problemas de fenomenología social*. Buenos Aires: Prometeo.
- Berger, P. y Luckmann, T. (1966) *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. New York: Penguin.
- Blumenberg, H. (1979). *Die Lesbarkeit der Welt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico*. Trad. A. Dilon. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Brooks, J. (2015). Learning from the Lifeworld: Introducing Alternative Approaches to Phenomenology in Psychology. *The Psychologist*, 28, 8, pp. 642-643.
- Brudzinska, J. y Lohmar, D. (2012). *Founding Psychoanalysis Phenomenologically: Phenomenological Theory of Subjectivity and the Psychoanalytic Experience*. New York: Springer.
- Craig, E. (1999). Communication Theory as a Field. *Communication Theory*, 9, 2, pp. 119-161.
- Critchley, S. (2017). *What we think when we think about football?* London: Profile Books.
- Dreher, J. (2012). *Angewandte Phänomenologie: Zum Spannungsverhältnis von Konstruktion und Konstitution*. Wiesbaden: Springer.
- Dreher, J. y López, D. (eds.) (2014). *Fenomenología del poder*. Bogotá: USTA.
- Durkheim, E. (1987). *Les règles de la méthode sociologique*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Eberle, T. (2012). Phenomenology and Sociology: Divergent Interpretations of a Complex Relationship. En H. Nasu y F. C. Waksler, *Interaction and Everyday Life: Phenomenological and Ethnomethodological Essays in Honor of George Psathas* (pp. 135-153). Plymouth: Lexington Books
- Eberle, T. (1993). Schütz' *Lebensweltanalyse*: Soziologie oder Proto-soziologie?. En A. Bümer y M. Benedikt (eds). *Gelehrt-enrepublik – Lebenswelt: Edmund Husserl und Alfred Schütz in der Krisis der phänomenologischen Bewegung* (pp. 293-320). Wien: Passagen.
- Eberle, T. y Hitzler, R. (2000). Phänomenologische *Lebensweltanalyse*. En U. Flick (ed.), *Qualitative Forschung: Ein Handbuch* (pp. 109-118). Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Eberle, T. y Srubar, I. (2010). Einleitung. En A. Schütz, Alfred Schütz Werkausgabe Band IV: Zur Methodologie der Sozialwissenschaften (pp. 9-47). Konstanz: UVK, pp. 9-47.
- Ekebergh, M. (2009). Developing a Didactic Method that Emphasizes Lifeworld as a Basis for Learning. *Reflective Practice: International and Multidisciplinary Perspectives*, 10, 1.
- Embree, L. (2015). Alfred Schutz. *Internet Encyclopedia of Philosophy*. <http://www.iep.utm.edu/schutz/>
- Endreß, M. (2006a). *Alfred Schütz*. Konstanz: UVK.
- Endreß, M. (2006b). Alfred Schütz. En D. Kaesler (ed.), *Klassiker der Soziologie: Von Auguste Comte bis Alfred Schütz* (pp. 338-358). München: Beck.
- Gallagher, S. y Zahavi, D. (2012). *The Phenomenological Mind*. New York: Routledge.
- Garfinkel, H. (1967). *Studies in Ethnomethodology*. New Jersey: Prentice Hall.
- Giddens, A. (1993). *New Rules of Sociological Method. Apositive Critique of Interpretative Sociologies*. Stanford: Stanford University Press.
- Gros, A. E. (2018). La intersubjetividad como dato del mundo de la vida. Una reconstrucción sistemática de la crítica de Alfred Schutz a la Quinta Meditación Cartesiana de Husserl. *Ideas y valores*, 67, 168.
- Gros, A. E. (2017a). Alfred Schutz, sociólogo comprensivo: Una reconstrucción sistemática de la lectura schutziana de Weber. *Revista Mexicana de Sociología*, 79, 4.
- Gros, A. E. (2017b). Alfred Schutz as Critic of Social Ontological Robinsonades: Revisiting his Objections to Husserl's 5th Cartesian Meditation. *Civitas, Revista de Ciencias Sociais*, 17, 2.
- Gros, A. E. (2017c). Alfred Schutz on Phenomenological Psychology and Transcendental Phenomenology. *Journal of Phenomenological Psychology*, 48, 1.
- Gros, A. E. (2017d). The Typicality and Habituality of Everyday Cognitive Experience in Alfred Schutz's Phenomenology of the Lifeworld. Meta: Research in Hermeneutics, *Phenomenology, and Practical Philosophy*, 9.
- Gros, A. E. (2017e). Alfred Schutz, un fenomenólogo inusual: Una reconstrucción sistemática de la recepción schutziana de Husserl. *Discusiones filosóficas*, 29.
- Gros, A. E. (2017f). Tipificaciones y acervo de conocimiento en la fenomenología social de Alfred Schutz: Una reconstrucción teórico-sistemática. *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, LXXII, 231.

- Gros, A. E. (2015). Introducción del traductor. Alfred Schutz en español: Una tarea pendiente. En A. Schutz, *Problemas de sociología del Lenguaje*. Trad. Alexis E. Gros (pp. 45-71). Buenos Aires: Gorla.
- Gros, A. E. (2010). La antinomia husserliana ontología social-historicidad según Merleau-Ponty. Reflexiones en torno al vínculo entre fenomenología y ciencias sociales. En A. M. Duarte *et al.* (eds.), *Phenomenology 2010, Vol. 2: Selected Essays from Latin America*. Bucarest: Zeta Books.
- Gurwitsch, A. y Schütz, A. (1985). *Briefwechsel (1939-1959)*. München: Fink.
- Habermas, J. (2017). *Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie‘*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1987a). *Theorie des kommunikativen Handelns*. 1. Bd. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1987b). *Theorie des kommunikativen Handelns*. 2. Bd. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Harrington, A. (2006). Lifeworld. *Theory, Culture & Society*, 23, 2-3, pp. 341-342.
- Heidegger, M. (2006). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Held, K. (2012). Towards a Phenomenology of the Political World. En D. Zahavi, *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology* (pp. 442-459). Oxford: Oxford University Press.
- Husserl, E. (2009a). Nachwort zu meinen Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. En *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Hamburg: Felix Meiner.
- Husserl, E. (2009b). *Philosophie als strenge Wissenschaft*. Hamburg: Felix Meiner.
- Husserl, E. (2008). *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution: Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*. *Husserliana XXXIX*. Dordrecht: Springer.
- Husserl, E. (1996). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Hamburg: Felix Meiner.
- Husserl, E. (1972). *Erfahrung und Urteil*. Hamburg: Felix Meiner.
- Husserl, E. (1962). *Phänomenologische Psychologie*. *Husserliana IX*. Den Haag: Martinus Nijhoff [Hua IX].
- Husserl, E. (1954). *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. *Husserliana VI*. Den Haag: Nijhoff [Hua VI].
- Husserl, E. (1952) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II Husserliana IV*. Den Haag: Martinus Nijhoff [Hua IV].
- Husserl, E. (1950). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I. Husserliana III*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950 [Hua III].
- Huxley, A. (2017). *Literatura y ciencia: El humanismo frente al progreso científico y tecnológico*. Trad.: R. Ramos Fontecoba. Barcelona: Página Indómita.
- Jackson, M. (2012). *Lifeworlds: Essays in Existential Anthropology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Langsdorf, L. (1994). Why Phenomenology in Communication Research? *Human Studies*, 17, 1, pp. 1-8.
- Lewkow, L. (2017). *Luhmann, intérprete de Husserl: El observador observado*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Lewkow, L. y Motta, R. D. (2014). Alfred Schutz y Niklas Luhmann: Semánticas, tipos, mundo de la vida e intersubjetividad. *Schutzian Research*, 6, pp. 123-139.
- Liberman, K. (2013). *More Studies in Ethnomethodology*. New York: SUNY Press.
- Lohmar, D. (1997). Die Fremdheit der fremden Kultur. *Phänomenologische Forschungen*, 2, 2, pp. 189-205.
- Luckmann, T. (2002). *Wissen und Gesellschaft. Ausgewählte Aufsätze 1981-2002*. Konstanz: UVK.
- Luhmann, N. (1986). Die *Lebenswelt* – nach Rücksprache mit Phänomenologen. *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 72, 2, pp. 176-194.
- Merleau-Ponty, M. (2011). *Éloge de la philosophie*. Gallimard: Paris.
- Merleau-Ponty, M. (1985). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Merleau-Ponty, M. (1977). *La fenomenología y las ciencias del hombre*. Buenos Aires: Nova.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Gallimard: Paris.
- Motta, R. D. (2010). La constitución temporal de la acción significativa: Reconstrucción de la crítica de Schutz a Weber en torno a la génesis del sentido de la acción. *A parte rei*, 71.
- Gray, J. (2006). *Domestic Mandala: Architecture of Lifeworlds in Nepal*. New York: Routledge.
- Psathas, G. (1989). *Phenomenology and Sociology: Theory and Research*. Boston: University Press of America.
- Raab, J. *et al.* (eds.) (2008). *Phänomenologie und Soziologie: theoretische Positionen, aktuelle Problemfelder und empirische Umsetzungen*. Wiesbaden: VS-Verlag.
- Raulet, G. (2014). *Lebenswelt* als politisch relevanter Begriff. *Kultura I Warto*, 4, 12, pp. 45-62.
- Regenbogen A. y Meyer, U. (1998). *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*. Hamburg: Felix Meiner.
- Rosa, H. (2016). *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Seamon, D. (2015). *A Geography of the Lifeworld: Movement, Rest, Encounter*. New York: Routledge.

- Scheler, M. (1926). *Wissensformen und die Gesellschaft*, Leipzig: Neue Geist, 1926.
- Schutz, A. (2011). *Collected Papers V*. New York: Springer [CP V].
- Schütz, A. (2010). *Zur Methodologie der Sozialwissenschaften, Alfred Schütz Werkausgabe Band IV*. Konstanz: UVK.
- Schütz, A. (2009). *Zur Kritik der Phänomenologie Edmund Husserls, Alfred Schütz Werkausgabe Band III. 1*. Konstanz: UVK.
- Schütz, A. (2003). *Theorie der Lebenswelt 1: Die pragmatische Schichtung der Lebenswelt, Alfred Schütz Werkausgabe Band V.1*. Konstanz: UVK.
- Schutz, A. (1996). *Collected Papers IV*. Dordrecht: Kluwer [CP IV].
- Schütz, A. (1994). Anhang (Notizbücher). En T. Luckmann y A. Schütz, *Strukturen der Lebenswelt* (pp. 215-405). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schütz, A. (1981) *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*. Konstanz: Suhrkamp.
- Schutz, A. (1964) *Collected Papers II: Studies in Social Theory*. The Hague: Martinus Nijhoff [CP II].
- Schutz, A. (1962) *Collected Papers I: The Problem of Social Reality*. The Hague: Martinus Nijhoff [CP I].
- Schütz, A. y Gurwitsch, A. (1985). *Briefwechsel 1939-1959*. München: Wilhelm Fink.
- Schutz, A. y Husserl, E. (2013). Intercambio epistolar entre Alfred Schutz y Edmund Husserl. Trad.: A. E. Gros. *Revista Sociedad*, 32.
- Sebald, G. (2009). Einleitung des Herausgebers. En A. Schutz, *Alfred Schutz Werkausgabe*. t. iii. Vol. 1 (pp. 9-47). Konstanz: UVK.
- Soeffner, H-G. (1989). *Auslegung des Alltags – Der Alltag der Auslegung: Zur wissenssoziologischen Konzeption einer sozialwissenschaftlichen Hermeneutik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Sowa, R. (2008). Einleitung des Herausgebers. En E. Husserl (2008). *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution: Texte aus dem Nachlass (1916-1937)* (pp. XXV-LXXXI). *Husserliana XXXIX*. Dordrecht: Springer.
- Srubar, I. (2007). *Phänomenologie und soziologische Theorie. Aufsätze zur pragmatischen Lebenswelttheorie*. Wiesbaden: VS Verlag.
- Srubar, I. (1988). *Kosmion. Der Genese der pragmatischen Lebenswelttheorie von Alfred Schütz und ihr anthropologischer Hintergrund*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Ströker, E. (1996). Einleitung. En E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (pp. IX-XXXII). Hamburg: Meiner.
- Waldenfels, B. (1992). *Einführung in die Phänomenologie*. München: Wilhelm Fink.
- Walton, R. (2015). *Intencionalidad y horizonticidad*. Bogotá: Editorial Aula Humanidades.
- Wagner, H. (1983). *Alfred Schutz. An Intellectual Biography*. Chicago: Chicago University Press.
- Welter, R. (1986). *Der Begriff der Lebenswelt. Theorien vorthoretischer Erfahrungswelt*. München: Fink.
- Weber, M. (1984). *Soziologische Grundbegriffe*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Welton, M. R. (1995). *In Defense of the Lifeworld. Critical Perspectives on Adult Learning*. New York: SUNY Press.
- Zahavi, D. (2007). *Phänomenologie für Einsteiger*. Paderborn: Fink.
- Zahavi, D. (2003). *Husserl's Phenomenology*. Stanford: Stanford University Press.

## **SOBRE EL AUTOR**

**Alexis Emanuel Gros**  
**Conicet / UBA**  
**alexisgros@hotmail.com**

Doctor en Ciencias Sociales (Universidad de Buenos Aires) e Investigador del CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina). Desde 2019, se desempeña como Investigador Visitante en el Instituto de Sociología de la Friedrich-Schiller-Universität Jena, Alemania, en calidad de becario de la Fundación Alexander von Humboldt. Es Docente en la materia "Fenomenología Social" (Carrera de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires) y Profesor Adjunto de las Carreras de Comunicación Social y Publicidad (Universidad Belgrano). Durante su formación doctoral y postdoctoral, realizó estadias de investigación en Alemania (Universidades de Konstanz y de Jena) financiadas por el DAAD (Servicio Alemán de Intercambio Académico) y el Coimbra Group. Se especializa en fenomenología, filosofía social y teoría social clásica y contemporánea. Ha publicado múltiples artículos sobre dichas temáticas en revistas nacionales e internacionales. Es miembro del *Alfred Schutz Circle for Phenomenology and Interpretive Social Science* y del *Círculo Latinoamericano de Fenomenología*. Traduce libros filosóficos y científico-sociales del alemán al español. Entre ellos, se destacan *Fenómenos del poder* (Heinrich Popitz, ed. Fondo de Cultura Económica, en prensa) y *Resonancia: Una sociología de la relación con el mundo* (Hartmut Rosa, ed. Katz, en prensa).



# EL MUNDO NATURAL COMO PROBLEMA FENOMENOLÓGICO

## LA TIERRA COMO SUELO DE LA EXPERIENCIA HUMANA

**AUTORES**  
**GRACIELA RALÓN DE WALTON**  
**MAXIMILIANO CLADAKIS**

**Cómo citar este artículo:** Ralón de Walton, G. y Cladakis, M. (2018) El mundo natural como problema fenomenológico: La Tierra como suelo de la experiencia humana. *Revista Diferencias*, N. 7, pp. 36-45.

**Artículo**  
Recibido 07/10/2018  
Aprobado 12/12/2018

## RESUMEN

El siguiente trabajo tiene como objetivo abordar la problematización fenomenológica del mundo natural. Con esta intención, nos centraremos en la comprensión de la Tierra como suelo originario de experiencia desde algunos de los planteos realizados por Edmund Husserl, Maurice Merleau-Ponty y Jan Patočka. Más allá de las diferencias existentes entre estos autores, es posible ver en ello una comprensión de la Tierra que no se reduce, como lo hace la ciencia moderna, a ser un cuerpo girando en el vacío al lado de otros cuerpos. Desde esta perspectiva la interpretación de la Tierra se manifiesta como el resultado de la lógica objetivante de las ciencias modernas que tiene como correlato la reducción de la naturaleza a la noción de objeto. Por el contrario, desde la perspectiva fenomenológica, la Tierra emerge como el *topos* que habito y donde mi existencia se despliega junto a los otros.

**PALABRAS CLAVES: FENOMENOLOGÍA, MUNDO, TIERRA, MERLEAU-PONTY, PATOČKA.**

## ABSTRACT

The following work aims to address the phenomenological problematization of the natural world. With this intention, we will focus on understanding the Earth as the originating ground of experience on the basis of some of statements made by Edmund Husserl, Maurice Merleau-Ponty and Jan Patočka. Beyond the existing differences among these authors, it is possible to see in them an understanding of the Earth that cannot be reduced, as does modern science, to being a body turning in the void alongside other bodies. From this perspective, the interpretation of the Earth is manifested as the result of the objectivating logic of modern sciences, whose correlate is the reduction of nature to the category of object. On the contrary, from the phenomenology, the Earth emerges as the *topos* that I inhabit and where my existence unfolds together with the others.

**KEYWORDS: PHENOMENOLOGY, WORLD, EARTH, MERLEAU-PONTY, PATOČKA.**

## 1. INTRODUCCIÓN

El objetivo del presente trabajo es abordar la problematización fenomenológica del mundo natural tomando como eje para la comprensión la noción fenomenológica de Tierra como suelo originario de experiencia. A partir de los planteos de Husserl, nuestra intención apunta a considerar la noción de naturaleza terrestre; es decir, la naturaleza comprendida como suelo de la actividad humana, en el pensamiento de M. Merleau-Ponty y Jan Patočka, quienes realizan una reasunción y reinterpretación de la cuestión planteada por el fenomenólogo alemán. Para Merleau-Ponty, la noción de Tierra como “patria de toda racionalidad”, lo conduce a una radicalización de la Tierra como arca que le abre el camino para la elaboración de una ontología de la naturaleza al mismo tiempo que conlleva una crítica a la metafísica moderna que comprende la naturaleza a partir del modelo naturante-naturado. Por su parte, Jan Patočka, ahonda en las nociones de Tierra y cielo como polos de referencia a partir de los cuales se despliega el movimiento de la vida, tornándose anunciadores de un “trans” que los supera y sobrepasa.

Los siguientes textos expresan el sentido y la dirección del presente ensayo:

La toma de conciencia de un *Boden*, de una sedimentación, podría ser ... el redescubrimiento de la Naturaleza-para-nosotros como *suelo* de toda nuestra cultura, y donde echa raíces en particular toda nuestra actividad creadora que no es incondicionada, que debe mantener la cultura en contacto con el ser bruto, y confrontarla con él (Merleau-Ponty, 1996: 44)

En el marco de la *Physis* primordial que nos proponemos analizar, la Tierra no es originalmente un cuerpo más, un cuerpo entre otros cuerpos, ella no admite comparación con ningún otro, pues todo lo demás, todo lo que aparezca y pueda venir a nuestro encuentro hace referencia a ella como el suelo siempre presupuesto (Patočka, 2003: 33-34)

## 2. HUSSERL Y LA PROBLEMATIZACIÓN FENOMENOLÓGICA DE LA NATURALEZA

### 2.1 UNA FENOMENOLOGÍA DE LA NATURALEZA

Según Husserl (1952) una fenomenología de la naturaleza debe tener en cuenta que “el modo de hablar acerca de la naturaleza tiene en la vida significaciones esencialmente distintas que en la ciencia y además significaciones muy diferentes” (401). De acuerdo a ello, pueden ser *consideradas* diferentes nociones que, en muchos casos, se superponen. Como punto de partida se pueden señalar, en primer lugar,

la naturaleza tal como se nos presenta dentro de la correlación entre el sujeto personal y el mundo circundante: “... ante todo, la naturaleza *normal*, intuitiva y espacio-temporal, especialmente la Tierra y para cada círculo humano su determinado entorno terrestre...” (Husserl, 1968: 315).

Desde este punto de vista, la naturaleza se presenta como el campo para las acciones teóricas, axiológicas y prácticas: “la naturaleza se convierte en el ámbito de las ciencias de la naturaleza, en el campo de las valoraciones estéticas o del trabajo práctico efectivo o posible...” (Husserl, 1952: 197). Un ahondamiento en esta noción le permite elaborar la noción de una naturaleza terrestre, es decir, la naturaleza como “suelo de experiencia” para toda actividad humana.

Un segundo enfoque corresponde a la “naturaleza pura desespiritualizada” (Husserl, 1952: 440) que prescinde de los predicados prácticos y de valor. Es el ámbito de las “meras cosas” (*blosse Sache*), en el que quedan fuera de consideración valores, bienes u objetos de uso. Para poder acceder a ella es necesario realizar un tipo de *epoché* que pone entre paréntesis todas las intenciones provenientes de la esfera de la emoción y la volición, en virtud de las cuales los objetos se nos aparecen en una “intuitividad inmediata” recubiertos con caracteres prácticos o de valor.

Husserl aborda este aspecto en la primera y segunda sección de la *Ideas II*. Ahora bien, el problema integral de una ontología a priori de la naturaleza se reparte en dos direcciones que corresponden a la “naturaleza en sentido estrecho, inferior y primero, esto es, la naturaleza material” y la “naturaleza en sentido segundo o naturaleza animada, ‘viviente’ en sentido auténtico, animal” (Husserl, 1952: 27).

Husserl (1968) mismo repara en “una cierta tensión” (208) entre dos enfoques de la naturaleza, esto es, la naturaleza inherente al mundo circundante personal de todos los hombres y la naturaleza desespiritualizada que está en la base de los predicados personales.<sup>1</sup>

### 2.3 LAS CIENCIAS MODERNAS Y EL MUNDO DE LA EXPERIENCIA

Otro aspecto concierne a la naturaleza como tema de la ciencia moderna de la naturaleza. Se trata de la naturaleza idealizada y configurada según formas de temporalidad, espacialidad y causalidad, que, sin bien ocultan bajo una vestimenta de ideas el mundo de la vida, no dejan de fundarse en las correspondientes formas vividas de temporalidad centrada en un presente viviente, espacialidad orientada en torno

<sup>1</sup> En el ensayo dedicado a Husserl “El filósofo y su sombra”, Merleau-Ponty realiza una referencia a estas dos actitudes y concluye que, sin lugar a dudas, es necesario encontrar un punto intermedio: “...entre la Naturaleza trascendente, el en sí del naturalismo, y la inmanencia del espíritu, de sus actos y de sus noemas hay algo. Es en este entre-dos (entredeux) por donde es necesario avanzar” (Merleau-Ponty, 1960:p.209).

de nuestro cuerpo propio y causalidad inexacta fundada en la sedimentación de nuestra experiencia.

Desde este punto de vista, el parágrafo 9 de *La crisis de las ciencias europeas* y el manuscrito *La Tierra no se mueve*, ofrecen las claves para comprender cómo se lleva a cabo la idealización por parte de las ciencias. En estos textos Husserl observa, que la ciencia moderna ha elaborado procedimientos de tipo lógico-objetivo cuyo fundamento es la experiencia originaria pre-científica. Más específicamente, se trata de idealidades que se arraigan en las “actualidades y potencialidades humanas que se desarrollan en la concreción mundano-vital” (Montoya, 2017: 171). La interpretación de la Tierra como suelo de experiencia (*Erfahrungsboden*) en contraposición con la teoría copernicana da cuenta de esta inversión. Con un título tan osado, lo que Husserl intenta mostrar es que el movimiento terrestre es una construcción intelectual ya que para la experiencia originaria de la conciencia la Tierra es el punto fijo que posibilita todo movimiento y todo reposo, en términos de Husserl, “en la figura originaria de la representación, la Tierra misma no se mueve y tampoco está en reposo; reposo y movimiento tienen sentido en relación a ella” (Husserl, 1968: 309). Por ello, carece de sentido hablar de un espacio universal vacío, como “mundo astronómico infinito” o de un espacio que la circunda y donde la Tierra estaría como un cuerpo físico más. La Tierra no puede ser experimentada como un cuerpo físico porque no puede ser percibida por todos sus lados. Tiene el carácter de un cuerpo-suelo o cuerpo-total. “La Tierra es un todo, cuyas partes –cuando ellas son pensadas por sí...- son cuerpos, pero ella como ‘todo’ no es ningún cuerpo” (Husserl, 1968: 313). Por otra parte, la Tierra, además de ser el soporte para todos los cuerpos físicos, es un suelo para nuestra corporalidad. Husserl afirma que la Tierra es el cuerpo-suelo sobre el cual tiene lugar todo nuestro andar y toda nuestra vida perceptiva. Entre el ser de la Tierra y mi cuerpo hay un parentesco. Es importante tener en cuenta que, así como la Tierra no puede perder su sentido de arca del mundo u hogar (*Urheimstätte*), del mismo modo mi cuerpo propio no puede perder su sentido de “ser completamente único en tanto cuerpo propio primigenio (*Urleib*) del que cada cuerpo propio deriva una parte del sentido de ser...” (Husserl, 1968: 323). La Tierra es un suelo para nuestra corporalidad, esto es, el cuerpo-suelo sobre el cual tiene lugar todo nuestro andar, toda nuestra vida perceptiva natural y originaria. Y al estar anclado el cuerpo propio en la Tierra, su condición de centro de toda orientación y movimiento encuentra un punto de referencia ulterior. Sin embargo, cabe preguntarse: ¿en qué sentido el cuerpo puede ser considerado como suelo? Más precisamente, si en la génesis de la experiencia la Tierra aparece como “suelo de la experiencia para todo cuerpo”, ¿no pierde nuestro cuerpo la dimensión de suelo? Comencemos por tener en cuenta que al igual que la Tierra mi cuerpo propio posee los mismos rasgos que caracterizan la Tierra: “no perspectividad (como un todo), centramiento (como punto cero) y firmeza (en tanto

inmóvil)” (Rabanaque, 2001: 160).

En la medida en que el cuerpo propio está anclado en la Tierra, su condición de centro de toda orientación y movimiento encuentra un punto de referencia ulterior. No obstante, esta referencia absoluta a la Tierra, se debe admitir una cierta relatividad del reposo y el movimiento ya que pueden darse como puntos de referencia para ellos cuerpos-suelos que son experimentados a su vez como cuerpos en reposo o cuerpos móviles en relación con el suelo-Tierra que no es experimentado como un cuerpo. Un ejemplo de cuerpo-suelo relativo se encuentra en un coche en marcha en relación con el cual se puede tener la experiencia de un acercamiento o un alejamiento de otro cuerpo físico, así, por ejemplo, “puedo ser llevado en el vagón de un ferrocarril, y el cuerpo físico que hace para mí de suelo, es, en primer término, este cuerpo que me lleva en movimiento y dentro de este el vagón, etc.” (Husserl, 1968: 312). Sin embargo, este cuerpo-suelo relativo está siempre referido a la Tierra como suelo absoluto.

### 3. LA POSIBILIDAD DE UNA ONTOLOGÍA DE LA NATURALEZA

#### 3.1 NATURALEZA Y SUBJETIVIDAD

A lo largo de su obra, la problematización en torno al mundo natural se presenta como una constante dentro del pensamiento de Merleau-Ponty. Ya desde *La estructura del comportamiento* (1942) hay un intento por comprender las relaciones entre la conciencia y la naturaleza. En su primer abordaje, el autor pone en tela de juicio la noción de naturaleza como una multiplicidad de hechos exteriores los unos a los otros y ligados entre sí de manera causal. En contra del realismo, la preocupación de Merleau-Ponty en esta obra es mostrar que las condiciones de inteligibilidad de la naturaleza no se encuentran en la naturaleza en sí sino en la conciencia que la percibe. Sin embargo, frente a las corrientes intelectualistas de la percepción, se afirma que la conciencia que percibe es una conciencia encarnada. La distinción entre el orden físico, el orden vital y el orden humano, que designan diferentes tipos de estructura, es decir, diferentes modos de integración entre el organismo y su medio, solo es accesible a una conciencia que descubre en ellos su significación.

La problemática acerca de la naturaleza se mantiene en los diferentes análisis llevados a cabo en la *Fenomenología de la percepción* desde la perspectiva del sistema cuerpo-mundo. Para Merleau-Ponty la comprensión originaria de la naturaleza se encuentra en una relación intrínseca con la comprensión del sujeto como sujeto encarnado. Se trata de un movimiento que se retrotrae hacia las capas más profundas de la experiencia humana, anteriores a la construcción de todo modelo teórico y reflexivo. El mundo natural subyace como una unidad que permanece siempre presente y que posibilita y fundamenta la praxis humana. Por su parte, la

unidad del mundo no proviene de un espíritu que enlazaría sus distintas caras en un acto de síntesis, sino que posee su propia unidad. “La unidad del mundo es comparable a la de un individuo que reconozco en una evidencia irrefutable antes de dar la fórmula de su carácter, porque mantiene el mismo estilo en todos sus propósitos y en toda su conducta, aunque cambie de medio o de ideas” (Merleau-Ponty, 1945: 378). La relación entre el cuerpo y las cosas se abre sobre el horizonte del mundo como unidad originaria que subyace a toda relación. Las palabras empleadas por el propio Merleau-Ponty son claras: “estando siempre las relaciones entre las cosas o los aspectos de las cosas mediatizadas por nuestro cuerpo, resulta que la naturaleza entera es la instauración de nuestra propia vida o de nuestro interlocutor en una especie de diálogo” (369-370). Precisamente, Merleau-Ponty ve, en el mundo natural, al ser que “permanece en el interior del cual opero todas las correcciones del conocimiento, . . . , y cuya evidencia polariza mi movimiento hacia la verdad a través de la apariencia y el error” (378).

Con la finalidad de orientar nuestro estudio hacia la noción de naturaleza terrestre vale la pena tener presente el comentario de Leonard Lawlor (2002), cuando señala que hay en el pensamiento de Merleau-Ponty un movimiento regresivo hacia las estructuras ontológicas originarias sobre las que se asienta la existencia humana que bien puede ser denominado como “arqueología filosófica”. En el comentario a *El origen de la geometría* Merleau-Ponty interpreta que las nociones de apertura y de horizonte empleadas en el nivel de la idealidad pueden ser vueltas a encontrar “desde abajo”, lo cual es ilustrado con las descripciones realizadas por Husserl en el texto ya comentado “Investigaciones básicas sobre el origen fenomenológico de la espacialidad de la naturaleza”, donde se revela un modo de ser, del que nos hemos distanciado: “el ser del ‘suelo’ (*Boden*), y, en primer lugar, el de la Tierra [...]” (Merleau-Ponty, 1968 : 168-169)

A partir de este movimiento regresivo, que se advierte en la lectura de los cursos dictados en el *Collège de France* acerca de la noción de Naturaleza, en las *Notas* a dichos cursos y, en las notas programáticas acerca de la redacción de *Lo visible y lo invisible*, se desprende que la elaboración de la ontología que Merleau-Ponty se propone realizar no puede separarse de la reflexión sobre la naturaleza.

La Naturaleza como pliegue o estrato del Ser total- La ontología de la Naturaleza como vía hacia la ontología, -vía que se prefiere aquí puesto que la evolución del concepto de Naturaleza es una prope-  
 déutica convincente, muestra la necesidad de un cambio ontológico (Merleau-Ponty, 1995: 265).

Bajo este supuesto, se puede vislumbrar que la problematización acerca de la noción de naturaleza, y, en particular, la manera en que fue interpretada por la tradición filosófica, tienen como finalidad develar el carácter ontológico originario del ser natural.

### 3.2 DESCARTES Y COPÉRNICO

Cuando Merleau-Ponty retoma la tesis husserliana acerca de la objetivación del mundo realizada por la modernidad, coincide con el filósofo alemán al señalar que “la ontología objetivista” atañe tanto a la perspectiva objetiva en la que se sitúa la física mecánica como a la perspectiva subjetiva abogada por ciertas psicologías. Para este tipo de ontología, lo verdadero no es la unidad global del mundo sensible, sino lo “objetivo”, esto es, lo que se ha logrado determinar por la medida o más precisamente “por las operaciones que autorizan las variables o las entidades por mí definidas a propósito de un orden de hechos” (Merleau-Ponty, 1964: 31). La ciencia comienza por eliminar los predicados que provienen de nuestro encuentro con las cosas, de modo que lo subjetivo es integrado como un caso particular en las relaciones y objetos que según la ciencia definen el mundo. Como consecuencia de este procedimiento, “el mundo se cerrará sobre él mismo, y salvo por lo que, en nosotros, piensa y produce ciencia, por ese espectador imparcial que nos habita, habremos devenido parte o momento de ese Gran Objeto” (31). Por lo tanto, el mundo objetivo no es otra cosa que el correlato intencional de dicha actitud. Para Merleau-Ponty, el “puro conocimiento” que es la actitud del “puro sujeto”, deriva, como veremos, de un estado de existencia más originario que es la de ser un cuerpo dado al mundo, rodeado por la naturaleza y siendo él mismo parte de esa naturaleza.

Sin embargo, es en base a la concepción de un sujeto puro que se configuran las ciencias modernas, entre ellas la astronomía, la cual concibe el mundo como un conjunto infinito de cuerpos, y, dentro de ese conjunto, la Tierra es solo un cuerpo más. El hombre copernicano, interpreta Merleau-Ponty, contempla la naturaleza, los cuerpos que la componen y el movimiento elíptico que estos realizan, desde la perspectiva del infinito. La mirada del sujeto cognoscente se presenta como la mirada de un dios (*Kosmothéoros*) que se halla más allá del mundo. La *res cogitans*, pues, observa y describe desde lo absoluto la res extensa.

Sin embargo, la génesis de esta cosmovisión se arraiga en la experiencia originaria de la conciencia donde la Tierra, como suelo inmóvil, es condición de posibilidad para el movimiento y reposo de los cuerpos. Hay movimiento y hay reposo en relación a su inmovilidad. El hombre copernicano se apropia de esta experiencia originaria y construye intelectualmente un universo compuesto de cuerpos en movimiento.

Merleau-Ponty dice al respecto:

A medida que me elevo en la constitución copernicana del mundo, dejo mi situación de partida, finjo ser observador absoluto, olvido mi raíz terrestre, la cual sin embargo nutre todo el resto, llego a considerar el mundo como el puro objeto de un pensamiento infinito ante el cual solo hay objetos sustituibles (Merleau-Ponty, 1968: 169).

El hombre copernicano es una construcción intelectual surgida de la experiencia del hombre con su cuerpo, con el mundo y con la Tierra, con la naturaleza misma. Sin embar-

go, la modernidad lo presenta como punto de partida gno-seológico y ontológico, no como lo fundado sino como lo que funda, siendo de esta manera su origen “terrestre” olvidado. En este sentido, hay una interpenetración entre el universo copernicano y la comprensión cartesiana de la naturaleza.

Precisamente, en sus *Cursos sobre la naturaleza* Merleau-Ponty señala que, en Descartes, la naturaleza es comprendida a partir de los criterios de “artificialismo” y de “mecanicismo”. Precisamente, observa que la idea de creación divina le confiere a la naturaleza un carácter artificial, como si se tratase de una máquina. Los movimientos y transformaciones de la naturaleza sólo deben ser pensados a partir de la relación causa y efecto; la causa primera está por fuera de ella, en Dios.

Esta caracterización de la naturaleza tiene como correlato la institución de una ontología donde el ser y la nada son comprendidos de manera radicalmente antagónica. La creación divina es un acto contingente ya que Dios no actúa movido por la necesidad. Esto implica que la naturaleza pudo no haber sido. Sin embargo, una vez creada, la naturaleza no podría ser de otra forma más que como la vemos, regida por las leyes que la rigen, como puro ser, siendo “(...) lo que es, sin vacilación, sin debilidad; su realidad no implica fallas ni fisuras” (Merleau-Ponty, 1995: 97). Merleau-Ponty indica que, para Descartes, en tanto mantiene el paradigma creacionista, sólo existen dos posibilidades: o bien la naturaleza “es” y al serlo lo es de manera plena, sólida, sin fallas, ni fisuras, o bien, la naturaleza no “es”. Por esto mismo, la naturaleza aparece exenta de lagunas, de posibilidades ocultas, de latencias; por el contrario, se torna necesario, desde el paradigma de la creación divina, concebirla como un mecanismo cuyo funcionamiento puede ser reducido a leyes exteriores que el entendimiento apresaría sin dificultad.

A diferencia de lo planteado por la metafísica moderna, la intención de Merleau-Ponty es regresar al espacio vital originario del hombre. Este regreso toma como punto de flexión del análisis el manuscrito “La Tierra no se mueve”, que ocupa desde la *Fenomenología de la percepción* hasta sus últimos escritos, un lugar central para la elaboración de la ontología. En las *Notas* al comentario del manuscrito de Husserl,<sup>2</sup> Merleau-Ponty afirma que, las descripciones acerca de la Tierra, de los cuerpos y de la intercorporalidad conciernen a la ontología, más aún: “en la *Raumanschauung* (intuición del espacio), la *Zeitanschauung* (intuición de tiempo), la *Naturkausalität* (causalidad natural) y aún en el concepto de historia, se devela un tipo de ser nuevo” (Merleau-Ponty, 1998: 88). Somos siempre en la Tierra en tanto sujetos corporales. Emergen de sus entrañas y no solo nosotros sino todo cuerpo, todo ente, desde el animal a la piedra.

Merleau-Ponty encuentra en la comprensión de la Tierra como arca una instancia que nos abre, a la posibilidad de una ontología que piense la naturaleza en su sentido originario. En efecto, para Merleau-Ponty el sentido de la Tierra como “arca” es equiparable al de la naturaleza como suelo originario de experiencia. Así, por debajo de la naturaleza cartesiana

Debajo de la Naturaleza cartesiana... emerge una capa anterior, que nunca es suprimida y que

exigirá justificación cuando el desarrollo del saber revele las lagunas de la ciencia cartesiana. Husserl se arriesga a describir la *Tierra* como sede de la espacialidad y de la temporalidad preobjetivas, patria e historicidad de sujetos carnales... suelo de verdad o arca que transporta hacia el porvenir las simientes del saber y de la cultura. ... En la fuente y en la profundidad de la naturaleza cartesiana hay otra naturaleza, dominio de la ‘presencia originaria’ (*Urpräsenz*) que, debido a que invoca la respuesta total de un único sujeto carnal, también está presente por principio en todo otro sujeto (Merleau-Ponty, 1968: 116).

Esto lleva al fenomenólogo francés a señalar que, con anterioridad a toda categorización teórica, la verdad “ya habita el orden secreto de los sujetos encarnados” (116). Esta verdad pre-teórica hunde sus raíces en este suelo primordial y se presenta como “gran misterio” imposible de ser descifrado en términos lógico-formales. La Naturaleza es “lo primordial, es decir, lo no construido, lo no-instituido; de ahí la idea de una eternidad de la naturaleza (eterno retorno), de una solidez. La naturaleza es [...] nuestro suelo, no lo que está delante sino lo que nos lleva (*ce qui nous porte*)” (Merleau-Ponty, 1995: 20). Merleau-Ponty recuerda que en griego el vocablo naturaleza viene del verbo φύω, que hace alusión a lo vegetal, el vocablo latino viene de *nascor*: nacer, vivir. Esto significa que hay naturaleza allí donde “hay una vida que tiene un sentido, [...] sin que ese sentido haya sido colocado por el pensamiento” (19). Resulta interesante destacar que la experiencia que de ella tienen los sujetos encarnados no es ni un problema de “percepción externa” ni tampoco, como ya observamos, el acceso a ella se realiza a través del pensamiento.

El tipo de ser que nos descubre nuestra experiencia del suelo y del cuerpo no es una curiosidad de la percepción exterior; hay una significación filosófica. Nuestra implantación comprende una visión del espacio y de la temporalidad, una visión de la causalidad natural, una *Urhistorie* que vincula a todas las sociedades reales o posibles en la medida en que ellas pueblan el mismo espacio ‘terrestre’ en sentido amplio y, finalmente en una filosofía del mundo como *Offenheit der Umwelt*, por oposición al infinito ‘representado’ de las ciencias clásicas de la naturaleza (Merleau-Ponty, 1968: 170).

## 4. LA VIDA COMO MOVIMIENTO ENTRE EL CIELO Y LA TIERRA

### 4.1 CIELO, TIERRA Y MUNDANEIDAD.

En su artículo “El mundo natural y la fenomenología” Patocka sostiene que el mérito de la fenomenología husserliana consiste en haber descubierto el proceso de objetivación realizado por la ciencia y el surgimiento del mundo objetivo

<sup>2</sup> En las *Notes de cours sur l'origine de la géométrie* de Husserl, se encuentran citados los principales párrafos del texto del escrito “La Tierra no se mueve”, que han sido objeto de comentario por parte de Merleau-Ponty.

debido a dicha objetivación. Patočka observa la manera en que el mundo es duplicado por la visión científica del universo. Esta duplicación conlleva al establecimiento, por un lado, del mundo de las leyes objetivas, las entidades inteligibles y las matemáticas, y, por otro, del mundo en el que nuestra vida realiza su movimiento. El primero se presenta como el mundo de la verdad en tanto es el ámbito en el que se desarrolla la ciencia; el segundo aparece como mero reflejo que sólo podrá ser explicado por medio del otro.

Continuando los análisis llevados a cabo por Husserl en la *Crisis*, Patočka advierte cómo la ciencia moderna contradice, por esto, su propia convicción de partir de lo dado, ya que, en verdad, los elementos que constituyen su estudio no son sino construcciones intelectuales:

El mecanicismo moderno no puede considerarse, naturalmente, una pura teoría científica, marcado como lo estaba por rasgos metafísicos. Con todo, el surgimiento de esta metafísica se encuentra estrechamente relacionado con el método de la ciencia matemática de la naturaleza tal como, tras la primera campaña victoriosa de la ciencia natural, la del heliocentrismo de Copérnico a Kepler, fue elaborado en la siguiente oleada de la mecánica de Galileo a Newton (Patočka, 2004: 13).

El filósofo checo destaca el sentido originario de “mundo”, y su significancia como “mundo natural” anterior a la objetivación realizada a la ciencia moderna. En este sentido, el mundo originariamente se hace patente como estructura omniabarcadora. El mundo natural posee dos características centrales: ser una conciencia totalizante, más original que la simple percepción de las singularidades, y estar ligado a la vida corporal en tanto que la vida en el mundo natural es vida corporal (Patočka, 2004).

La primera viene a indicar la manera en que el mundo nos está dado como una conciencia omnienglobante y no como el simple conjunto de cosas. Justamente es esta “conciencia del mundo” la que posibilita las distintas percepciones ya que cada percepción se desarrolla dentro de un horizonte, y este horizonte nos está dado con anterioridad. En forma alguna, este horizonte no puede ser el resultado de construcciones realizadas a partir de percepciones pasadas, en tanto el mismo hecho de que estas no desaparezcan, sino que, de una u otra manera pervivan, al menos como pasadas, indican una estructura que es independiente de estas.

En la medida en que las percepciones pasadas no desaparecen, sino que perviven, al menos como pasadas, este horizonte no puede ser el resultado de dichas construcciones, por el contrario, está dado con anterioridad. Por su parte, el mundo, a su vez, si bien no nos es dado nunca bajo la forma de una percepción singular, está siempre presente.

La segunda característica hace referencia a lo que Patočka llama “polo interior de la mundaneidad”. La percepción está dada siempre en perspectiva. Hay una orientación

en cada acto perceptivo, orientación que se revela como ser-en-situación. “En el contexto de la vida si excedemos la pura percepción actual para tomar también en vista el desarrollo temporal, la orientación aparece como ser-en-situación. El recuerdo, la imaginación, la expresión verbal, participan no menos, que la percepción como ser-en-situación” (Patočka, 2004: 29).

Esto significa que la “vida en el mundo” se da como una “vida en situación”. Cada acto se halla dentro de una situación, situación conformada por una infinidad de variantes de lo cual sólo hay una comprensión parcial. Por tanto, no hay actos perceptivos que puedan ser considerados fuera de ella ya que la totalidad de la vida se da bajo esta forma. A su vez, el “ser-en-situación” y la orientación conducen, según Patočka, a la corporeidad. El cuerpo no solo incide en el mundo, transforma la realidad, sino que se orienta en el mundo a sí mismo como fin último. Por ello mismo, la vida en el mundo es siempre vida corporal. Esta última característica nos conduce al problema principal de nuestra exposición: el concepto de Tierra. En “Nota sobre la prehistoria de la ciencia del movimiento, el cielo y el movimiento de la existencia humana”, Patočka, dice:

Decimos entonces que nuestra vida está determinada en tanto que movimiento. Se sigue de ésta una consecuencia importante: ese movimiento requiere de un punto de referencia que no es el mundo en general. El mundo es la suma de toda realidad y de toda objetividad en general, mientras que es necesario aquí un apoyo real, tal que nuestra vida pueda exhibirse con respecto a él precisamente en tanto movimiento, es necesario un punto de apoyo sólido (Patočka, 1996: 27).

Continuando la tesis de Husserl, Patočka destaca que la Tierra es ese “punto de apoyo sólido”. La vida corpórea es vida en movimiento y la Tierra es el punto fijo, inmóvil, en reposo perpetuo, que posibilita todo movimiento. Sin embargo, la Tierra no es sólo un punto de referencia del movimiento sean nuestros o de los objetos, sino que es algo mucho más abarcador. La Tierra es Tierra nutricia y es por ello que somos acogidos en ella de tal manera que involucra nuestro ser íntimamente. En el juego pasividad-espontaneidad que constituye la vida, es lo dado y por ello se configura dentro de la dimensión de la pasividad. Así como somos “arrojados” a la vida no voluntariamente la Tierra nos acoge en el modo de la pasividad y del pasado.

La relación de enraizamiento surge de la dimensión del pasado. Es una relación con aquello que siempre está ahí una relación que penetra, a través de las estructuras humanas, hasta el cielo y la Tierra, hasta la totalidad previa, y cuyo dominio es la conciencia previa de horizonte y la relación original con la totalidad, la disposición de humor,

el sentimiento de la situación original” (Patočka, 1996: 31).

Ahora bien, en este punto, el filósofo checo menciona un elemento que se encuentra presente en el manuscrito de Husserl (Husserl, 1968: 318) y al que le da una importancia crucial como polo de referencia en el movimiento de la vida: el cielo. Al igual que la Tierra, el cielo también es “una esfera orientada”. Mientras la Tierra es el donante de todo “donde”, esto es, la condición de posibilidad de toda posición, el cielo la es de todo “cuando” pues en él se dan el traspaso del día a la noche y el de la noche al día. Por tanto, la una nos sirve de punto de referencia espacial y la otra de punto de referencia temporal. Sin embargo, el cielo también nos indica el “dónde”, aunque este es un “donde” que difiere radicalmente del de la Tierra. “Pero el cielo es él también donante del dónde en el sentido insigne. Intocado e intocable, el cielo lleva los signos que subsisten siempre en el mismo lugar: uno se puede perder en la Tierra, no en el cielo” (Patočka, 1996: 69).

Para Patočka el cielo es una referencia espacial contrapuesta a la Tierra. Si en la Tierra se da el movimiento, el cambio y la mutabilidad, el cielo es el lugar de lo inmutable, de lo que siempre es. Como señala Garrido Maturano (1997) “con el termino cielo, mienta Patočka todo lo intangible (los cuerpos celestes, la luz, los cielos) es decir, aquello que cierra el horizonte sin clausurarlo, un afuera infinito en el cual estaríamos insertos” (113). Mientras que la Tierra es lo más cercano, el cielo es lo más lejano. En este sentido, el cielo es la lejanía en la cual se da lo insigne que está más allá de nosotros pero que, a la vez, forma parte de nosotros como aquello que se nos revela a la distancia, al afuera que hace posible el adentro en el que nos encontramos.

Si bien el cielo y la Tierra se presentan como una oposición, “están continuamente en contacto uno con el otro, se penetran recíprocamente en las referencias que las unen juntos en el entorno natural de un ser que posee la claridad, es decir a la vez la proximidad y la lejanía, el dominio y la exposición al peligro, la voluntad activa y la facultad de distanciaci3n” (Patočka, 1996: 70).

El cielo y la Tierra aparecen como el fondo sobre el cual las cosas intramundanas se nos manifiestan. Ambas conforman los polos de referencia de la vida práctica estando presentes en cada instante de una u otra manera. Si bien no se dan a la percepci3n, cada acto de percepci3n las contiene. En el ejemplo de la llave (Patočka, 1996) se observa la manera en que cada cosa nos lleva a otra formando una totalidad de conformidad. Precisamente, Tierra y cielo nos señalan el “donde” y “cuando” de esta. “Bien entendida, la Tierra y el cielo realizan igualmente una funci3n en esta esfera esencialmente práctica, la Tierra como “aquella de donde, en lo cual, sobre lo cual”, el cielo como luz y tiempo para la obra, para el reposo, etc.” (Patočka, 1996: 69).

## EL MOVIMIENTO DE LA VIDA

Por otra parte, a partir de su comprensi3n de la vida como movimiento, Patočka, sostiene que tanto el cielo y la Tierra devienen también como anunciadores de un más allá.

El hombre aquí descubre su existencia no como aceptada y enraizada, sino en su desnudez y descubre en el mismo instante que la Tierra tiene un trans, un más allá. Eso quiere decir también que no hay en ella nada que pueda dar a la existencia un apoyo definitivo, un objetivo final, un por que valido de una vez por todas” Patočka, 1996: 33).

Si bien no es el tema del presente trabajo, cabe señalar que Patočka concibe a la vida como un camino. Este camino parte de la vida dada para llegar a la existencia auténtica. En este punto Patočka retoma la interpretaci3n heideggeriana, según la cual, “existencia” no equivale a “realidad efectiva” sino a “poder ser”. La existencia es el modo más propio del hombre. Este camino consta de tres momentos. El primero tiene como fin la adquisici3n de un mundo; esto significa, el enraizarse y el instituir el ser propio a partir del otro. El hombre hereda un mundo y esto es solo posible mediante el contacto con los otros, que lo recibe y aceptan dándole resguardo. El segundo, tiene como eje el rol y el funcionamiento. Este es una instancia de actividad en la cual tanto los nosotros como los otros somos presentados por las obras realizadas. Patočka la describe como un momento de alineaci3n en la que el ser propio es confundido con el rol o funci3n desempeñada ya que el otro y el yo son modos de satisfacer necesidades. El tercero es el que da como resultado “la conquista de si por el sacrificio de si, cuando apelamos y asumimos nuestra propia finitud” (Patočka, 1996: 33). El hombre llega a la existencia auténtica y a la forma más elevada de libertad al salir de sí mismo para entregarse al otro. Ahora bien, en el momento del sacrificio, la Tierra pierde el valor adjudicado a ella hasta entonces. El “devenir inestable” que afecta a la Tierra hace que su funci3n como suelo inm3vil, como arraigo y sostén queden enmarcadas como pertenecientes a un movimiento anterior ya superado. La existencia humana se enfrenta a un algo que trasciende lo que era su modo habitual de hallarse en el mundo y esto transforma a todo lo que lo rodea. Los dos conceptos que se presentaban como los puntos fijos de toda orientaci3n se vuelven los anunciadores de un algo que los trasciende y que se abre al hombre en la autenticidad de la existencia. “Ahora bien, formular una pregunta delante de la Tierra y el cielo significa sacrificarse a sí mismo para que otra cosa pueda ser, para que la Tierra y el cielo no se manifiesten solo a sí mismos, sino que sean la revelaci3n de un más alto” (Patočka, 1996: 89).

El movimiento de la vida se da en una dialéctica donde cada momento es una reconfiguraci3n de ella misma, del mundo, de la Tierra y de la relaci3n con los otros. Del arraigo originario a la conquista de sí, el espíritu se transmuta y en

esa transmutación lo intersubjetivo adquiere nuevas dimensiones. Lo intersubjetivo es arraigo, luego, suelo de lucha a partir de la alienación dada en el mundo del trabajo, y, por último, conquista de sí. En el último momento, cabe destacar que Patočka aclara que la conquista de la propia individualidad no implica ningún tipo de individualismo, sino que se recobra al otro en su integridad.

El planteo de Patočka nos abre a un pensamiento de la vida donde la dimensión intersubjetiva es una instancia constitutiva en el devenir dialéctico de ella. En este sentido, es interesante señalar la forma en que el filósofo checo logra articular la relación con el otro en sus diversos momentos. A partir de la noción de movimiento, el acontecimiento del arraigo, el acontecimiento de la coparticipación, el acontecimiento de la lucha y el acontecimiento del encuentro auténtico revela una perspectiva que no reduce lo intersubjetivo a un único modo de aparecer.

## 5. CONCLUSIÓN

La problematización fenomenológica del mundo natural puso de manifiesto que la comprensión de la naturaleza como “puro objeto”, emerge a partir de un proceso de idealización, realizado por las ciencias modernas. El abordaje husserliano de la Tierra como suelo de experiencia revela que la idea de Tierra como “un cuerpo que gira entre otros cuerpos” es el resultado de una tradición, en este caso, la iniciada por Copérnico y continuada por Galileo. Esta tradición lleva a cabo idealizaciones objetivantes que partiendo del mundo de la vida relegan a este a un plano carente de verdad.

La Tierra, antes de ser un cuerpo girando entre otros cuerpos en un espacio infinito, es el *topos* que habito, donde mi existencia se despliega junto a los otros, es el arca originaria. La reasunción del planteo de Husserl, por parte de Merleau-Ponty y de Jan Patočka, abren la posibilidad de vislumbrar nuevas aristas y perspectivas sobre la cuestión. La ontología de la naturaleza, propuesta por el fenomenólogo francés, permite pensar una interpretación de la naturaleza que se encuentra dialécticamente imbricada con el espíritu. De esta manera, la antinomia entre naturaleza y espíritu queda relegada a una oposición abstracta llevada a cabo por el entendimiento formal. Por otra parte, el planteo de Patočka sobre el cielo y la Tierra como polos referenciales del movimiento de la vida permiten la articulación de la naturaleza con lo subjetivo y lo intersubjetivo a partir de una dialéctica existencial que comprende cada momento del movimiento como un plexo integral de sentido.

A partir de esto, la diferenciación radical entre “naturaleza” y “cultura” se presenta como el resultado de un proceso de abstracción propio del método científico moderno. Si la Tierra es el suelo de mi experiencia, se trata de una Tierra que ya se encuentra culturizada, al mismo tiempo que toda “cultura” se encuentra arraigada en la naturaleza. En términos de Merleau-Ponty, que resultan muy elocuentes: “Así

como la naturaleza penetra hasta el centro de mi vida personal y se entrelaza con ella, igualmente los comportamientos descienden hasta la naturaleza y se depositan en ella bajo la forma de un mundo cultural” (Merleau-Ponty, 1945: 399).



## BIBLIOGRAFÍA

- Garrido Maturano, A. (1997). Morir por lo divino: Jan Patočka. Contrastes. *Revista Interdisciplinaria de filosofía*, Vol. II, 111-127.
- Husserl, E. (1968). *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925. Husserliana IX*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1952). Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweiten Buch. *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution, Husserliana IV*, Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1968). "Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur". En Farber, M. (Ed.), *Philosophical Essays. In Memory of Edmund Husserl*. New York: Greenwood Press.
- Lawlor, L. (2002). The Chiasm and the Fold. *Chiasmi International*, Vol. 4, 105-116.
- Merleau-Ponty, M. (1942). *La structure du comportement*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1964). *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1968). *Collège de France. Résumés de cours 1952-1960*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1995). *La Nature. Notes. Cours Collège du France*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1996). *Notes des cours au Collège de France. 1958-1959 et 1960-1961*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1998). *Notes de cours sur l'origine de la géométrie de Husserl. Suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*. Paris: PUF.
- Merleau-Ponty, M. (2000). *Parcours deux 1951-1961*, Lagrasse: Verdier.
- Montoya Duque, C. (2017). El mundo-de-vida en la Crisis de Husserl. En Xolocotzi Yaez, Chávez Báez y Román Alejandro (Eds.), *Mundo y "mundo-de-vida". Su origen y desarrollo en la interpretación fenomenológica contemporánea*. Puebla: Benemérita Universidad de Puebla.
- Patočka, J. (1996). *Notas sobre la prehistoria de la ciencia del movimiento: el mundo, la Tierra, el cielo y el movimiento de la vida humana*. Buenos Aires: Ediciones Universitarias del ciclo básico común.
- Patočka, J. (2004). *El movimiento de la existencia humana*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- Rabanaque, L. (2001). El papel de la cenestesia en la constitución de la Tierra como suelo de experiencia. En *Escritos de Filosofía*, (pp. 39-40).

## SOBRE LOS AUTORES

### Maximiliano Basilio Cladakis

CONICET/ Universidad Nacional de San Martín - Argentina

maxicladakis@yahoo.com.ar

Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de San Martín (Argentina) e Investigador del CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones en Ciencias y Tecnología). Trabaja problemáticas acerca de la fenomenología francesa, esencialmente en las obras de Jean Paul Sartre y de Maurice Merleau-Ponty. Tiene artículos publicados sobre estos autores en revistas especializadas de España, México, Colombia y Argentina, además de participar habitualmente en congresos y jornadas de fenomenología y hermenéutica. Es docente en la UNSAM en la cátedra de Filosofía de la Cultura y en seminarios sobre las temáticas anteriormente mencionadas.

### Graciela Ralón

Universidad Nacional de San Martín - Argentina

graciela\_ralon@hotmail.com

Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Profesora Adjunta de Filosofía de la Cultura y Seminarios en la Universidad Nacional de San Martín. Directora de proyectos de investigación. Miembro ordinario del Círculo Latinoamericano de Fenomenología y de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. Ha publicado numerosos artículos en revistas nacionales e internacionales.



# **ESPERA Y PODER EN TIEMPOS DE CRISIS**

## **LAS ESTRUCTURAS TEMPORALES IMPUESTAS DEL MUNDO DE LA VIDA\***

**AUTOR**  
**JOCHEN DREHER**  
**Universität Konstanz**

**Cómo citar este artículo:** Dreher, J. (2018) Espera y poder en tiempos de crisis: Las estructuras temporales impuestas del mundo de la vida. *Revista Diferencias*, N. 7, pp. 46-56.

**Artículo**

Recibido 11/10/2018

Aprobado 16/12/2018

\* Traducción del alemán al español: Alexis E. Gros

## RESUMEN

A menudo, la espera tiene que ver con la experiencia del poder social, experiencia que va de la mano con una impotencia fundamental por parte de los que son obligados a esperar. Los poderosos imponen estructuras y relevancias temporales que no coinciden con las de los subordinados, pero que deben ser aceptadas obligatoriamente por ellos. Sin embargo, en tiempos de crisis, la espera puede brindar oportunidades para desafiar las estructuras temporales y de poder establecidas. Esto ocurre cuando quienes aguardan ponen en cuestión las relevancias temporales impuestas con base en sus motivaciones intrínsecas. La conexión entre poder y contrapoder implicada en el fenómeno de la espera es analizada a la luz del caso de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, Argentina, en el cual los estudiantes, docentes y no docentes debieron esperar un nuevo edificio por veinticinco años.

**PALABRAS CLAVES: ESPERA; ESTRUCTURAS DE PODER; TIEMPO; SOLIDARIZACIÓN; COMUNIZACIÓN; CONTRAPODER; RESISTENCIA**

## ABSTRACT

Waiting often is related to the experience of social power which is accompanied by a fundamental powerlessness for those who are forced to wait. The powerful impose a time structure and relevances of time that are contrary to those of the waiting, nevertheless forcibly have to be accepted. In times of crisis waiting initializes chances to challenge established power and time structures, if individuals question imposed relevances of time based on intrinsic motivation – waiting can lead to resistance and counter power. The connection of power and counter power involved in the phenomenon of waiting is analyzed with the case study of the Facultad de Ciencias Sociales of the Universidad de Buenos Aires in Argentina, in which the waiting for a new faculty building persisted 25 years.

**KEYWORDS: WAITING; POWER STRUCTURES; TIME; SOLIDARITY; COMUNIZATION; COUNTER-POWER; RESISTENCE**

## INTRODUCCIÓN: EL PODER DE LA ESPERA: ESTRUCTURAS TEMPORALES IMPUESTAS

Hace años que escucho la palabra "¡espera!" Ella resuena en el oído de todo negro con una familiaridad penetrante. Esta "espera" significa prácticamente un "nunca". Debemos llegar a entender [...] que "la justicia largamente demorada es justicia denegada".

Martin Luther King,  
Letter from a Birmingham Jail

**F**recuentemente, la espera presupone estructuras de poder establecidas y debe ser interpretada en el contexto de constelaciones específicas de poder. Cuando otros nos obligan a esperar, esto implica la experiencia de estar subsumidos bajo el poder social que puede ser vivenciada como dependencia e inferioridad. En este sentido, la espera es siempre la experiencia de una impotencia fundamental; es la toma de conciencia de los límites y la limitación de nuestra acción. Exista o no un victimario, cuando nos obligan a esperar nos sentimos como víctimas. Cuando la omisión y/o la acción concreta fáctica o supuesta de una persona presuntamente más poderosa tiene como consecuencia la espera de otros, el tiempo se convierte en un vehículo del ejercicio de poder (Paris, 2001: 709 y sigs.). El poder proviene de aquellos que disponen del tiempo de los otros, esto es, de aquellos que pueden controlar el valioso recurso "tiempo". Esta situación de poder tiene lugar cuando el poderoso le impone al subyugado una estructura temporal dada, sea este consciente de dicha imposición o no. A quien se le hace esperar, se le imponen relevancias temporales que se contraponen con las propias, relevancias que debe asumir como propias debido a hechos estructurales.

Sin embargo, el poder en la forma de estructuras temporales impuestas que obligan a esperar no debe entenderse como inviolable o inatacable. Especialmente en tiempos de crisis, la espera puede funcionar como un momento de resistencia: una espera vivenciada como crítica —debido a las jerarquías de poder consideradas como injustas—, puede llevar a una confrontación con la estructura temporal impuesta. La crisis nos vuelve atentos a riesgos, inconvenientes y precariedades. Al mismo tiempo, crea tendencias de apertura y oportunidades de innovación que ponen en cuestión el orden de poder establecido. En este sentido, de la espera en la crisis pueden surgir oportunidades que permiten una confrontación con las estructuras de poder y tiempo. En efecto, en situaciones de crisis se abren posibilidades para los individuos que ponen en cuestión las relevancias temporales impuestas a partir de motivaciones intrínsecas. Así, las estructuras establecidas de poder pueden ser tematizadas y criticadas, y se puede ejercer resistencia a través de protestas, huelgas o tomas de edificios.

Ahora bien, ¿en qué situaciones y bajo qué condiciones la espera forzada, ligada a estructuras de relevancia impuestas, se "convierte" en una contrareacción que desafía las jerarquías de poder establecidas; por ejemplo, a través de la solidarización de los que esperan? Aquí se argumentará que la espera es provocada y vivenciada en relación con condiciones estructurales de poder; y que en tiempos de crisis, la misma puede generar oportunidades para superar órdenes temporales y de poder establecidos con base en sistemas de relevancias intrínsecas. En este sentido, la espera impuesta puede funcionar como un catalizador de procesos de solidarización y de movimientos de protesta contra los poderosos. En lo que sigue, partiendo de la tesis de que en situaciones específicas de crisis puede surgir un contrapoder dirigido contra las estructuras temporales impuestas, se reflexionará acerca de las estructuras de poder implícitas en el proceso de la espera. Para ilustrar el interjuego entre poder y contrapoder que está implicado en la espera, se analizará un caso empírico, a saber, el de los estudiantes y trabajadores docentes y no docentes de la Universidad de Buenos Aires, Argentina, quienes tuvieron que esperar aproximadamente veinticinco años para la construcción de un nuevo edificio: el "Edificio Único".

### I. LA IMPOTENCIA DEL QUE ESPERA

En una relevante investigación de los años setenta sobre el tema "espera y poder" en el sector de los servicios, Barry Schwartz señala que el fenómeno de 'la espera' es congruente con la distribución del poder (*cf.* Schwartz, 1974). Siguiendo estos lineamientos, el autor subraya que el poder opera como una relación organizada de dependencia. En este sentido, el punto de partida es el supuesto de que el poder de un individuo depende del carácter escaso de los bienes y las capacidades que posee. La demora en la forma de tiempo de espera se debe solo parcialmente a la oferta y la demanda del bien o servicio en cuestión. Mucho más importantes son las relaciones estructurales de poder, las cuales en algunos casos les permiten a los participantes aumentar el tiempo de espera. Por un lado, las organizaciones intentan mantener sus costos de personal lo más bajos posibles para así obtener una ganancia mayor y, por ello, prefieren que los clientes esperen más. Por otro lado, los largos tiempos de espera elevan su prestigio, en la medida en que generan la apariencia de que sus bienes o servicios son más valiosos y deseados. Entonces, cuanto más escaso y valioso sea el servicio o el producto y menor la cantidad de oferentes, tanto mayor será la presteza potencial de los clientes a aceptar tiempos más largos de espera. Con el aumento de poder de una persona también se incrementa la regulación del acceso a ella, mientras que, en principio, una persona con menos poder siempre puede ser contactada.

El tiempo de espera dentro de mercados orientados a la competencia es también menor que aquel que existe en

aquellos organizados en términos monopólicos. Dado que la espera es percibida en muchos sentidos como una actividad desagradable y aburrida que no tiene ningún fin y que cuesta precioso tiempo, el esfuerzo aplicado en ella parece tener influencia en el valor subjetivo del bien o del servicio. El servicio aparece como más valioso y quien lo ofrece recibe poder adicional, puesto que su oferta parece ser digna de un largo tiempo de espera. La espera entonces, no solo es una barrera que impide llegar de manera rápida e inmediata a un objetivo; también condiciona el valor del objetivo al que se aspira. Cuando un oferente del servicio sabe esto, puede aumentar el valor del mismo haciendo esperar intencionalmente al cliente. Obligar a los otros a esperar le otorga una "mística" al oferente del servicio y al producto, puesto que una limitación autoimplicada de la accesibilidad subraya el valor social y la escasez. El propio valor puede, por lo tanto, ser aumentado si se demuestra una indisponibilidad. En una escenificación de estas características, puede que un cliente deba esperar aunque esto no sea necesario.

La relación entre el fenómeno de la espera y las estructuras de poder es expresada de manera especialmente interesante por el autor argentino Javier Auyero, quien se ocupa de las experiencias de espera de quienes reciben ayuda social en Buenos Aires. Siguiendo la argumentación de Barry Schwartz, el autor se concentra especialmente en la experiencia subjetiva de la espera y sostiene que las experiencias varían conforme a las diferencias de poder. Auyero investiga cómo los que aguardan interpretan los tiempos de demora y cómo la espera despierta la impresión de dependencia e inferioridad (Auyero, 2011: 8). Estas investigaciones de campo fueron llevadas a cabo en el Ministerio de Desarrollo Social. En la sala de espera, que el autor describe como ruidosa, oscura y mal ventilada, esperan sobre todo mujeres con sus niños. Auyero describe la experiencia típica de espera como un "proceso" en el sentido de la novela de Kafka con el mismo título; un proceso marcado por la incertidumbre, la confusión y la arbitrariedad (*cf.* *Ibíd.*, 12 y sigs.). Los sujetos configuran de manera activa su tiempo de espera; intercambian información y conforman redes sociales. Los agentes del Estado tratan a quienes esperan de manera amigable, no obstante, se descargan de la responsabilidad del tiempo de espera, atribuyéndoselo a la mala información y demoras en el funcionamiento del sistema informático. De esta manera, contribuyen al enmascaramiento de la política de bienestar del Estado. Quienes esperan interpretan su disposición a la espera como una muestra de sus menores recursos y sus mayores necesidades. Muchos comparan la espera en el ministerio con la espera en el hospital. En este sentido, Auyero acuña el término de "pacientes del Estado" para designar a quienes reciben ayuda social (*cf.* *Ibíd.*, 19-21). No se negocian los tiempos de espera ni la información; a quienes esperan —en su mayoría son mujeres— se les exige obediencia y paciencia. Los "pacientes del estado" no perciben los beneficios del Estado como un derecho a exigir, sino como

una ayuda que uno recibe si se somete al procedimiento arbitrario e incalculable de la espera. Se observa que las ayudas del Estado están diseñadas para las mujeres, mientras que las medidas que apuntan a los hombres exigen que estos trabajen. De esta manera, la política de ayuda social fija la jerarquía de géneros (*cf.* *Ibíd.*: 24).

Estos hallazgos pueden completarse con las reflexiones sobre la espera de Pierre Bourdieu, quien adopta un punto de vista fatalista en lo que respecta a la indefensión del que espera. Para Bourdieu, el poder absoluto consiste en la imprevisibilidad; en que los afectados no puedan anticipar racionalmente lo que hará el poderoso. Los subordinados caen en una incertidumbre absoluta y no tienen un punto de referencia que les permita predecir qué ocurrirá. En efecto, para Bourdieu: "todopoderoso es el que no espera, pero hace esperar a los otros" (2001: 293). Desde esta perspectiva, el fenómeno de la espera es muy adecuado para describir la conexión entre tiempo y poder. Basta pensar en el modo en que se comportan los poderosos respecto a los sometidos: los hacen esperar, se retrasan, aplazan las cosas; o al revés: los apuran, los cogen por sorpresa, etc. En contraste, los que esperan deben tener paciencia, soportar, tener esperanzas de alcanzar lo deseado. En una palabra: deben someterse a las estructuras temporales impuestas.

## II. ACERCA DE LA ECLOSIÓN DE LAS ESTRUCTURAS DE PODER IMPUESTAS

Las reflexiones que se presentarán a continuación se concentran en aquellos fenómenos de espera en los cuales las estructuras de poder impuestas son puestas en cuestión o "quebradas". Se partirá de la siguiente tesis: en el fenómeno de la espera no solo se observa el poder de imponer estructuras de poder; la espera, y especialmente la espera en tiempos de crisis, también posee un potencial inmanente de resistencia contra las estructuras temporales impuestas. En este caso, la espera en sí, el hecho de que uno tenga que esperar, es sentido como ilegítima, y esto se acentúa cuando existe una incertidumbre acerca de la ocurrencia del acontecimiento esperado. La espera en la crisis funciona con base en la solidarización con los otros que aguardan. No se trata entonces de una espera en conjunto que va de la mano con una sospecha recíproca, es decir, de una situación en la cual uno debe esperar porque los otros también están allí (como competidores). La espera en la crisis puede producir una comunización [*Vergemeinschaftung*] en la cual se desarrollan procesos grupales basados en un motivo compartido por quienes aguardan, procesos que conducen a una protesta contra las estructuras de poder establecidas.

En un primer momento, quienes esperan pueden encontrarse en una situación de competencia en la que cada uno, individualmente, se preocupa por "pasar primero". Sin embargo, esta situación puede modificarse cuando muchos su-

jetos que esperan juntos catalogan la espera impuesta como injusta. En ese momento de quiebre, pueden establecerse fines comunes que divergen de los intereses individuales o que los fortalecen, en la medida en que los incorporan en procesos de solidarización: en este caso, la legitimidad de los poderosos que hacen esperar es puesta en cuestión, tiene lugar una protesta conjunta contra las estructuras de poder impuestas; por ejemplo, a partir de agitadores que inician movimientos de protesta.

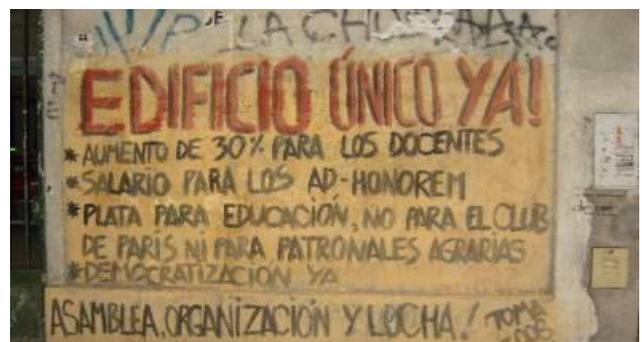
El caso de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (UBA) muestra que los procesos de solidarización que tienen lugar en situaciones de espera en tiempos de crisis desafían la posición de poder de quienes mandan: por medio de la resistencia organizada, pueden poner fin a esa espera que es experimentada como injusta. Durante la dictadura cívico-militar que vivió Argentina entre 1976 y 1983, la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA permaneció cerrada por razones políticas. Con la recuperación de la democracia en 1983, la misma fue reabierta y reconstruida; la vida académica pudo resurgir rápidamente, puesto que muchos profesores retornaron del exilio. En el tiempo de la reapertura, no había un espacio dispuesto para la Facultad de Ciencias Sociales —a la cual pertenecen las Carreras de Sociología, Ciencia Política, Ciencia de la Comunicación, Trabajo Social y Relaciones del Trabajo—; por esta razón, en un primer momento, la misma fue alojada en el sótano de la Facultad de Arquitectura de la UBA. Después de unos años, en 1987, la Facultad de Ciencias Sociales obtiene un edificio propio que antes era la clínica de maternidad de la Facultad de Medicina de la UBA, en la calle Marcelo T. de Alvear. La UBA prometía que se trataba de una solución provisoria y que en un futuro cercano se pondría a disposición un edificio nuevo y adecuado. Luego de pasar más de veinticinco años de protesta estudiantil y académica contra esta situación, la Facultad logra mudarse a un Nuevo edificio en el barrio de Constitución. Finalmente, el veinticinco de marzo de 2016, se muda la última carrera, Sociología, al edificio esperado durante décadas (cfr. Torres Cabreros, 2016). Actualmente, en el viejo edificio solo se encuentran las oficinas administrativas de la Facultad. Lo significativo aquí es el proceso de espera de los estudiantes, docentes y no docentes, que duró más de dos décadas y que estuvo acompañado por un activismo contra las autoridades organizado por los estudiantes, un activismo que bregaba por una mejora edilicia.



En los casi veinticinco años de espera del nuevo edificio, se organizaron múltiples marchas, huelgas y ocupaciones de los estudiantes, docentes y no docentes en las que se reclamaba por un espacio adecuado para los casi 30.000 estudiantes de la Facultad. Uno de los puntos más álgido del movimiento de protesta tuvo lugar en 1997, cuando la Facultad estuvo ocupada durante dos meses y la vida académica se interrumpió completamente. En el 2002 los estudiantes ocuparon el rectorado por cuarenta y tres días, interrumpiendo la actividad por ese lapso de tiempo, debido a que aún no se había encontrado una solución para toda la facultad, y las diferentes carreras estaban alojadas en diferentes edificios de Buenos Aires. Luego, el rectorado prometió construir un edificio propio para la Facultad. En 2005 se comenzó la construcción del mismo; pero en 2010, el edificio solo podía albergar un 10% de los 30.000 estudiantes. Posteriormente, en un nuevo movimiento de protesta, los estudiantes ocuparon el Ministerio de Educación por más de cuarenta días. Finalmente, el Ministerio otorgó veinte millones de pesos argentinos para concluir con la obra del edificio. Finalmente, como ya se señaló, en 2016 la carrera de Sociología fue la última en obtener su lugar.



La larga espera de los estudiantes por un edificio único y propio estuvo acompañada por múltiples acciones de protesta, las cuales fueron respondidas tibiamente por el Rectorado y el Ministerio de Educación. El nuevo edificio recién fue terminado después de casi veinticinco años. La inseguridad de los que esperaban, combinada con la arbitrariedad de los poderosos, albergaba un potencial conflictivo que desató una resistencia conjunta contra las estructuras temporales impuestas.



La argumentación de los que esperaban y protestaban consistía en un catálogo de exigencias bajo el título “Edificio único ya”, pintado en la pared de la Facultad. A las autoridades se les planteaban diferentes exigencias: no solo se deseaba el nuevo edificio, sino también un aumento de salarios de 30% para los docentes, así como un salario para aquellos que enseñaban ad honorem. Los carteles y pintadas en las paredes reclamaban más dinero en general para la educación, y no para el Club de París o los sectores agroexportadores. La lista culminaba con la exigencia de una democratización inmediata y llamaba a la asamblea, la organización y la lucha.

Especialmente durante la toma de la Facultad, el Rectorado y el Ministerio, los movimientos de protesta fueron amplificados por los medios; especialmente, por los periódicos, los canales de televisión y las publicaciones en internet. Esto aumentó la presión para que las instituciones responsables cumplan con la promesa de construir el nuevo edificio.



Desde la perspectiva de la teoría del poder, puede argumentarse que en el caso de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA, los estudiantes, docentes y no docentes no estaban completamente indefensos ante los constreñimientos estructurales impuestos por los poderosos, ni entregados a su doxa. Cuando se tomó la iniciativa de una acción de resistencia, contra la suposición de Bourdieu, la doxa fue puesta en cuestión y, en cierto modo, desenmascarada, partiendo de motivaciones intrínsecas de individuos críticos. En este sentido, es fundamental señalar que la situación futura a la que apuntaba la espera no caía por completo en el terreno de lo inalcanzable, y que tanto los estudiantes como los docentes anticipaban al menos la posibilidad de que el edificio “prometido” sea efectivamente construido. La disposición de los poderosos —el Ministerio de Educación y el Rectorado de la UBA— a cumplir efectivamente con su promesa no era clara; sin embargo, los afectados y sometidos reconocían el potencial del empoderamiento por medio de la solidarización y la resistencia.

Los docentes y alumnos eran conscientes de la arbitrariedad del Rectorado y el Ministerio de Educación (Paris, 2001: 709); sin embargo, no aceptaban estar totalmente so-

metidos a las autoridades y no querían ser concebidos como “víctimas” de la burocracia. En este sentido, desarrollaron la conciencia común de que el telos de la espera —el nuevo edificio y condiciones aceptables de estudio— no estaba totalmente fuera de sus capacidades de acción y posibilidades de influencia. Lo decisivo aquí, era el hecho de que los “culpables” —es decir, los responsables de la espera— podían ser identificados: eran las instituciones poderosas del arbitrario Estado, que no estaban en condiciones de cumplir con la promesa del edificio. En este sentido, los docentes, no docentes y alumnos también presuponían que estaba teniendo lugar un trato injusto por parte del Rectorado y el Ministerio en detrimento de la Facultad de Ciencias Sociales y en favor de otras, como las de Derecho, Economía, Medicina, etc. Es decir, se le otorgaba una prioridad menor a las ciencias sociales.

En este caso, ambas instituciones son comprendidas como actores colectivos responsables de la inaceptable situación: no se hacía responsables por estos inconvenientes a funcionarios individuales, como al rector o el ministro de educación. Este largo conflicto, que se extendió por décadas, no permitía reconocer responsables individuales, puesto que los funcionarios cambian muy rápido. En cierto sentido, ya no resultaba claro quién era el responsable original del problema.

Para este caso de estudio resulta ser válido aquello que Rainer Paris (2001: 710) describe como la “afinidad de la espera con la experiencia inferior del poder social”, afinidad que se basa en que el tiempo es utilizado como un vehículo de ejercicio del poder. Los estudiantes y docentes se sentían dependientes, impotentes y en inferioridad de condiciones; se ponían de manifiesto los límites de su capacidad de acción y de sus posibilidades de influencia. Claramente, los poderosos pueden disponer del tiempo de los sometidos a su gusto y, por tanto, decidir arbitrariamente la duración de la espera. El tiempo como recurso escaso es utilizado por las élites para ejercer poder y, en este sentido, sirve como indicador de la desigualdad social. Los poderosos disponen del medio de presión de poder hacer esperar; asimismo, pueden controlar la duración de la espera e influir sobre quienes aguardan. Además, se pone de manifiesto la siguiente relación: cuanto más alto es el estatus del poderoso en la jerarquía, mayor es su inaccesibilidad institucional y, por tanto, su posibilidad de hacer esperar (Schwartz, 1975: 19 y sigs.). El Ministerio de Educación y el Rectorado disponían de una posición de poder casi sacrosanta y fijada jerárquicamente a partir de la cual podían hacer esperar a los docentes, estudiantes y no docentes, a pesar de las protestas. Y puede especularse que fijaban el tiempo de espera para confirmar su propia posición de poder. En este sentido, la estrategia de “hacer-esperar” sirve para fijar la posición jerárquica de poder de quien toma las decisiones. Hacer esperar al otro bando —los docentes, no docentes y estudiantes— es un medio de demostración de poder; y el tiempo de espera —en

este caso, aproximadamente veinticinco años— simboliza la sujeción de los que aguardan: no debe quedar duda de que el tiempo de los que esperan es menos valioso que el de los que hacen esperar (Göttlich, 2015: 56). Hacer esperar a alguien es posible debido a jerarquías de poder ya existentes y, a la vez, es funcional al fortalecimiento y el mantenimiento del poder.

En el caso de la Facultad de Ciencias Sociales, sin embargo, se muestra que la posición de poder del Rectorado y el Ministerio no eran completamente intocables y autárquicas; ciertas formas de resistencia ponían en cuestión su libertad de acción. Las siguientes preguntas apuntan a analizar el potencial de resistencia de quienes son obligados a esperar: ¿Cuándo tiene lugar una solidarización de los que esperan contra las poderosas instancias estatales? ¿Desde qué momento los que aguardan se convierten en aliados? ¿Cuándo se vuelven irrelevantes las diferencias entre quienes esperan y se vuelve posible una solidaridad abarcadora?

Siguiendo la teoría del mundo de la vida y de la relevancia de Alfred Schütz, puede argumentarse que el acervo de conocimiento de los que aguardan y de los inferiores en términos de poder no solo contienen sistemas de relevancias impuestas (Schütz, 2003: 332 y sigs.). La *doxa*, como estructura de pensamiento dominante con jerarquías de poder incorporadas, que en la actitud natural es creída y tomada como incuestionada, puede ser puesta en cuestión y problematizada; de esta manera, puede surgir una cierta forma de resistencia contra ella. Sobre la base de relevancias intrínsecas, los inferiores en términos de poder y los que aguardan cuestionan las estructuras de poder impuestas que los obligan a esperar con base en una motivación subjetiva. Y son los actores individuales los que reflexionan y cuestionan las estructuras de poder existentes, poniendo en cuestión la legitimidad de las élites. Por ejemplo, cuando se constatan inconvenientes en lo que respecta a la investigación y la enseñanza, esto ocurre con el objetivo de buscar una normalidad en la cotidianeidad académica, la cual no puede ser garantizada por quienes ejercen su función. Entendido de esta manera, al sujeto individual le es inmanente el potencial a la resistencia. El individuo es precisamente esa “fuente de trastornos” (Soeffner, 2000: 328 y sigs.) que puede señalar inconvenientes de manera reflexiva y generar un activismo político. Los estudiantes, docentes y no docentes individuales pertenecen al colectivo de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, pero en tanto individuos con experiencias concretas de trato desigual y de espera obligada, pueden operar como una instancia de control. Si bien han sido “socializados” en el contexto pre-tipificado de la UBA y disponen de un habitus universitario específico, esto no significa que las estructuras existentes de poder no puedan ser cuestionadas. Los individuos son aquellos que pueden convertirse en correctivos de las construcciones comunes abstractas de la burocracia universitaria, aquellos que pueden poner al descubierto y denunciar inconvenien-

tes. Así, como argumenta Soeffner (Ibid., 334), el individuo se convierte en la “fuente de trastornos de construcciones sociales racionales y no tan racionales” y “es probablemente la única utopía que tiene un contenido de realidad lo suficientemente fuerte como para apostar por ella” (Ibid.). En el caso de la Facultad de Ciencias Sociales, ya no se confía en las promesas del Rectorado y del Ministerio que justifican la espera, y se critica la “estrategia de hacer esperar” de los poderosos.

En contraste con la argumentación de Auyero, que investiga la situación de quienes reciben ayuda social en Buenos Aires, los miembros de la Facultad de Ciencias Sociales disponen de una actitud crítica que pone en cuestión reflexivamente la vivencia de la sujeción política. En este sentido, los representantes de la Facultad parecen tener un potencial de resistencia privilegiado.

En términos de la teoría de la relevancia, la acción de resistencia funciona en la medida en que el individuo define su situación —en el sentido del teorema de Thomas (cfr. Thomas/Thomas, 1928)— sobre la base de “relevancias motivacionales” subjetivas. El mundo predado y preestructurado en el que se concentra el interés no es puesto en cuestión por el individuo a partir de relevancias motivacionales. Son decisivas las “relevancias temáticas”, las cuales no ponen en el centro del interés lo que era aceptado como incuestionado, sino que colocan en el foco justamente aquello que se pone en cuestión (en este caso, las relevancias temáticas). Concretamente, son las relevancias temáticas las que posibilitan un pensamiento de resistencia entre quienes esperan. Los estudiantes de la Facultad de Ciencias Sociales ponen en cuestión las promesas de los poderosos —el Rectorado y el Ministerio— y dudan de la legitimidad de la coerción a esperar por mejoras edilicias. De esta manera, están en condiciones de dirigir el foco a los inconvenientes que les impiden estudiar de manera adecuada. El edificio de la Facultad, viejo, destruido y con amenaza de derrumbe, en el cual el estudiantado, docentes y no docentes esperaron por décadas la construcción del nuevo edificio, es presentado como inaceptable. La espera, como expresión de experiencias temporales impuestas, ya no es aceptada, y esto deriva en la decisión de resistir, decisión que quiebra —al menos temporalmente— las estructuras de poder impuestas.

La dinámica de las jerarquías de poder se muestra especialmente en el hecho de que los actores individuales pueden resistirse a estructuras de poder objetivamente fijadas. Esto es posible porque la situación de poder de la espera también depende de las interpretaciones conscientes y los motivos de los subordinados al poder. Los afectados por la espera interpretan lo que les ocurre conforme a sus relevancias interpretativas, las cuales definen qué aspectos de la situación deben ser atendidos y qué elementos del acervo de conocimiento deben aplicarse. La multiplicidad de las perspectivas individuales involucradas tiene gran incidencia en las situaciones de poder (Göttlich, 2015: 61). En este sentido, el

sentimiento que tienen los subordinados de ser maltratados a través de la espera impuesta puede derivar en un contrapoder dirigido contra las estructuras impuestas. La dinámica de la situación de poder de la espera también resulta de la compleja estructura temporal de la vida cotidiana, la cual se compone de dos formas de temporalidad: el tiempo interno y el tiempo estándar intersubjetivamente compartido, que depende del tiempo cósmico y del calendario socialmente establecido (Berger y Luckmann, 1991: 29 y sig.). El tiempo estándar y el tiempo interno deben ser sincronizados constantemente por los individuos, aunque una sincronización perfecta es imposible; necesariamente, en las perspectivas de los individuos particulares, surgen “tiempos de espera” con los que cada uno debe arreglárselas individualmente. Los estudiantes de la Facultad de Ciencias Sociales deben coordinar el tiempo de sus estudios —debido a la espera por el edificio, probablemente largo— con su tiempo de trabajo y también con el tiempo de planeamiento de su carrera. En cada perspectiva individual, la espera es experimentada de manera diferente, pero en todo caso como injusta debido a las insuficiencias de los poderosos.

#### **IV. CONTRAPODER: LA PROTESTA Y LA COERCIÓN A ESPERAR**

A pesar de la supuesta superioridad de poder de quienes controlaban la situación —el Rectorado de la UBA y el Ministerio de Educación—, surgió un movimiento de protesta y un contrapoder que estaba en condiciones de desafiar parcialmente a los poderosos. A la luz del caso de estudio de la Facultad de Ciencias Sociales, se reflexionará ahora, en términos de la teoría de la relevancia y el poder, cómo tuvo lugar esta inversión de la situación de espera de los subordinados. Con el surgimiento de un contrapoder, los subordinados también pueden imponer estructuras temporales: a través de la protesta, la solidarización y las tomas del Rectorado y la Facultad. ¿Cómo puede interpretarse este proceso?

En lo que respecta a la UBA, por supuesto existen jerarquías de poder bien claras que aparecen para los miembros de la institución como un “sistema de relevancia objetiva” y como realidad objetiva. Sin embargo, cuando en crisis concretas estas jerarquías son cuestionadas y criticadas por quienes esperan, esto obedece a “sistemas de relevancia intrínsecos”, que refieren a soluciones espontáneas de problemas, intereses elegidos y fines concretos por parte de los que protestan. El concepto de ‘relevancia’ permite reflexionar acerca de cómo puede tenderse un puente teórico entre las estructuras de conocimiento objetivas y la motivación subjetiva (Dreher y López, 2015: 215 y sig.). La motivación subjetiva de los subordinados y de quienes esperan se apoya, simultáneamente, en relevancias impuestas e intrínsecas de los actores individuales. El interjuego entre ambas formas de relevancia —entre aquello contra lo que, se supone (cons-

ciente o inconscientemente), no se puede hacer nada, es decir, aquello ante lo cual uno está indefenso y aquello que puede desafiarse y cambiarse a través de la propia motivación— es decisivo en los comportamientos de protesta. Aquí no existe una determinación completa de la acción; antes bien, la misma surge con una cierta libertad.

Lo importante ahora no es lo que normalmente motiva a los actores —en base a “relevancias motivacionales”—, sino aquello que les llama la atención y que es catalogado como injusto, inaceptable, corrupto, etc. Lo que está en el centro de atención no es el mundo que suponen como incuestionablemente dado, sino los problemas que surgen en el mismo. Para los estudiantes de la Facultad, la idea de organizar una protesta surge especialmente en momentos de crisis; por ejemplo, en el año 2010, cuando, debido a las malas condiciones del edificio, una placa de vidrio de cinco metros cae del techo, afortunadamente sin dañar a nadie (cfr. Nuñez, 2010). El acervo de conocimiento de la vida cotidiana universitaria no alcanza para enfrentarse con esa situación problemática. Debe adquirirse nuevo conocimiento de manera creativa, ya que las explicaciones y convicciones disponibles no alcanzan ni son satisfactorias para resolver el problema. Las relevancias temáticas y motivacionales pueden ser tanto impuestas como temáticas. Sin embargo, son precisamente las relevancias temáticas intrínsecamente motivadas las que constituyen el potencial subjetivo para desafiar las condiciones estructurales; por ejemplo, cuando las situaciones son experimentadas como injustas. De esta manera, las estructuras de poder objetivas e impuestas pueden ser impugnadas partiendo de relevancias temáticas que ponen en cuestión el conocimiento impuesto y presupuesto como comprensible de suyo, y pueden iniciarse acciones políticas contra el mismo (Dreher, 2016: 65). Las relevancias temáticas sirven para formular nuevas soluciones para problemas de acción; así, las ideas revolucionarias son formuladas contra el statu quo de los universos simbólicos establecidos y de las élites de poder. De esta manera, surge la posibilidad de implementar contraideologías que tienen el potencial de redefinir las estructuras de poder de una sociedad.

En este sentido, la confrontación y la resistencia contra estructuras de poder establecidas tienen lugar partiendo de la motivación subjetiva de los actores individuales. En el contexto del movimiento de protesta, aparece un tipo social especial de personas que esperan: la figura del agitador. Otros tipos sociales de personas que esperan son: el cazador, el ladrón o el especulador (Guttandin, 1996: 44 y sig.). Partiendo de diferentes estructuras temporales impuestas, y cada uno a su manera, estos tipos sociales esperan su oportunidad para actuar. El agitador aprovecha la espera en situaciones de crisis y, de manera autodeterminada, puede tomar decisiones en el momento indicado. Cuando la situación está por escalar, el agitador, que pertenece a quienes protestan y marchan, puede “echarle más leña al fuego” para lograr una fuerte reacción de los afectados. A través

de la escandalización, logra una solidarización de los que protestan y, a su vez, que la esfera pública le preste atención a su tema. En este sentido, el agitador como tipo social es precisamente aquel que representa la situación de ruptura de la espera en la crisis. Su figura ilustra de qué manera la motivación subjetiva intrínseca puede producir la eclosión concreta de las estructuras temporales impuestas.

Como resultado de la iniciativa de los agitadores, que impugnan como injusta la espera obligada de un nuevo edificio, tiene lugar una solidarización de los estudiantes y también de los docentes y no docentes, y se decide tomar la facultad. Así, en una de las acciones de protesta, se suspenden completamente las actividades por dos meses. En el marco de otras ocupaciones, se tomaron el Rectorado y el Ministerio de Educación, en los dos casos por cuarenta y tres días, impidiéndose las actividades administrativas. El grupo de los estudiantes y los docentes cerró filas para alcanzar un objetivo común, el cual solo podía conseguirse a través de la cooperación grupal. La homogeneidad del grupo en lo que refiere a los intereses comunes, así como sus similares posiciones políticas tendencialmente de “izquierda”, que pueden catalogarse como “críticas”, contribuyen a que sea posible una solidarización exitosa. La fuerte reflexividad de los estudiantes y los docentes dirige la acción racional con acuerdo a fines, la cual parte de la convicción de que el objetivo común solo puede alcanzarse colectivamente.

En cierto sentido, los que protestan golpean a la élite de poder, compuesta por el Ministerio de Educación y el Rectorado, con sus propias armas. Los miembros de la Facultad fueron obligados a esperar por muchos años, y ahora están en condiciones —al menos temporalmente— de obligar a esperar a los poderosos. En efecto, se ocupan de parar el funcionamiento de las dos instituciones por un determinado período de tiempo. A través de sus acciones, quienes protestan pueden imponerle sus estructuras temporales a los poderosos y colocarlos bajo presión con una espera impuesta. Para el Rectorado y el Ministerio de Educación, esto significa que deben continuar con la construcción del edificio. Debido a la situación de espera impuesta, los poderosos intentan hacerles concesiones a los que protestan. La protesta, como forma de resistencia, muestra que la élite conductora no es todopoderosa: siempre hay posibilidades de evitar acciones ilegítimas. A los poderosos, que generalmente hacen esperar, posponen y demoran para expresar su poder, se los obliga a aguardar y estos deben reaccionar.

El caso de estudio de la Facultad de Ciencias Sociales demuestra que entre los estudiantes, no docentes y docentes de la Facultad no puede constatarse un habitus universitario “rígido”, como creencia latente en la legitimidad, que reconoce las estructuras de poder establecidas sin ponerlas en tela de juicio y acepta la espera obligada. La validez de legitimidad de la acción de la élite conductora es puesta en cuestión, y los que aguardan tienen un cierto potencial crítico; no tienen una creencia ilimitada en la legitimidad de

los poderosos (cfr. Popitz, 1992: 197 y sigs.). La pretensión de legitimidad de las instituciones poderosas es puesta en cuestión por los que aguardan; los motivos que se aducen para declarar su acción como ilegítima son la corrupción, la incapacidad, la preferencia por otras facultades, etc.

## CONCLUSIÓN

El objetivo de los docentes y estudiantes que esperaron veinticinco años fue alcanzado en 2016: finalmente, el nuevo edificio, añorado por tantos años, fue terminado y pudo recibir a todas las carreras. En este sentido, también la espera terminó. Ya no existe para los afectados: desapareció del ámbito de las relevancias y estructuras temporales impuestas. Dado que la espera acabó, los poderosos ya no pueden instrumentalizarla para mantener su poder. El acontecimiento prometido y asumido de construir un nuevo edificio de la facultad es un hecho. Los poderosos cumplieron con su promesa y su validez de legitimidad ya no puede ser puesta en cuestión críticamente. Los estudiantes, docentes y no docentes pueden ahora vincular el acontecimiento logrado con los movimientos de protesta exitosamente realizados por ellos. Los hechos pueden interpretarse de la siguiente manera: el Ministerio de Educación se vio obligado a terminar con la construcción del edificio porque, durante la larga espera, se realizaron acciones de protesta.

Una caricatura que se publicó en el año 2016 en el importante diario Página 12 poco después de la finalización de la construcción del edificio hace referencia a la espera de décadas y a las protestas vinculadas a ella.



Dos personas, probablemente estudiantes de la Facultad de Ciencias Sociales, se enfrentan luego de la mudanza al

“Edificio Único”. La persona a la izquierda —el realista— señala que ahora todas las carreras se han mudado al edificio de “Constitución” y ve esto como un acontecimiento positivo. En cambio, su interlocutor, un trotskista pelirrojo y barbudo, parece ser el único que no está contento por el nuevo edificio. Hace referencia al lugar “Constitución” e intenta desarrollar un contraargumento. Asevera que “la constitución legaliza la explotación del proletariado”. Acto seguido, el otro estudiante le pregunta dónde hubiera construido él el edificio. La respuesta del revolucionario es: “en Avenida Trotsky y Asamblea”, y el realista le responde que esa esquina no existe. La respuesta del trotskista frustrado es: “¿Ves? Es todo una mentira”.

La espera por el nuevo edificio ha concluido y, según el realista, todos deberían estar contentos y reconocer la mejora de las condiciones de estudio e investigación. Para el agitador y contestatario trotskista, la situación actual no es satisfactoria; de la finalización de la espera no puede sacar nada positivo, dado que los estudiantes trotskistas cumplieron un rol fundamental en la lucha por el nuevo edificio, y ahora no disponen de ningún argumento para la movilización política. Es decir, no pueden estar contentos con el resultado de la protesta. Ahora debe encontrarse una nueva motivación para la lucha estudiantil contra las autoridades. Así, los trotskistas se beneficiaron de la espera, sacaron algo de ella y experimentaron una fundación de sentido a partir de la espera impuesta. Sin embargo, “lamentablemente” la espera de los estudiantes ha terminado y, por tanto, ya no existe esa fundación de sentido.

Finalmente, en referencia al problema planteado, debe señalarse que la solidarización de los que esperan frente a las instituciones estatales se produce en tiempos de crisis y con base en el activismo individual. Cuando las condiciones de dominación legítima del Ministerio de Educación y del Rectorado ya no son sostenibles —porque el edificio de la facultad prácticamente se derrumba—, la resistencia es estimulada especialmente por parte de agitadores, quienes aprovechan la tensa situación política dentro de la facultad para realizar movimientos de protesta. Sobre la base de relevancias temáticas intrínsecas de los que esperan, se cuestiona y pone en tela de juicio la legitimidad de los poderosos, y, con ayuda de la protesta, se busca nuevas posibilidades para solucionar los problemas de acción. Los que aguardan —las múltiples agrupaciones que incluyen a los estudiantes, no docentes y docentes las Carreras de Sociología, Ciencia Política, Ciencia de la Comunicación, Trabajo Social y Relaciones del Trabajo— se unen a pesar de diferencias y rivalidades de origen. A través del movimiento de protesta común, surge una solidarización abarcadora que hace superfluas las diferencias funcionales y socioestructurales. Por medio de las acciones de ocupación en la Facultad, el Ministerio de Educación y el Rectorado apoyadas por los medios, se obliga a los poderosos a actuar hasta que finalmente, luego de veinticinco años de espera, se cumple con el objetivo prome-

tido: la construcción de un nuevo edificio único para toda la Facultad. El potencial de resistencia inmanente a la espera se pone de manifiesto, y el siguiente aforismo acuñado por León Tolstoi obtiene un nuevo contenido de verdad: “¡Todo tiene un buen final para aquel que puede esperar!”



## BIBLIOGRAFÍA

- Auyero, J. (2011). Patients of the State. An Ethnographic Account of Poor People's Waiting. *Latin American Research Review*, 46 (1), pp. 5-29.
- Berger, P. L. y T. Luckmann (1991). *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Bourdieu, P. (2001). *Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Dreher, J. (2016). The Social Construction of Power: Reflections Beyond Berger/Luckmann and Bourdieu. *Cultural Sociology*, 10 (1), pp. 53-68.
- Dreher, J. y López, D. (2015). Subjectivity and Power. *Human Studies*, 38, pp. 197-222.
- Göttlich, A. (2015). To Wait and to Let Wait. Reflections on the Social Imposition of Time. *Schutzian Research*, 7 (1), pp. 47-64.
- Guttandin, F. (1996) *Improvisationsgesellschaft. Provinzstadtkultur in Südamerika*. Pfaffenweiler: Centaurus.
- Núñez, N. (2010). Sociales continúa la lucha per el Edificio Único. *El Socialista*, 174, S. Recuperado de: <http://www.izquierdasocialista.org.ar/cgi-bin/elsocialista.cgi?es=174&nota=5>.
- Paris, R. (2001). Warten auf Amtsführen. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 53 (4), pp. 705-733.
- Popitz, H. (1992) *Phänomene der Macht*, Tübingen: Mohr.
- Schütz, A. (2003 [1957]). Strukturen der Lebenswelt. *Alfred Schütz Werkausgabe, Bd. V.1. Theorie der Lebenswelt 1. Die pragmatische Schichtung der Lebenswelt*(pp. 325-347). Konstanz: UVK.
- Schütz, A. (2005 [1970]). Das Problem der Relevanz. *Alfred Schütz Werkausgabe, Bd. VI.1: Relevanz und Handeln 1. Zur Phänomenologie des Alltagswissens*(pp. 57-249). Konstanz: UVK.
- Schütz, A. (2011 [1946]). Der gut informierte Bürger. Ein Essay zur sozialen Verteilung von Wissen. *Alfred Schütz Werkausgabe, Bd. VI.2. Relevanz und Handeln 2. Gesellschaftliches Wissen und politisches Handeln*(pp. 113-132). Konstanz: UVK.
- Schwartz, B. (1974) Waiting, Exchange, and Power: The Distribution of Time in Social Systems. *American Journal of Sociology*, 79 (4), pp. 841-870.
- Schwartz, B. (1975). *Queuing and Waiting. Studies in the Social Organization of Access and Delay*. Chicago: University of Chicago Press.
- Soeffner, H.-G. (2000). Individuelle Macht und Ohnmacht in formalen Organisationen. En *Gesellschaft ohne Baldachin. Über die Labilität von Ordnungskonstruktionen*(pp. 310-353). Weilerswist, S. 310-353.
- Thomas, W. I. / Thomas, D. S. (1928). The Methodology of Behavior Study. En *The Child in America: Behavior Problems and Programs*(pp. 553-476). New York: Knopf.
- Torres Cabrerros, D. (2016). Todos juntos, después de dieciocho años. *Página 12*, 19/03/2015.

## SOBRE EL AUTOR

**Jochen Dreher**

**Jochen.Dreher@uni-konstanz.de**

Director ejecutivo del Social Science Archive Konstanz. Profesor de Sociología en las universidades de Constanza y San Galo. Profesor de Sociología en las universidades de Constanza (Alemania) y San Galo (Suiza). Autor de libros en lengua germana como; *Zur Unüberwindbarkeit kultureller Differenz: Grundlagentheoretische Reflexionen* (2007) y *Interkulturelle Arbeitswelten: Produktion und Management bei Daimler Chrysler* (Biblioteca europea de estudios culturales, 2005), y de libros en lengua española como, *Construcción de identidades en sociedades pluralistas* (Lumiere Ediciones, 2007), compilador en *Fenomenología del poder* (Ediciones USTA, 2015), *The Social Construction of Power: Reflections Beyond Berger/Luckmann and Bourdieu* (2016) y coautor de *Subjectivity and Power* (2015).



**MUNDO DE LA VIDA,  
DISCURSO Y RELEVANCIA**  
**LA TEORÍA DE LA RELEVANCIA DE  
ALFRED SCHUTZ COMO INSTRUMENTO  
PARA EL ANÁLISIS DEL DISCURSO\***

**AUTOR**  
**ANDREAS GÖTTLICH**  
**Universität Konstanz**

**Cómo citar este artículo:** Göttlich, A. (2018) Mundo de la vida, discurso y relevancia: La teoría de la relevancia de Alfred Schutz como instrumento para el análisis del discurso. *Revista Diferencias*, N. 7, pp. 57-70.

**Artículo**

Recibido 09/10/2018

Aprobado 20/12/2018

\* Traducción del alemán al español: Alexis E. Gros

## RESUMEN

El presente texto debe comprenderse como un aporte metodológico al debate acerca de la aplicación de procedimientos de análisis del discurso en la sociología. Se propone considerar las contribuciones de la teoría de la relevancia de Alfred Schutz a este campo de investigación. Un estudio anterior del autor, en la cual se aplica la teoría de la relevancia en el marco de un análisis empírico del discurso, constituye el trasfondo de las reflexiones aquí vertidas. Se introducen ejemplos de este estudio para ilustrar las consideraciones teóricas del artículo.

**PALABRAS CLAVES: DISCURSO; RELEVANCIA; ALFRED SCHUTZ; FENOMENOLOGÍA, MUNDO DE LA VIDA**

## ABSTRACT

The present paper is to be understood as a methodological contribution to the debate on the application of procedures of discourse analysis in sociology. The paper proposes to consider the contributions of Alfred Schutz's theory of relevance to this field of research, in view of the fact that this account tends to be neglected in the most relevant methodological books on the field. An earlier study by the author, in which he applies the theory of relevance to a discourse analysis, constitutes the background of the reflections contained here. Examples of this study are used to illustrate the theoretical thoughts of this paper.

**KEYWORDS: DISCOURSE; RELEVANCE; ALFRED SCHUTZ; PHENOMENOLOGY; LIFEWORLD**

## INTRODUCCIÓN

¿ Sigue siendo actual la teoría del mundo de la vida de Alfred Schutz? Esta pregunta puede ser contestada de dos maneras. Por un lado, como es muy común entre los expertos en su obra, puede proporcionarse una respuesta referida al objetivo formulado por el propio Schutz (2004: 87): brindarle "una fundamentación segura a todo el trabajo científico-social". Si se lee su teoría del mundo de la vida en este sentido —como investigación de fundamentos [*Grundlagenforschung*]—, entonces el interrogante acerca de su actualidad implica preguntarse si la investigación social actual hace uso de la propuesta de fundamentación schutziana, una pregunta que podemos contestar casi sin problemas debido a la gracia del nacimiento tardío (*cfr.*, por ejemplo, Endreß, 2006: 127 y sigs.). Sin embargo, por otro lado, Ilja Srubar (2007 [1981]: 89) señaló hace un tiempo que la teoría schutziana del mundo de la vida también contiene soluciones para problemas materiales, es decir, que va más allá de una mera investigación de fundamentos.

En la medida en que trata un problema práctico de investigación, el presente artículo se acerca a la pregunta acerca de la actualidad del paradigma de la teoría del mundo de la vida desde esta segunda posición. En este sentido, no pretende ser más que una respuesta parcial. Se intentará mostrar la utilidad de un elemento específico de la teoría schutziana del mundo de la vida, a saber, la teoría de la relevancia, para el análisis científico-social del discurso. Se mostrará que el análisis de un campo de discurso con ayuda de la tipología de la relevancia desarrollada por Schutz puede ser un complemento valioso para el proceso de análisis discursivo. De esta manera, el presente texto vincula la pregunta acerca de la actualidad de la teoría del mundo de la vida con la "necesidad de clarificación [...] en referencia a la realización práctica de análisis del discurso" planteada por muchos investigadores (Keller *et al.*, 2006: 16).

Antes que nada, es preciso señalar que la idea de "discurso" en este artículo se apoya en el paradigma teórico acuñado por Michel Foucault (*cfr.* Keller *et al.*, 2006: 9 y sigs.). Desde hace varias décadas, la teoría de Foucault tiene una resonancia enorme en las más diferentes disciplinas científicas, dando lugar a líneas de interpretación diversas y en parte contradictorias. El paradigma foucaultiano ha despertado mucha atención en la sociología alemana: en los años noventa, el análisis del discurso en términos de la sociología del conocimiento [*Wissenssoziologische Diskursanalyse (WDA)*] desarrollado por Reiner Keller obtuvo una cierta hegemonía interpretativa. Las reflexiones contenidas en este artículo consideran la teoría foucaultiana del discurso desde un punto de vista similar al de Keller y, por tanto, pueden leerse como un aporte a la línea de investigación fundada por él.

## 1. DISCURSO Y SUJETO: UNA RELACIÓN CONTROVERSIAL

Al proyecto de aplicar la teoría schutziana de la relevancia al análisis del discurso puede formularse una objeción que no puede ser ignorada. En la versión foucaultiana, la teoría del discurso parte de supuestos fundamentales que parecen estar en las antípodas de la tradición fenomenológica en la que se mueve el pensamiento de Schutz, supuestos que incluso fueron desarrollados en confrontación consciente con la fenomenología. Así, en el prefacio a la edición inglesa de *El orden de las cosas*, Foucault (1970: ix) escribe: "Si hay un abordaje que rechazo es uno (llamémoslo, en grandes rasgos, abordaje fenomenológico) que le da una prioridad absoluta al sujeto que observa, le atribuye un rol constitutivo a un acto y ubica su propio punto de vista en el origen de toda historicidad; en suma, un abordaje que conduce a la conciencia trascendental". A partir de estos y otros señalamientos, podría concluirse que el intento de combinar la concepción fenomenológica con la teoría del discurso estaría condenada al fracaso debido a una inconmensurabilidad fundamental.

El problema fundamental radical en las diferentes concepciones del sujeto y de su relación con lo social. Para Schutz, el mundo social se basa en las operaciones constitutivas de conciencia [*konstitutive Bewusstseinsleistungen*] de los individuos y, por tanto, los mismos ocupan una posición clave en la arquitectura de su teoría. Sus interpretaciones de la realidad, así como sus acciones basadas en ellas, son decisivas en la construcción de un mundo social compartido, que se conforma en actos de sincronización recíproca y comprensión mutua. De acuerdo con Foucault, esta perspectiva teórica pone las cosas patas para arriba. El autor francés considera, a la inversa, que el sujeto es una consecuencia de las prácticas sociales; más específicamente, fueron ciertos discursos los que posibilitaron históricamente que pueda hablarse de algo así como del sujeto humano. Para Foucault (*cfr.* 1970), el ser humano es un invento reciente, cuya época terminará en algún momento. Es claro que desde esta concepción, el sujeto no puede concebirse como la piedra angular de una teoría general de lo social. Se encuentra al final, no al principio de la cadena explicativa de la sociología.

En términos resumidos y algo exagerados, puede formularse este contraste de la siguiente manera: para Schutz, los sujetos hacen discursos;<sup>1</sup> mientras que, para Foucault, son los discursos los que hacen sujetos. Llevado a esta formulación simple, el contraste de ambas posiciones salta a

<sup>1</sup> Yo le hago decir esto a Schutz: en su obra la noción de discurso aparece solo de manera esporádica. Y la mayoría de las veces, lo hace en forma del concepto compuesto "universo de discurso" [Diskursuniversum] (Schütz, 2003 [1955]: 299, 301; 2003 [1945]: 228, 234; 2011a [1957]: 233 y sig.; 2011 [1946]: 125; 2011 [1957]: 189; 2016 [1976/2013]: 83, 101, 123).

la vista. Sin embargo, me parece que una combinación de ambas posiciones con un propósito práctico-investigativo no debe ser descartada de cuajo. En vista de que este debate ya tuvo lugar en otro sitio (*cf.*, por ejemplo, en el tomo de Keller/ Schneider/ Viehöver, 2012), quiero limitarme aquí a desarrollar muy brevemente dos argumentos a favor de esta combinación: (1) en primer lugar, a pesar de ser contrarias, la posición "estructuralista"<sup>2</sup> de Foucault y la centrada en el actor de Schutz no son contradictorias; (2) en segundo lugar, las tensiones existentes pueden trasladarse a preguntas empíricas; así, bajo determinadas circunstancias, puede llegarse a un consenso.

Ad 1) Un análisis exhaustivo muestra que los conceptos de sujeto de Foucault y Schutz no son de ninguna manera inconmensurables en el sentido de Thomas Kuhn. Dirijámonos primero al paradigma fenomenológico y, más particularmente, a la teoría de la relevancia de Schutz. Puesto que esta será presentada pormenorizadamente más adelante (*cf.* 2.1), solo quiero señalar aquí que en ella el sujeto no es comprendido de ninguna manera como alguien que configura de manera totalmente libre su pensamiento y acción. Para Schutz, además de las relevancias libres, también tienen una importancia sistemática las relevancias impuestas, las cuales reflejan los constreñimientos a los cuales está sometido el individuo que interpreta su mundo circundante [*Umwelt*].

A la inversa, no es cierto que Foucault excluya completamente la influencia de los individuos sobre los discursos. Sin dudas, sus opiniones a este respecto cambian a lo largo de las diferentes fases de su pensamiento; pero incluso en su libro *La arqueología del saber*, que marca la fase más álgida de su crítica al sujeto y de la ilusión de un discurso autónomo (Dreyfus y Rabinow, 1987), pueden encontrarse señalamientos aislados en esta otra dirección. Así, Foucault (2002: 277) escribe que no es su objetivo "asegurar la independencia soberana y solitaria del discurso" y que no ha querido "excluir el problema del sujeto" (Ibíd.: 285). Y en *El orden del discurso*, un texto que sigue estando fuertemente influido por la *Arqueología*, señala muy claramente: "Sería absurdo, desde luego, negar la existencia del individuo que escribe e inventa" (Foucault, 2005: 32). Consecuentemente,

entre los expertos en Foucault se ha impuesto la idea de que el filósofo francés no tenía como propósito la "eliminación de concepto de sujeto" (Honneth, 1985: 136), sino más bien el descentramiento del mismo (*cf.*, por ejemplo, Nonhoff/ Gro-nau, 2012; Renn, 2012).

Por tanto, ambos abordajes —el foucaultiano, que descentra el actor, y el schutziano, que lo coloca en el centro— dejan abierta la pregunta acerca —del grado— de la influencia de los sujetos individuales en el discurso. Sin embargo, la responden desde diferentes puntos de vista.<sup>3</sup> En su análisis del discurso en términos de la sociología del conocimiento, Reiner Keller (2006: 136) formula la concepción fundamental resultante de la siguiente manera: "Los individuos que perciben posiciones de habla o roles de habla dentro de los discursos deben cumplir presupuestos institucionalmente reglados. No son ni creadores totalmente libres de sus discursos ni están totalmente sometidos o expuestos a ellos".

Ad 2) Con esta idea, la relación con el objeto de estudio se coloca en el centro de la escena. En este sentido, Keller (2006: 132) reconoce que "[l]a proporción entre el 'control de los actores por el discurso' y 'control del discurso sobre los actores' es [...], en cada caso, una pregunta a ser respondida en términos empíricos". De acuerdo con Joachim Renn (2012: 41 y sigs), en términos sociológicos, deben tenerse en cuenta aquí las formas y el grado de diferenciación dominantes.

En consecuencia, si se considera la investigación sobre el discurso no desde su faceta teórica sino desde su costado empírico, uno se topa rápidamente con una diferencia entre los discursos investigados por Foucault (la locura, el discurso punitivo o la sexualidad) y aquellos analizados por sus epígonos sociológicos. Esta diferencia puede ilustrarse a la luz de dos de los títulos que el mismo Foucault le pone a su abordaje investigativo: la arqueología (o genealogía)<sup>4</sup> y la crítica. En primer lugar, la arqueología es un método de "análisis histórico" (Foucault, 2002: 33) que apunta a una "historia" empírica "del pensamiento" (Ibíd.: 9), entendida como una alternativa a la conocida historia de las ideas (*cf.* Ibíd.: 199 y sigs.). En segundo lugar, este pensamiento histórico tiene un objetivo crítico. Los sistemas de pensamiento que se investigan deben ser transparentados para posibilitar un contrapensamiento y, por tanto, una resistencia.<sup>5</sup> Si bien resalta

<sup>2</sup> Este adjetivo designa aquí una posición general que, en un sentido amplio, le otorga el primado explicativo a las estructuras por sobre el sujeto; es decir, lo uso para demarcar la posición contraria a la sostenida por Schutz. En el modo en que lo empleo aquí, el concepto no refiere concretamente a ninguna de las diferentes escuelas del estructuralismo; es por esa razón que lo coloco entre comillas. Sobre todo, estoy lejos de querer participar en el debate acerca de si Foucault era estructuralista o no. En la literatura es dominante la tesis según la cual el pensamiento de Foucault va más allá de sus orígenes estructuralistas; se lo señala como tardoes-structuralista (Diaz-Bone, 2006: 71), neoestructuralista (Frank, 1983) o postestructuralista (Dreyfus y Rabinow, 1987). Las afirmaciones del propio Foucault sobre esta cuestión dejan mucho margen de maniobra para esta clase de interpretaciones (*cf.*, para una visión de conjunto: Kammler, Parr y Schneider: 2008: 182 y sigs.).

<sup>3</sup> El punto de partida que se toma es muy importante para la argumentación, puesto que decide acerca de los presupuestos y la carga de la prueba. Por ejemplo, en la medida en que Reiner Keller toma como punto de partida la sociología del conocimiento e intenta superar su "sesgo microanalítico" (Keller, 2007: 79) a través de la integración del concepto de discurso, prefigura un camino argumentativo específico. Y este camino conduce inevitablemente al problema de la agencia [*Agency*] (Keller, 2012)

<sup>4</sup> Por supuesto, estos dos conceptos, que surgen de dos fases diferentes de la obra de Foucault, no refieren a lo mismo. Sin embargo, en lo que respecta a la cuestión tratada aquí, van de la mano.

<sup>5</sup> Foucault (1992 [1990]: 12) sugiere una caracterización general de la crítica: se trata del "arte de no ser tan gobernado".

frecuentemente la positividad de los discursos y el hecho de que sus estudios permanecen en la superficie de los mismos, Foucault también quiere penetrar en los principios de formación de las formas investigadas, en las "condición[es] de realidad para unos enunciados" (Ibíd.: 215-216). Con este regreso a las condiciones de lo posible —en línea con Kant, Foucault habla del *a priori* histórico (cfr. Ibíd.: 214 y sigs.)—, el análisis científico trasciende las prácticas discursivas mismas para abrir márgenes de maniobra posibles. Se debe poner de manifiesto la transformación de la contingencia en evidencia y retransformar lo evidente en contingente.

En contraste con el procedimiento foucaultiano, los análisis del discurso sociológicos no suelen elevar una pretensión histórica. En primer lugar, cuando se toma una perspectiva diacrónica, la misma es estrecha, como por ejemplo lo muestran los estudios de Reiner Keller (2009) sobre la basura y la construcción social de los valioso en el período 1970-1995. En segundo lugar, los sociólogos prefieren investigar debates y temas que son (aún) controversiales en la sociedad, es decir, debates en los que no ha tenido lugar el pasaje de la contingencia a la evidencia. Un ejemplo son los análisis de Michael Scwab-Trapp (1997, 2002) de los debates políticos acerca de la intervención alemana en conflictos bélicos durante la década del noventa. Estas dos cosas juntas, la perspectiva sincrónica y la focalización en temas controversiales, tornan más humilde las pretensiones. En lugar de las "grandes" transformaciones epocales del discurso por las que se interesa Foucault, los sociólogos estudian generalmente "discursos referidos a temas o acontecimientos específicos y confrontaciones discursivas en arenas parciales de discurso" (Keller, 2012: 30).<sup>6</sup>

Es obvio que esta diferencia tiene importantes consecuencias en la cuestión de la relación entre sujeto y discurso. Cuanto más pequeño es el segmento de la realidad y más controversial el tema investigado, más posible es que los individuos puedan influir en el discurso y/o que dicha influencia pueda reconstruirse desde la perspectiva del observador científico. En una situación de inseguridad social, el carismático puede tomar el control y conducir a la masa. Pero si las agujas ya están fijadas en una u otra dirección, sus oportunidades de poder claramente decrecen. Además, la retrovisión histórica relativiza su influencia individual en

lo que refiere al nexo causal de largo plazo. Se ve así que el debate acerca del rol del sujeto en el discurso no puede llevarse a cabo en abstracto, sino siempre con referencia a la realidad en cuestión. No son solo los paradigmas los que eligen sus situaciones de laboratorio (Kuhn, 1997); a la inversa, también las realidades empíricas pueden definir la elección del paradigma.

## 2. RELEVANCIA Y DISCURSO

Con la esperanza de haber contestado las posibles objeciones, ahora puedo pasar al tema de este artículo: la propuesta de aplicar la teoría de la relevancia de Alfred Schutz al análisis sociológico del discurso. De acuerdo con Elisabeth List (2004: 9), esta teoría constituye el "núcleo" de la teoría schutziana del mundo de la vida, y también Thomas Luckmann (y Schütz, 2003 [1975]: 253) subraya su fundamental importancia: "Todas las experiencias y acciones se fundan en estructuras de relevancia. Además, toda decisión confronta al actor más o menos explícitamente con un una serie más o menos explícita de relevancias. El problema de la relevancia es quizás el problema más importante y también más difícil a ser resuelto por una descripción del mundo de la vida". Si se sostiene que los discursos son siempre también prácticas de exclusión que dividen el mundo en lo decible y lo indecible, entonces, desde un punto de vista fenomenológico, se sugiere aprehender este aspecto selectivo con ayuda de la teoría de la relevancia. Hubert Knoblauch (2006) ya señaló una vinculo tal entre las reflexiones de la teoría del discurso y aquellas referidas a la teoría de la relevancia, e incluso realizó investigaciones al respecto.

### 2.1. LA TEORÍA DE LA RELEVANCIA DE ALFRED SCHUTZ

Alfred Schutz se ocupó del problema de la relevancia a lo largo de un extenso período de tiempo. Los primeros documentos de esta ocupación datan de los años 1928-1929, es decir, de antes de la publicación de su primer y único libro: *La construcción significativa del mundo social*. Allí el autor afirma que la relevancia es una de las cuestiones abiertas más importantes de las ciencias sociales y anuncia que próximamente la aclararía fenomenológicamente (cfr. Schütz, 2004 [1932]: 439). Entre los años 1947 y 1951, Schutz escribe un largo manuscrito sobre el tema que queda inconcluso (Schütz, 2004 [1970]). También su planeada *opus magnum*, que Schutz no pudo escribir debido a su muerte temprana, debía contener pasajes exhaustivos acerca del problema de la relevancia como los que se encuentran efectivamente en las *Estructuras del mundo de la vida* (Schütz/ Luckmann,

<sup>6</sup> Esto no debe ser malentendido: no estoy diciendo que los científicos sociales tienen per se un foco de interés más estrecho que el de Foucault. Por su parte, los análisis foucaultianos tienen como objeto discursos especiales y generalmente dejan de lado el ámbito del conocimiento cotidiano. En vista de esta asimetría de los intereses investigativos, uno tiene a veces la impresión de que la ocupación de los sociólogos con la epistemología de Foucault cae en la embustería. El historiador Peter Schöttler (1997: 141) les adjudica a una parte de sus colegas un error categorial: "cuando el concepto de discurso aparece [...] en conexión con preposiciones como 'en', 'para' o 'por', el autor no está pensando en Foucault, sino en Habermas; y a veces, ni siquiera en él". Me parece, sin embargo, que está regla dogmática va demasiado lejos.

2003 [1975]), el libro escrito por Thomas Luckmann por encargo de Schutz.<sup>7</sup>

Bajo el concepto clave de relevancia, Schutz trata aquel campo problemático que en Max Weber lleva el título de "relación a valores" [*Wertbeziehung*] (cfr. List, 2004). Conforme a su intención general de fundar filosóficamente la sociología comprensiva, Schutz emprende un análisis fenomenológico de los procesos de conciencia que subyacen a la atribución de valor o significatividad [*Bedeutsamkeit*]. Siguiendo un procedimiento típico-ideal, diferencia distintas formas de relevancia. Más particularmente, distingue tres clases: la relevancia temática, la interpretativa y la motivacional. Sin embargo, subraya repetidamente que, en realidad, todas se encuentran entrelazadas. Una forma de relevancia no encuentra su fundamentación en otra y tampoco siguen una secuencia temporal. Además, los tres tipos de relevancia son escindidos en dos clases: las relevancias esenciales y las obligatorias [*wesentliche und gebundene Relevanzen*], es decir, en aquellas que el individuo elige libremente y aquellas que le son impuestas.

A pesar del entrelazamiento de la tres *relevancias*, se sugiere comenzar la presentación con la relevancia *temática*, tal como lo hace el propio Schutz (2004 [1970]: 90 y sigs.; Schütz/ Luckmann, 2003 [1975]: 258 y sigs.). Esta relevancia define a qué se dirige la actividad de conciencia de un ser humano. Según Schutz, es generalmente lo no-familiar [*das Unvertraute*] lo que despierta nuestra atención. En el trato con las cosas y acontecimientos que nos son familiares [*vertraut*], disponemos de rutinas que aplicamos cuasi-automáticamente sin intervención de la conciencia. Normalmente, lo familiar no se convierte en temático para nosotros. En contraste, cuando nos confrontamos con acontecimientos no-familiares, esas rutinas fallan. Debemos dirigir nuestra atención de manera activa; lo no-familiar se convierte en un tema.

Schutz diferencia aquí entre dos casos. Por un lado, es posible que el individuo se dirija voluntariamente a una cosa no-familiar, ya sea cambiando de tema o desarrollando un tema ya existente. Un ejemplo paradigmático de este último caso es el científico que quiere descubrir las implicaciones aún desconocidas de su objeto de estudio. Schutz habla aquí de una relevancia temática esencial o libre. Por otro lado, puede ocurrir que nos veamos obligados a dirigir nuestra atención a una cosa, a pesar de que prefiramos ocuparnos de otras. Esto ocurre cuando las idealizaciones del "y-así-sucesivamente" [*Und-so-weiter*] o del "puedo-hacerlo-de-nuevo" [*Ich-kann-immer-wieder*] son interrumpen (cfr. Schutz, 2004 [1970]: 92). El tema se nos impone, como a menudo ocurre en el marco de interacciones sociales. En estos casos, Schutz habla de una relevancia temática obligada o impues-

ta.

Ya sea de manera voluntaria o involuntaria, lo no-familiar es tematizado por el individuo; así, se pone en marcha un proceso de interpretación en que entran en juego *relevancias interpretativas* (Schütz, 2004 [1970]: 98 y sigs.; Schütz/ Luckmann, 2003 [1975]: 272 y sigs.). En este contexto, Schutz realiza otra diferenciación entre las relevancias interpretativas del tema y aquellas referidas al acervo de conocimiento [*Wissensvorrat*]. Las primeras refieren a los aspectos del tema que son relevantes para la interpretación: ¿Qué es lo que nos interesa del mismo? ¿qué puede ser dejado de lado? Según Schutz, en cierto modo, es el mismo tema el que determina los aspectos relevantes para su interpretación, es decir, se los impone al individuo. Más allá de esto, hay una serie de aspectos, variables en cada caso particular, a los cuales el individuo puede dirigir su atención de manera libre.

Con el término "relevancias interpretativas del acervo de conocimiento" [*Auslegungsrelevanzen des Wissensvorrates*], Schutz señala aquellos elementos de conocimiento que son aplicados en la interpretación. En el proceso interpretativo, el individuo recurre a aquellas experiencias pasadas que se asemejan de alguna forma al tema no-familiar. Estas experiencias proporcionan una típica que permite transformar lo no-familiar en familiar. Si la interpretación ocurre de manera cuasi-automática, es decir, si se produce un cubrimiento rutinario [*routinemäßige Deckung*] con el acervo de conocimiento a la mano, entonces se trata de una relevancia interpretativa impuesta. El recurso a los elementos de conocimiento ocurre involuntariamente y no es consciente para el individuo. En cambio, si las correspondencias con el conocimiento a mano no alcanzan para definir la situación actual, entonces surge un problema interpretativo. En este caso, se da una relevancia motivada o libre: es necesaria una selección activa y consciente.

El tercer tipo es la *relevancia motivacional* (Schütz, 2004 [1970]: 106 y sigs.; Schütz/ Luckmann, 2003 [1975]: 286 y sigs.). Este tipo de relevancia refiere a la cuestión de los fundamentos motivacionales que llevan a los sujetos a prestarle atención o interpretar una cosa. También aquí Schutz contrapone las relevancias libres a las impuestas. Si el proceso interpretativo es importante en vista de una acción futura, Schutz habla de un motivo-para [*Um-zu-Motiv*]. Buscamos el conocimiento para poder actuar en el mundo de determinada manera. Para Schutz, los motivos-para son generalmente libres porque refieren a un proyecto [*Entwurf*] volitivo dirigido hacia el futuro. Sin embargo, esto solo es válido en tanto y en cuanto la acción no haya sido llevada a cabo aún, porque los motivos-para pasados ya no pueden ser modificados voluntariamente. A los motivos-para Schutz les contrapone los motivos-porque [*Weil-Motive*]. Se trata de atribuciones de relevancia del sujeto que se derivan de disposiciones biográficas, esto es, de disposiciones que remiten al pasado. Actuamos de tal modo y no de otro porque estamos dispuestos de una determinada manera. Para Schutz, estos motivos son

<sup>7</sup> Para un tratamiento más exhaustivo sobre la genesis de la teoría de la relevancia, cfr. List (2004).

impuestos, puesto que no son accesibles a una modificación voluntaria. Esto es cierto también cuando los motivos derivan de un proyecto que había sido formulado volitivamente en el pasado.<sup>8</sup>

En suma, puede señalarse que la teoría de la relevancia schutziana se ocupa de un círculo de preguntas fundamentales: ¿A qué segmentos de la realidad le presta atención un individuo? ¿a qué aspectos de este segmento de lo real le otorga importancia en su interpretación? ¿qué elementos de conocimiento se emplean en este proceso? ¿cuáles son los motivos que lo guían? Las respuestas a estas preguntas demarcan el horizonte interno y externo de la conciencia de un individuo; por esta razón, "el problema de la relevancia debe considerarse como el problema fundamental de la metodología de la ciencia social comprensiva" (Srubar, 2007 [1994]: 160). En consecuencia, la categoría de la relevancia es aplicable a la teoría del discurso en la medida en que permite responder las siguientes preguntas: ¿Qué ámbitos de la realidad se expresan en el discurso y cuáles no? ¿en qué aspectos del tema se enfocan los participantes del discurso y en cuáles no? ¿qué conocimientos aplican para interpretar estos aspectos? ¿cuáles son los fundamentos motivacionales de la acción discursiva? En una palabra: ¿cómo toma forma el horizonte de discurso [*Diskurshorizont*]<sup>9</sup> de un actor? Y, finalmente, en referencia a todos estos aspectos: ¿estas selecciones ocurren de manera libre o son impuestas?

A partir de la última pregunta, se aclara lo siguiente: la reconstrucción de las relevancias subjetivas no implica hipostasiar el sujeto soberano como Foucault le reprocha repetidamente a la fenomenología.<sup>10</sup> En efecto, con la diferenciación entre relevancias libres e impuestas, la teoría de la relevancia de Schutz permite dar cuenta de diferentes grados de libertad individual y constreñimiento (social). De ninguna

manera toma como punto de partida el individuo autónomo; antes bien, es lo suficientemente prudente como para tener en cuenta el enmarañamiento del sujeto en las condiciones existentes. La situación le impone relevancias al individuo, como ocurre por ejemplo en el contexto de discursos en los cuales las expresiones de un hablante no refieren necesariamente a relevancias libremente elegidas. Pero a la inversa, tampoco son el mero reflejo de estructuras objetivas.

Especialmente en lo que respecta a los análisis del discurso, debe señalarse que las relevancias no solo pueden adscribirse a los sujetos. Por ejemplo, el acervo de conocimiento que un individuo aplica en la interpretación de un tema está, en la gran mayoría de los casos, derivada socialmente; es decir, refiere en su génesis a la existencia de otros. También se decide acerca de su validez dentro de un espacio social, por ejemplo, en el marco de un discurso. En otras palabras, las relevancias individuales están siempre vinculadas a procesos sociales en las cuales son adquiridas y cultivadas (*cf.* Schutz, 2004 [1970]: 131 y sigs.). Yendo más allá de la esfera puramente egológica, el concepto de relevancia cumple una suerte de función de bisagra, en la medida en que combina momentos biográficos y sociales (*cf.* Srubar, 2007 [1981]: 103). Los procesos de sedimentación en cuyo transcurso se conforman los sistemas de relevancia individuales pueden parecerse más o menos dependiendo del grado de diferenciación social. Tales estandarizaciones pueden producir sistemas de relevancia colectivos: de un *milieu*, una institución o una sociedad completa.

## 2.2. UN CASO DE ESTUDIO

Esta concepción permite analizar la acción discursiva de actores colectivos con ayuda del concepto de relevancia. En este sentido, yo mismo realicé una investigación acerca del debate moral en torno a la Tercera Guerra del Golfo en el año 2003 (Göttlich, 2012b). En lo que sigue, quiero presentar este análisis sucintamente para ilustrar la aplicabilidad del concepto de relevancia con un ejemplo concreto. Mi estudio se focalizaba en actores colectivos políticos y religiosos que eran defensores u opositores de la intervención militar occidental en Irak: el gobierno estadounidense y el británico, así como la iglesia católica y la iglesia evangélica en Alemania, actores representados por personas individuales, como el presidente Bush o el papa Juan Pablo Segundo. Para reconstruir los horizontes discursivos estos actores, utilicé los tipos de relevancia de Alfred Schutz como paradigma de codificación. Por ejemplo, los códigos nativos que refieren a los motivos de los participantes en el discurso fueron aprehendidos bajo el concepto general de "relevancia motivacional" y subsumidos en categorías correspondientes. En términos similares al paradigma de codificación propuesto por Strauss y Corbin (1996: 78), la clasificación del campo discursivo en términos de la teoría de la relevancia sirvió para sistematizar las categorías obtenidas en un paso anterior de codificación

<sup>8</sup> En esta presentación dejo de lado el tipo de la relevancia hipotética, el cual es tratado por Schutz (2004 [1970]: 159 y sig.) de manera marginal. Se trata de relevancias que pueden ser importantes en una situación interpretativa futura que el individuo considera posible.

<sup>9</sup> Con este concepto compuesto, me refiero más a la comprensión cotidiana de la idea de horizonte que a la fenomenológica. El concepto de horizonte tiene un significado fundamental en la fenomenología (*cf.*, por ejemplo, Landgrebe, 1963: 41 y sigs.). En dicha tradición, alude a las remisiones [*Verweisungen*] que siempre van de la mano con lo inmediatamente dado, remisiones que, potencialmente, pueden ser captadas por la conciencia. En contraste, el horizonte de discurso significa aquí la totalidad de las relevancias que efectivamente están a la vista; en este sentido, en línea con Foucault, este concepto resalta el carácter positivo y acontecimental del discurso. En la obra de Schutz, este término no es utilizado; pero en el último de sus artículos habla del "horizonte de relevancia" (Schutz, 2004 [1996]: 334 y sigs.).

<sup>10</sup> Los ataques de Foucault estaban dirigidos fundamentalmente a la fenomenología francesa contemporánea, y especialmente a la de Jean-Paul Sartre (para una visión de conjunto, *cf.* Kammler et al., 2008). En este sentido, Reiner Keller (2005: 61) afirma también que las objeciones foucaultianas no se aplican a la sociología hermenéutica del conocimiento [*Hermeneutische Wissenssoziologie*] en tanto paradigma sustentado fundamentalmente en consideraciones fenomenológicas.

abierta. Al mismo tiempo, esta clasificación cumplió una función heurística: posibilitó una búsqueda orientada de enunciados en el campo.<sup>11</sup>

Subsecuentemente, el proceso descrito permitió contrastar entre sí los horizontes discursivos de los actores particulares. Esto posibilitó visibilizar diferencias muy instructivas.<sup>12</sup> Estas diferencias se observaron ya respecto a la relevancia temática: los actores políticos y religiosos entendían la ocupación con el tema de la guerra como algo impuesto. Pero se atisbaron diferentes concepciones. Mientras que la política veía el tema de la guerra como algo impuesto por el enemigo militar —es decir, por el régimen iraquí de Hussein o por los supuestos terroristas islámicos que colaboraban con él—, las iglesias —según su percepción— reaccionaban con su acción discursiva al discurso de la política. Para ellas, eran los políticos occidentales quienes colocaban el tema en la agenda mediante su argumentación en favor de la intervención militar en Irak. Con estas concepciones divergentes iban de la mano diferentes supuestos referidos a la causalidad, supuestos que influían decisivamente en la interpretación.

Así, en referencia a las relevancias interpretativas del tema, se observaba una importante asimetría: mientras que las iglesias veían la acción de la política —más acá y más allá del discurso de la guerra— como un aspecto interpretativamente relevante, el discurso de las iglesias no era importante para la política. Esto remite a las relaciones de poder sociopolíticas operantes en el trasfondo, las cuales se abrían paso no solamente en esta parte del discurso. Además, estas divergencias en la fijación del tema están relacionadas con diferentes definiciones de la situación. En su tematización de la política occidental, las iglesias definían la situación señalando que la causa de los acontecimientos fue la acción política; más concretamente, el planeamiento de un ataque preventivo por parte de EE.UU. En contraste, la política consideraba los ataques del 11/9 del 2001, es decir, la acción de sus responsables, como la causa de su propia acción.

El análisis también mostró diferencias fundamentales en las relevancias interpretativas del acervo de conocimiento. En la interpretación del tema, tanto el gobierno estadounidense como los representantes de la iglesia católica confiaban preponderantemente en las recetas de interpretación y acción heredadas; mientras que el gobierno británico y los representantes de la iglesia evangélica exigían desarrollar nuevos patrones de interpretación bajo la idea de aprender de la situación. En términos de la sociología del conocimiento, esta línea de separación está dada por la contraposición entre los conocimientos socialmente derivados y la experien-

cia propia. También en lo que respecta a las jerarquías de valor, podía observarse una oposición fundamental entre la política y las iglesias: para la primera, la paz sin libertad no tenía valor; para la segunda, lo propio ocurría con libertad sin paz. Además, las concepciones generales de la historia en las cuales se insertaban los acontecimientos actuales también eran diferentes. Mientras que el gobierno de EE.UU. seguía fundamentalmente el relato de un progreso histórico hacia la democratización, las iglesias entendía la historia como un patrón de eterno retorno de lo mismo.

Finalmente, se observaron diferencias también respecto a las relevancias motivacionales. Los actores eclesiásticos cultivaban una semántica de inquietud, preocupación y angustia que refleja su posición social de poder o impotencia, semántica que no estaba presente en los representantes de la política. Estos se apoyaban fuertemente en el concepto de responsabilidad, el cual, sin embargo, también aparecía entre los representantes de la iglesia. No obstante, mientras que los políticos veían esa responsabilidad como una imposición de su cargo y de los votantes, los actores eclesiásticos la derivaban de Dios. Este último punto de vista también fue expresado por el presidente de EE.UU., así como también la idea de una representación política derivada de la historia.

Estas diferencias operan en el estudio como *explanans* y *explanandum*. A este último respecto, en base a la interpretación de los horizontes de discurso en términos de la teoría de la relevancia, se realizaron análisis de secuencia en el sentido de Soeffner (2004 [1980]), orientados a analizar las estrategias de plausibilización empleadas por los autores para imponer sus puntos de vista contra las posiciones opuestas. De esta manera, se pudo circunscribir las posiciones de pensamiento, las cuales, finalmente, en un paso de análisis subsecuente, fueron remontadas a causas históricas: ¿Qué estratificaciones en el espacio social fueron responsables de que los participantes en el discurso hayan considerado el mundo desde diferentes puntos de vista, es decir, con diferentes sistemas de relevancia?<sup>13</sup>

Al mismo tiempo, las diferencias sirvieron como *explanans* de las diferentes evaluaciones de la intervención militar en Irak. Mostraron que los participantes en el discurso discuten sobre lo mismo, pero no sobre la misma temática, en la medida en que ella se presenta de manera diferente en las perspectivas divergentes. Para los actores es claro

<sup>11</sup> Sobre la importancia de los presupuestos heurísticos en los análisis del discurso, *cf.* Keller (2008: 67)

<sup>12</sup> Para un tratamiento exhaustivo de esto, *cf.* Göttlich (2012b: 81 y sigs.)

<sup>13</sup> De esta manera, queda claro que el análisis de las relevancias conduce por sí mismo a nuevas interpretaciones de los datos. Por ejemplo, en la categoría de la relevancia interpretativa del acervo de conocimiento, caen patrones interpretativos que pueden ser investigados más profundamente a través de los análisis pertinentes. En este sentido, este modo de proceder coincide con la idea de Reiner Keller (2006) según la cual el análisis discursivo en términos de la sociología del conocimiento [*wissenschaftssoziologische Diskursanalyse*] puede servirse de un amplio cánón de métodos. Y también con la metáfora foucaultiana de la “caja de herramientas” a ser empleada de manera flexible (Foucault, 1976: 45).

e inevitable qué relevancias vincular con la decisión de la guerra (y cuales no); pero la contraposición muestra claras discrepancias en las diferentes atribuciones de relevancia. En consecuencia, no sorprende que los participantes en el discurso lleguen a juicios morales contradictorios.

## 2.3. DISCUSIÓN

Abstrayéndome de la consideración de este ejemplo particular, en este apartado quiero discutir las ventajas generales de una aplicación de la teoría de la relevancia al análisis del discurso y también señalar algunos de sus problemas y límites posibles. Un primer hallazgo, que en este contexto es especialmente interesante, puede formularse en línea con una sugerencia metodológica de Reiner Keller. En el análisis del discurso, este autor propone operar con distintas categorías analíticas del conocimiento: patrones de interpretación, clasificaciones, estructuras de fenómenos y estructuras narrativas (Keller, 2005: 68 y sigs; 2007: 82 y sigs.). Dentro de esta propuesta, los tipos schutzianos de relevancia son compatibles con la idea de una "apertura dimensional" (Keller, 2005: 70) de estructuras fenoménicas; pero, además, se tocan con las otras categorías mencionadas y, en este sentido, ofrecen una forma alternativa de clasificación general. De manera comparable al concepto de Karl Mannheim de la estructura de aspectos [*Aspektstruktur*], el análisis de la relevancia aspira a demarcar en su totalidad el horizonte de conciencia de los actores, es decir, a reconstruir "como se mira una cosa, qué se capta de ella y cómo se construye un estado de cosas en el pensamiento" (Mannheim, 1995 [1931]: 234).<sup>14</sup>

En comparación tanto con el concepto de Mannheim de estructura del aspecto como con la colección de categorías de Keller, me parece que el análisis de la relevancia tiene una ventaja decisiva. El propio Keller (2007: 90) admite que su colección de categorías no "aspira a ser totalmente exhaustiva". De manera similar, Mannheim (1995 [1931]: 234) enumera "solo algunos de los rasgos que caracterizan la estructura de aspectos de un enunciado"; este permite suponer que su enumeración no sigue un orden sistemático. En contraste, la diferenciación típico-ideal entre relevancias temáticas, interpretativas y motivacionales permite una captación exhaustiva y sistemática del horizonte de los participantes en el discurso. Immanuel Kant (1993 [1781/1787]: B 107) fundamenta de manera análoga su conocida tabla de categorías. De acuerdo con Kant, esa tabla superaba las falencias de la teoría aristotélica, la cual enumeraba de manera casual las categorías de entendimiento. Por medio de la deducción trascendental, era posible presentar una lista necesaria y

general. La descripción fenomenológica de la conciencia humana —que permite captar exhaustivamente las diferentes formas de la adscripción de relevancia— es para Schutz algo análogo a lo que la deducción trascendental es para Kant.

En otras palabras, la tipología schutziana de la relevancia pone a disposición una *mathesis universalis* con la cual, en principio, puede descifrarse cualquier campo discursivo. Esto es posible porque el abordaje fenomenológico "esquiva" el plano de la construcción de conceptos empíricos; por esta razón, Thomas Luckmann (1991) habla atinadamente de una protosociología. El abordaje fenomenológico funciona con independencia respecto a la realidad social investigada en cada caso y, por tanto, también respecto al discurso que se analiza. Según Foucault (2002: 101), el científico "describe la red conceptual a partir de las regularidades intrínsecas del discurso"; de esto se sigue innegablemente que debe adaptar sus conceptos a los datos cambiantes.<sup>15</sup> No ocurre lo mismo con el abordaje de la teoría de la relevancia, el cual utiliza conceptos formales que permiten reflejar las operaciones [*Leistungen*] fundamentales del pensamiento humano. En otro pasaje de su obra, Foucault (Ibíd.: 247) describe la imagen de un árbol genealógico del discurso: "en su base" se encuentran "los enunciados que utilizan las reglas de formación en su extensión más amplia". La descripción fenomenológica permite ir "por detrás" de esas reglas; dirigirse a las operaciones de selección que subyacen a toda fundación de sentido [*Sinnstiftung*]. Por esta razón, la misma permite realizar comparaciones sistemáticas tanto entre los diferentes participantes en el mismo discurso como entre diferentes discursos, ya sea sincrónica, diacrónica o culturalmente. De acuerdo con Gerd Sebald (2009: 43), la "perspectiva del mundo de la vida permite la necesaria aprehensión de la variedad inter- e intracultural sin recurrir a la hipóstasis de una forma cultural específica como fundamento de la comparación y sin poner en juego elementos nostrificadores".

Una segunda ventaja del análisis de discursos en términos de la teoría de la relevancia consiste en que sus resultados son pasibles de ser retraducidos en contextos extracientíficos. En contraste con la observación científica libre de finalidades, en estos contextos se les adscribe responsabilidad a los actores por su acción discursiva, lo cual sería imposible sin el supuesto fundamental de que la acción libre existe. Debido a su contemplación de las relevancias libres, la teoría de la relevancia puede reflejar este modo de ver las cosas. De esa manera, la misma tiene una cercanía mayor al sentido común y sigue el postulado de adecuación, según el cual un modelo científico-social debe estar construido de manera tal que también sea comprensible y razonable para el actor del mundo cotidiano (Schütz, 2010 [1953]: 375).

<sup>14</sup> Consecuentemente, considero que Keller se equivoca cuando subsume el concepto de Mannheim bajo la categoría de la estructura fenoménica.

<sup>15</sup> Michael Schwab-Trapp (2003: 171) esboza un argumento similar cuando subraya las dificultades a la hora de encontrar categorías universalmente aplicables para el análisis del discurso.

Con esta ventaja se liga otra. La separación sistemática entre las relevancias temáticas, las interpretativas y las motivacionales permite una definir la cuestión referida a la libertad o no-libertad de los participantes del discurso: ¿La elección del tema se les impone? ¿O la falta de libertad comienza con cuando se trata de su interpretación, es decir, con la pregunta acerca de cuáles aspectos del tema deben considerarse y qué elementos del acervo de conocimiento a mano se deben aplicar? ¿O lo impuesto son los motivos que subyacen a la elección del tema y su interpretación? Esta diferenciación posibilita una concepción de la realidad diferente a la foucaultiana, según la cual los sujetos están sometidos al discurso en todos los aspectos y, por tanto, no son libres en su acción discursiva. Formulado de otro modo, la perspectiva schutziana permite "evitar la falsa alternativa entre autonomía y heteronomía, entre la figura del sujeto espontáneo y soberano, y el modelo de las marionetas creadas por el discurso" (Renn, 2005: 117).

Con esta reflexión se toca el aspecto del poder. El concepto de poder de Foucault a menudo permanece amorfo debido al descentramiento del sujeto (*cf.* la crítica en Anter, 2012: 103 y sigs.); en cambio, la religazón de la acción discursiva con la intencionalidad que está detrás de ella permite una estructuración comprensible. La contemplación de las constelaciones de actores permite responder preguntas como las siguientes: ¿Quién fija el tema? ¿Quién determina qué aspectos del mismo deben considerarse y qué patrones interpretativos son los adecuados? ¿Y quién define los motivos que aparecen como legítimos? De esta manera, la acción discursiva puede ser descifrada conforme al esquema acción-reacción. En este sentido, es útil el concepto de las "élites discursivas" (Schwab-Trapp, 199), el cual no podría ser empleado justificadamente en un modo de proceder puramente estructuralista.<sup>16</sup>

Una última ventaja de la propuesta defendida aquí es que permite una diferenciación entre el horizonte de discurso de un actor y su campo de conciencia. Con respecto a la estructura de relevancia de un sujeto, Ilya Srubar (2007 [1994]: 160) habla del "campo de sentido" [*Sinnfeld*] para mostrar que este concepto se ubica en el plano de la constitución fundamental de sentido (*cf.* también List, 2004: 16). En contraste, aquello que se reconstruyó más arriba a la luz del ejemplo del horizonte discursivo de los participantes en el debate de la Tercera Guerra del Golfo se ubica en el plano de la construcción social. Estos actores no representan una posición que refleja su horizonte general de pensamiento. Antes bien, adoptan determinados roles sociales y cargos. Las personas individuales pueden saber "más" de lo que su

acción discursiva revela; su sistema de relevancia personal puede diferir de lo declarado públicamente. De esta manera, se abre la mirada a un más allá del discurso que es estrictamente negado por Foucault, a opciones explicativas que permanecen cerradas en su abordaje.<sup>17</sup>

Pero además de las mencionadas ventajas de la aplicación de la teoría de la relevancia al análisis del discurso, deben señalarse también los posibles límites y problemas. En primer lugar, aparecen dificultades cuando se toma literalmente —es decir, tal cual como es formulada en el marco de reflexiones filosóficas— la diferenciación schutziana entre relevancias libres e impuestas para describir la realidad social. A partir del estudio sobre la Tercera Guerra del Golfo, puede afirmarse que a menudo se observan incompatibilidades entre la autopercepción de los actores investigados. Por ejemplo, estos regularmente no consideran como impuestos los motivos-porque de su acción, sino más bien como elegidos libremente; mientras que, para Schutz, estos motivos son entendidos como no-libres porque se encuentran en el pasado y no son disponibles a la voluntad. Evidentemente, en la realidad social a menudo tienen lugar procesos de identificación con el sí-mismo del pasado que una vez decidió esos motivos, y estos procesos no son atendidos por la teoría de la relevancia.<sup>18</sup> La aplicación empírica de la misma, por tanto,

---

**17** Consecuentemente, reaparece la cuestión discutida en el primer apartado acerca de la compatibilidad de los pensamientos de Schutz y Foucault, pero aquí con especial foco en la dimensión metódico-metodológica. Reiner Keller (2008: 70) constata una afinidad fundamental entre el análisis del discurso foucaultiano y la hermenéutica científico-social en la medida en que ambas proceden reconstructivamente. Y como diferencia esencial entre ambas menciona el diferente grado de estructuración metodológica. Según Keller (2007: 81), Foucault no tiene "reservas absolutas frente a los modos de proceder interpretativos". Keller recurre así al tipo de lectura de una "analítica interpretativa" propuesto por Dreyfus y Rabinow (1987). Sin embargo, esta interpretación corre el riesgo de encubrir la diferencia entre interpretación y análisis resaltada por el propio Foucault (*cf.* 2002). Para el filósofo francés, el análisis del discurso tiene lugar en el plano del "se dice" y busca las pobres leyes de las formaciones discursivas, mientras que la hermenéutica multiplica el sentido con su búsqueda de diferentes tipos de lectura. Con esta posición, se vincula un rechazo fundamental de lo que Foucault llama el estudio "psicológico" de los discursos (*ibíd.*): las reglas de formación tienen su lugar en el discurso mismo, no en la conciencia del hablante; la formación de la selección teórica no sería vinculable a un proyecto; el análisis del discurso no preve ninguna referencia al *cogito*. En contraste, el análisis de datos empíricos según la teoría de la relevancia, enmarcado en la tradición fenomenológica, ve estos datos como documentos de actos de conciencia, es decir, de algo que está "por detrás" del lo positivamente dado. Esto último es incompatible con el punto de vista foucaultiano. Consecuentemente, el corte epistemológico constatado por Brigitte Kerchner (2006: 56) entre los abordajes de la teoría de la acción y aquellos provenientes del (post)estructuralismo en lo que respecta a análisis del discurso tampoco puede ser superado con la presente propuesta. Sigue siendo necesaria la tarea de "traducción" (Keller, 2005; Renn, 2005) entre estas dos tradiciones teóricas divergentes.

**18** Una combinación con las reflexiones schutzianas acerca de la constitución temporal del yo (Schütz, 2003a; 2003b) podría colmar esta laguna teórica.

---

**16** Nuevamente, es preciso diferenciar las fases de la obra de Foucault. Los escritos foucaultianos tardíos sobre genealogía son más compatibles con la posición defendida aquí que sus trabajos más tempranos en torno a la arqueología.

entra en conflicto con el postulado de adecuación formulado por el propio Schutz. Para evitar esto, debe otorgárseles a las construcciones de primer grado un mayor peso en las reconstrucciones científicas (*cf.* Göttlich, 2012a). Si se procede de esta manera, pueden realizarse diferenciaciones entre distintas formas de la imposición de relevancias.<sup>19</sup>

Otra problemática radica en el carácter incompleto de la teoría schutziana de la relevancia. Por un lado, en el manuscrito póstumo hay pasajes en los que Schutz señala la necesidad de revisar su contenido. Si bien Thomas Luckmann completó la presentación de Schutz y la llevó a una formulación más redondeada, debe señalarse que el manuscrito sobre la relevancia se interrumpe precisamente en el pasaje en que debían discutirse los aspectos sociales. En otras palabras, la teoría de la relevancia schutziana nunca fue desarrollada en términos sociológicos. Por supuesto, una ampliación de esta teoría, pretendida por su propio autor, es pensable y la haría aún más atractiva para una aplicación en términos del análisis del discurso. Esta ampliación debería considerar que los procesos de selección e interpretación llevados a cabo en la acción discursiva no ocurren en una situación solitaria, sino que frecuentemente se dirigen a un público. Los otros significativos son los destinatarios de la propia acción, la cual está destinada a influir en su pensamiento; por su parte, otros alter-egos significativos interpretaron la situación anteriormente, lo cual tiene influencia en la propia acción. En una palabra, el margen de las adscripciones de relevancia individuales que deben considerarse se amplía considerablemente.<sup>20</sup> Queda pendiente la tarea de ampliar la teoría schutziana de la relevancia en un sentido que permita tener en cuenta estos aspectos.

## CONCLUSIÓN

La propuesta de aplicar reflexiones referidas a la teoría de la relevancia en análisis sociológicos del discurso requiere ser trabajada con más profundidad: debe trabajarse tanto en el problema de la compatibilidad de los dos paradigmas como en la ampliación de las reflexiones incompletas de

Schutz sobre el problema de la relevancia. Los esfuerzos en esta dirección pueden servir para desarrollar un método elaborado que podría enriquecer el instrumental investigativo del análisis de discurso en términos de la sociología del conocimiento. Los estudios acerca del debate moral en torno a la Tercera Guerra del Golfo que se expusieron en el texto pueden ilustrar la utilidad de este método. Esta utilidad consiste fundamentalmente en que la tipología de la relevancia schutziana proporciona una matriz universal a la luz de la cual pueden reconstruirse horizontes discursivos: ¿De qué manera penetra el tema tratado en la conciencia de los actores participantes? ¿Qué aspectos temáticos del mismo son puestos en el centro de la atención? ¿Qué repositorios de conocimiento son empleados para la interpretación? ¿Qué motivos dirigen la misma? La codificación de los datos con base en la diferenciación de los tipos de relevancia permite entonces una división fundamental del campo discursivo, sin que esto vaya ligado a un re-centramiento del sujeto. El uso de este método permite una comparación sistemática entre diferentes tipos de discursos y también dentro del mismo campo. Además, sobre su base pueden apoyarse reflexiones más profundas que, en concordancia con el análisis foucaultiano de los dispositivos, se centren en las metáforas, las reglas, los símbolos, las prácticas, las posiciones de habla, etc. En vista de esto, y para finalizar, puede responderse lo siguiente a la pregunta planteada al comienzo del texto: los escritos de Schutz no pertenecen al estante de aquellos textos clásicos en los cuales uno “puede leer lo que hay que hacer, pero ya no cómo hay que hacerlo” (Luhmann, 1992: 20). La teoría del mundo de la vida contiene soluciones que conciernen a problemas actuales de investigación.

**19** Por ejemplo, Joachim Renn (2005: 118 y sigs.) entiende los discursos como instrucciones. Esto representa una forma más débil de coerción que la supresión de las alternativas de la que habla Foucault.

**20** El análisis del debate sobre la Tercera Guerra del Golfo ofrece un ejemplo ilustrativo de estos procesos compatible con los análisis del propio Schutz. Él ilustra el problema de la relevancia a la luz de la situación de un hombre que ingresa a una habitación oscura y debe averiguar si un objeto difícilmente reconocible que está en el extremo de la habitación es una peligrosa serpiente o, meramente, una inofensiva madeja de cuerda. Las relevancias del secretario de Estado norteamericano Colin Powell pueden reconstruirse de manera análoga: en un discurso público, debe definir si las instalaciones descubiertas en Irak son laboratorios de química usados por civiles o fábricas de armamento. El ejemplo muestra también que en situaciones sociales, pueden entrar en juego motivos de omisión y exageración que están ausentes en situaciones solitarias.

## BIBLIOGRAFÍA

- Anter, A. (2012). *Theorien der Macht zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Diaz-Bone, R. (2006). Die interpretative Analytik als methodologische Position. En B. Kerchner y S. Schneider (eds.), *Foucault: Diskursanalyse der Politik. Eine Einführung* (pp. 68-84). Wiesbaden: VS Verlag.
- Dreyfus, H. y Rabinow, P. (1987). *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*. Frankfurt a. M.: athenäum.
- Endreß, M. (2006). *Alfred Schütz*. Konstanz: UVK.
- Foucault, M. (1970). *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences*. London: Tavistok.
- Foucault, M. (1976). Von den Martern zu den Zellen. En *Mikrophysik der Macht. Über Strafjustiz, Psychiatrie und Medizin* (pp. 41-45). Berlin: Merve.
- Foucault, M. (1992). *Was ist Kritik?* Berlin: Merve.
- Foucault, M. (2002). *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2005). *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets.
- Frank, M. (1983). *Was ist Neostrukturalismus?* Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Göttlich, A. (2012a). Der Sänger im Regen. Ein soziologisches Streiflicht auf die Relevanztheorie von Alfred Schütz. En J. Dreher (ed.), *Angewandte Phänomenologie. Zum Spannungsverhältnis von Konstruktion und Konstitution* (pp. 25-5). Wiesbaden: Springer VS, 25-50.
- Göttlich, A. (2012b). Geteilte Moral. *Die Westliche Wertegemeinschaft und der Streit um den Dritten Golfkrieg*. Frankfurt a. M./New York: Campus.
- Honneth, A. (1985). *Kritik der Macht – Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Kammler, C. et al. (eds.). *Foucault Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler.
- Kant, I. (1993). [1781/1787]. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Meiner.
- Keller, R. (2005). Wissenssoziologische Diskursanalyse als interpretative Analytik. En R. Keller et al. (eds.), *Die diskursive Konstruktion von Wirklichkeit. Zum Verhältnis von Wissenssoziologie und Diskursforschung* (pp. 49-75). Konstanz: UVK.
- Keller, R. (2006). Wissenssoziologische Diskursanalyse. En R. Keller et al. (eds.), *Handbuch Sozialwissenschaftliche Diskursanalyse*, Bd. 1 (pp. 115-146). Wiesbaden: VS Verlag.
- Keller, R. (2007). Diskurse und Dispositive analysieren. Die Wissenssoziologische Diskursanalyse als Beitrag zu einer wissenschaftlichen Profilierung der Diskursforschung. *Historical Social Research*, 33(1), 73-107.
- Keller, R. (2008). *Michel Foucault*. Konstanz: UVK.
- Keller, R. (2009). *Müll – Die gesellschaftliche Konstruktion des Wertvollen. Die öffentliche Diskussion über Abfall in Deutschland und Frankreich*. Wiesbaden: VS Verlag.
- Keller, R. (2011). *Wissenssoziologische Diskursanalyse. Grundlegung eines Forschungsprogramms*. Wiesbaden: VS Verlag.
- Keller, R. (2012). Der menschliche Faktor. Über Akteur(inn)en, Sprecher(inn)en, Subjektpositionen, Subjektivierungsweisen in der Wissenssoziologischen Diskursanalyse. In R. Keller et al. (eds.), *Diskurs – Macht – Subjekt* (pp. 69-107). Wiesbaden: Springer VS.
- Keller, R. et al. (2006). Zur Aktualität sozialwissenschaftlicher Diskursanalyse. Eine Einführung. En R. Keller et al. (eds.), *Handbuch Sozialwissenschaftliche Diskursanalyse* (pp. 7-30). Wiesbaden: VS Verlag.
- Keller, R. et al. (eds.) (2012). *Diskurs – Macht – Subjekt*. Wiesbaden: Springer VS.
- Kerchner, B. (2006). Diskursanalyse in der Politikwissenschaft. Ein Forschungsüberblick. En B. Kerchner y S. Schneider (eds.), *Foucault: Diskursanalyse der Politik. Eine Einführung* (pp. 33-67). Wiesbaden: VS Verlag, 33-67.
- Knoblauch, H. (2006). Diskurs, Kommunikation und Wissenssoziologie. En R. Keller et al. (eds.), *Handbuch Sozialwissenschaftliche Diskursanalyse* (pp. 209-226), Bd. 1 Wiesbaden: VS Verlag.
- Kuhn, T. (1997) [1962]. *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Landgrebe, L. (1963). *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*. Gütersloh: Mohn.
- List, E. (2004). Einleitung der Herausgeberin. En A. Schütz, *Relevanz und Handeln 1: Zur Phänomenologie des Alltagswissens* (pp. 7-40). Konstanz: UVK.
- Luckmann, T. (1991). Protosoziologie als Protopsychologie?. En M. Herzog y C. Graumann (eds.), *Sinn und Erfahrung. Phänomenologische Methoden in den Sozialwissenschaften* (pp. 155-168). Heidelberg: Asanger.
- Luhmann, N. (1992). Arbeitsteilung und Moral. Durkheims Theorie. En E. Durkheim, *Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften* (pp. 19-38). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- Mannheim, K. (1995) [1931]. *Wissenssoziologie*. En *Ideologie und Utopie* (pp. 227-267). Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Nonhoff, M. und J. Gronau (2012). Die Freiheit des Subjekts im Diskurs. Anmerkungen zu einem Verhältnis der Gleichursprünglichkeit. En R. Keller *et al.* (eds.), *Diskurs – Macht – Subjekt* (pp. 109-130). Wiesbaden: Springer VS.
- Renn, J. (2005). Wie ist das Bewusstsein am Diskurs beteiligt? Handlungstheoretische Überlegungen zur performativen Beziehung zwischen Semantik und Intentionalität. En R. Keller *et al.* (eds.), *Die diskursive Konstruktion von Wirklichkeit. Zum Verhältnis von Wissenssoziologie und Diskursforschung*. Konstanz: UVK.
- Renn, J. (2012). Nicht Herr im eigenen Hause und doch nicht eines anderen Knecht. Individuelle Agency und Existenz in einer pragmatischen Diskurstheorie En R. Keller *et al.* (eds.), *Diskurs – Macht – Subjekt* (pp. 35-51). Wiesbaden: Springer VS.
- Schöttler, P. (1997). Wer hat Angst vor dem 'linguistic turn'?. *Geschichte und Gesellschaft*, 23, 134-151.
- Schütz, A. (2003a). Das Problem der Personalität in der Sozialwelt. En *Theorie der Lebenswelt 1. Die pragmatische Schichtung der Lebenswelt* (pp. 35-73). Konstanz: UVK.
- Schütz, A. (2003b). Das Problem der Personalität in der Sozialwelt. Bruchstücke. En *Theorie der Lebenswelt 1. Die pragmatische Schichtung der Lebenswelt* (pp. 95-162). Konstanz: UVK.
- Schütz, A. (2003) [1955]. Don Quijote und das Problem der Realität. En *Theorie der Lebenswelt 1. Die pragmatische Schichtung der Lebenswelt* (pp. 289-314). Konstanz: UVK.
- Schütz, A. (2003) [1945]. Über die mannigfaltigen Wirklichkeiten. En *Theorie der Lebenswelt 1. Die pragmatische Schichtung der Lebenswelt* (pp. 181-239). Konstanz: UVK, 181-239.
- Schütz, A. (2004) [1970]. Das Problem der Relevanz. En *Relevanz und Handeln 1. Zur Phänomenologie des Alltagswissen* (pp. 57-249). Konstanz: UVK.
- Schütz, A. (2004) [1932]. *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*. Konstanz: UVK.
- Schütz, A. (2004) [1996]. Hic egregie progressus sum. En *Relevanz und Handeln 1. Zur Phänomenologie des Alltagswissen* (pp. 333-337). Konstanz: UVK.
- Schütz, A. (2010) [1953]. Wissenschaftliche Interpretation und Alltagsverständnis menschlichen Handelns. En *Zur Methodologie der Sozialwissenschaften* (pp. 329-400). Konstanz: UVK.
- Schütz, A. (2011a) [1957]. Auf der Suche nach der mittleren Ebene. En *Relevanz und Handeln 2. Gesellschaftliches Wissen und politisches Handeln* (pp. 232-238). Konstanz: UVK.
- Schütz, A. (2011) [1946]. Der gut informierte Bürger. Ein Essay zur sozialen Verteilung von Wissen. En *Relevanz und Handeln 2. Gesellschaftliches Wissen und politisches Handeln* (pp. 115-129). Konstanz: UVK.
- Schütz, A. (2011b) [1957]. Gleichheit und die Sinnstruktur der sozialen Welt. En *Relevanz und Handeln 2. Gesellschaftliches Wissen und politisches Handeln* (pp. 175-228). Konstanz: UVK.
- Schütz, A. (2016) [1976/2013]. Fragmente zur Phänomenologie der Musik. En *Schriften zur Musik* (pp. 83-136). Konstanz: UVK.
- Schütz, A. und T. Luckmann (2003) [1975]. *Strukturen der Lebenswelt*. Konstanz: UVK.
- Schwab-Trapp, M. (1997). Legitimatorische Diskurse. Der Diskurs über den Krieg in Jugoslawien und der Wandel der politischen Kultur. *KZfSS, Sonderheft 37*, 302-326.
- Schwab-Trapp, M. (1999). Srebrenica - ein konsensbildendes Ereignis? Diskursive Eliten und der Diskurs über den Jugoslawienkrieg. En S. Neckel y M. Schwab-Trapp (eds.), *Ordnungen der Gewalt*. Opladen: Leske+Budrich, 119-129.
- Schwab-Trapp, M. (2002). *Kriegsdiskurse. Die politische Kultur des Krieges im Wandel 1991–1999*. Wiesbaden: VS Verlag.
- Schwab-Trapp, M. (2003). Methodische Aspekte der Diskursanalyse. Probleme der Analyse diskursiver Auseinandersetzungen am Beispiel der deutschen Diskussion über den Kosovokrieg. En R. Keller *et al.* (eds.), *Handbuch Sozialwissenschaftliche Diskursanalyse* (pp. 165-195), Bd. 2. Opladen: Leske+Budrich.
- Sebald, G. (2009). Einleitung des Herausgebers. En A. Schütz, *Philosophisch-phänomenologische Schriften: Zur Kritik der Phänomenologie Edmund Husserls* (pp. 9-45). Konstanz: UVK.
- Soeffner, H.G. (2004) [1980] Überlegungen zur sozialwissenschaftlichen Hermeneutik am Beispiel der Interpretation eines Textausschnittes aus einem "freien" Interview. En *Auslegung des Alltags – Der Alltag der Auslegung* (210-238). Konstanz: UVK.
- Srubar, I. (2007) [1981]. Die Konstitution von Bedeutsamkeit im Alltagshandeln. Zur Schütz'schen Lösung eines Weber'schen Problems. En *Phänomenologie und soziologische Theorie. Aufsätze zur pragmatischen Lebenswelttheorie* (pp. 89-114). Wiesbaden: VS Verlag. 89-114.

Srubar, I. (2007) [1994]. Wertbeziehung und Relevanz. Zu Alfred Schütz' Weber-Rezeption. En *Phänomenologie und soziologische Theorie. Aufsätze zur pragmatischen Lebenswelttheorie* (pp. 151-171). Wiesbaden: VS Verlag.

Strauss, A. y Corbin, J. (1996). *Grounded Theory. Grundlagen qualitativer Sozialforschung*. Weinheim: Beltz.

## **SOBRE EL AUTOR**

Andreas Göttlich es Doctor en Sociología por la Universidad de Konstanz, Alemania, institución en la que actualmente sigue desempeñándose como investigador. Desde hace años, se dedica al estudio de la teoría del mundo de la vida de Alfred Schutz y es uno de los editores de las obras completas del autor en lengua alemana. Algunas de sus publicaciones más recientes son: "Mediated Power: Technical Action and Power of Data Constitution" (junto a Jochen Dreher), *IPA Journal* 11(1), 2018; "Warten und Warten-Lassen. Reflexionen zur sozialen Auferlegung von Zeit", *Sozialer Sinn*, 19(2), 2018. En nuestra lengua, publicó el artículo "Relevancias impuestas y relevancias libres. Una mirada sociológica acerca de la teoría de la relevancia de Alfred Schutz", en el libro *Fenomenología del Poder*, editado por Jochen Dreher y Daniela G. López.



# LA “RESONANCIA” COMO CONCEPTO FUNDAMENTAL DE UNA SOCIOLOGÍA DE LA RELACIÓN CON EL MUNDO\*

**AUTOR**  
**HARTMUT ROSA**  
Friedrich-Schiller Universität Jena

**Cómo citar este artículo:** Rosa, H. (2019) La “resonancia” como concepto fundamental de una sociología de la relación con el mundo. *Revista Diferencias*, N. 7, pp. 71-81.

*\* Traducción del alemán al español: Alexis E. Gros*

*Nota del T.: le agradezco al Prof. Hartmut Rosa por autorizar la traducción y publicación del presente texto. Se trata de un artículo aún inédito en alemán cuyo título original es “Resonanz als Schlüsselbegriff der Sozialtheorie”. La modificación del título fue acordada con el autor.*

**Artículo**  
Recibido 08/10/2018  
Aprobado 15/12/2018

## RESUMEN

En este artículo, el sociólogo alemán Hartmut Rosa presenta algunos de los argumentos centrales de su nuevo libro, *Resonancia: Una sociología de la relación con el mundo*, de pronta aparición en nuestra lengua. El texto proporciona un bosquejo de los rasgos fundamentales de su novedoso programa teórico: una sociología crítica de las relaciones (tardo)modernas con el mundo que opera con el concepto de “resonancia” como parámetro normativo de la vida buena. Más específicamente, el autor expone sucintamente algunas de las ideas medulares de su propuesta; entre ellas vale destacar: la crítica de la obsesión (tardo)moderna por la “ampliación del alcance de mundo”, la identificación de la “estabilización dinámica” como modo de reproducción característico de las sociedades de nuestro tiempo, el contraste y la dialéctica entre “resonancia” y “alienación”, y la dicotomía entre “apropiación” y “asimilación transformadora”.

**PALABRAS CLAVES: RESONANCIA; ALIENACIÓN; SOCIOLOGÍA DE LA RELACIÓN CON EL MUNDO; MUNDO; MODERNIDAD.**

## ABSTRACT

In this paper, the German sociologist Hartmut Rosa presents the main arguments of his new book, *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*. The text provides an overview of the central features of his theoretical project, which consists in a critical sociology of the (late) modern relationships with the world that operates with the concept of “resonance” as the normative yardstick of social critique. More specifically, the author deals with some of the key ideas of his theoretical account, namely: the (late) modern obsession with the “enlargement of world reach”, the “dynamic stabilization” as the characteristic mode of reproduction of the societies of our time, the contrast and dialectic between “resonance” and “alienation”, and the dichotomy between “appropriation” and “transformative assimilation”.

**KEYWORDS: RESONANCE; ALIENATION; SOCIOLOGY OF THE RELATIONSHIP WITH THE WORLD, WORLD; MODERNITY.**

La modernidad como formación social está cultural y estructuralmente orientada a la ampliación del alcance de mundo [*Weltreichweite*]; esta es la tesis sociológica que le sirve de punto de partida a mi libro *Resonancia: Una sociología de la relación con el mundo* [*Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*], publicado en el año 2016.<sup>1</sup> En términos culturales, el programa de la ampliación del alcance se manifiesta en la siguiente convicción: la puesta a disponibilidad individual y colectiva del mundo —esto es, la ampliación de nuestro alcance cognitivo, técnico, económico, social y político— constituye el parámetro [*Maßstab*] para medir la calidad de vida e identificar la vida lograda. La expectativa de ampliar el horizonte de lo alcanzable constituye la motivación de la ciencia, del desarrollo de la técnica, de la política y la economía. La ciencia aspira a extender su mirada en el espacio mediante el telescopio y a penetrar más profundamente en la materia con ayuda del microscopio; la técnica vuelve disponibles, controlables y manejables cada vez más procesos materiales; la política pretende controlar mejor, con más precisión y fineza, los desarrollos económicos y sociales; y la economía intenta ampliar el alcance posible de lo económico a través de la acumulación de riqueza y bienestar. De hecho, la idea de la ampliación del alcance puede ayudar a definir con más precisión el atractivo y la potencia del dinero: el mismo es algo así como la "poción mágica" del poner-a-disposición [*Verfügbar machen*]. Cuanto más dinero posee un actor, tanto mayor es su "alcance de mundo" y tantos más segmentos del mismo están a su disposición. Un rico puede viajar a todos lados, incluso a la luna. Puede apropiarse de todos los segmentos posibles del mundo por medio de la inversión monetaria; por ejemplo, puede comprar un yate para casarse, una casa en las montañas, un trozo de jungla, etc. El dinero es "potencia de mundo" pura (Deutschmann, 2001). La fortuna económica define con gran precisión la amplitud de nuestro alcance de mundo; y esto permite explicar por qué, *per definitionem*, esta fortuna nunca es suficiente: el mundo siempre se extiende más allá. La apropiación económica de un segmento del mundo reduce simultáneamente nuestro alcance: la adquisición de la propiedad soñada disminuye la fortuna disponible y, por tanto, el horizonte de lo que sigue siendo alcanzable bajo las condiciones dadas.

Pero el dinero no es el único instrumento de la ampliación del alcance. En efecto, el desarrollo de la técnica se encuentra casi exclusivamente al servicio del principio del incremento. Para un niño, la primera bicicleta y la capacidad de conducirla son una gran experiencia de felicidad: con ella, aumenta considerablemente su horizonte de lo autónomamente alcanzable; y este proceso se repite en el joven con la adquisición de un ciclomotor y, luego, con la obtención del registro de conducir y el auto. Finalmente, el avión vuelve

alcanzables países y continentes lejanos. Algo similar ocurre con el *smartphone*: desde cualquier ubicación, nuestro teléfono nos brinda acceso a amigos, noticias, imágenes, música, películas y libros procedentes de todo el mundo; los coloca, por así decirlo, en nuestra cartera o en el bolsillo del pantalón. A la vez, el mayor alcance explica también por qué las grandes ciudades son más atractivas para los jóvenes —y los no tan jóvenes— que las zonas rurales —y esto más allá del atractivo económico—: en la medida en que ponen al alcance cotidiano e inmediato innumerables instituciones —teatros, cines, museos, *shopping centers*, estadios deportivos, zoológicos, universidades, bares y *clubs*—, las grandes ciudades vuelven accesibles innumerables segmentos del mundo en términos práctico-vitales y prometen a los sujetos un modo diferente y mejor de ser-en-el-mundo [*In-der-Welt-Sein*]. Incluso la promesa de *Bildung* [formación y educación] de la modernidad es una promesa de ampliación del alcance: quien aprende inglés no solo accede a todo el mundo de la literatura, la política y la ciencia en ese idioma, sino que también pone a su alcance comunicativo a todas las personas que hablan esta lengua; y el certificado de la escuela secundaria "abre" el acceso al mundo de la universidades y a las correspondientes carreras profesionales.

La aspiración y el afán de los sujetos modernos, su libido, se encuentra entonces calibrada con el programa de la ampliación del alcance. Sin embargo, este programa también está anclado estructuralmente en las instituciones de la modernidad; allí se ha autonomizado y convertido en un constreñimiento "ciego" al incremento. He intentado aprehender este constreñimiento con el concepto de *estabilización dinámica*. El mismo describe el modo de estabilización basado en el incremento propio de las sociedades modernas. En este sentido, una sociedad es pasible de ser catalogada como moderna *cuando solo puede estabilizarse dinámicamente*, es decir, *cuando depende sistemáticamente del crecimiento, la innovación y la aceleración para mantener y reproducir su estructura* (Rosa, 2016a: 671-689). De esto resulta un constreñimiento escalatorio al incremento que exige la reproducción de la estructura institucional de los mercados, el Estado social, la política e incluso del sistema económico. En la economía, este constreñimiento puede describirse con la simple fórmula D-M-D' (*Dinero-Mercancía-más Dinero*), según la cual la actividad económica solo se pone en marcha cuando existe una perspectiva realista de que el capital pueda incrementarse mediante la inversión. De manera muy similar, la ciencia moderna se basa en la promesa de aumentar el conocimiento disponible en los términos de una fórmula análoga a la anterior: C-I-C' (*Conocimiento-Inversión-más Conocimiento*);<sup>2</sup> y también el poder político solo puede alcanzarse a través de promesas de incremento (*más*

<sup>1</sup> Nota del T.: la traducción española de este libro, también realizada por mí, será publicada en breve por la Editorial Katz (Rosa, en prensa).

<sup>2</sup> En un sentido análogo, aunque sin emplear esta fórmula, Max Weber (1988) señaló esta idea en la *Ciencia como vocación*.

puestos de trabajo, mayores jubilaciones, más viviendas, más guarderías, más vacantes de estudio, aire más limpio, etc.). En este artículo, solo puedo bosquejar esta tendencia; lo que quiero enfatizar es que este programa moderno, que se orienta a transformar el mundo en —económica y técnicamente— *disponible*, —científicamente— *cognoscible* y *dominable*, y —política y administrativamente— *controlable* bajo los auspicios del incremento, tiene un reverso muy paradójico que incluso puede identificarse como la angustia fundamental [*Grundangst*] de la modernidad. Esta angustia consiste en la percepción de que el mundo atacado científica, técnica y políticamente parece recluir sistemáticamente ante nuestra intervención: con toda ampliación del alcance, el horizonte de lo no-alcanzable y lo no-disponible crece cada vez más, y el mundo puesto a disponibilidad se niega a responder. Amenaza con tornarse mudo. Hans Blumenberg intentó captar esto con la metáfora de la *ilegibilidad* [*Unlesbarkeit*] del mundo: el mismo se convierte en una ofensa para el ser humano, puesto que parece escaparse continuamente de su control y negarle la experienciabilidad viviente (Blumenberg, 1979; al respecto, Rosa 2016a: 699-706). Desde esta perspectiva, resulta sintomático que el concepto de *destrucción* del medio ambiente se haya convertido en un elemento muy influyente dentro de la autocomprensión político-cultural del vínculo con el mundo vigente en la tardomodernidad: con la impresionante ampliación del alcance instrumental, parece ir de la mano la destrucción y desvalorización del mundo. Las huellas de esta angustia fundamental se ponen de manifiesto en la cultura de la modernidad; se las puede observar en los análisis de los sociólogos, en las obras de la literatura y en las autoobservaciones de los filósofos. El temor fundamental a la pérdida del mundo en tanto contraparte responsiva y accesible a la experiencia, esto es, el temor al *silenciamiento del mundo* [*Weltverstummen*] (más exhaustivamente, Rosa, 2016a: 523-598), se pone de manifiesto de múltiples formas: en el concepto de *alienación* [*Entfremdung*] de Karl Marx, en el diagnóstico weberiano del *desencantamiento* [*Entzauberung*], en la idea de una *reificación* [*Verdinglichung*] problemática formulada una y otra vez de Lukács a Axel Honneth, en la preocupación de Benjamin por la pérdida de la calidad de la experiencia [*Erfahrung*] debido al incremento cuantitativo de las vivencias [*Erlebnisse*], en el lúgubre pronóstico de Adorno y Horkheimer de un avance imparable de la *razón instrumental* que deriva en la *frialdad* y la *barbarie* (burguesas), en la advertencia de Hannah Arendt ante una *pérdida de mundo* como consecuencia de la incapacidad para la acción política genuina, en la concepción de Albert Camus del *nacimiento de lo absurdo* a partir del reconocimiento de la indiferencia u hostilidad esencial del mundo ante el llamado humano y en el temor de Jürgen Habermas a una colonización del mundo de la vida por parte de los imperativos de incremento del mercado y el Estado.

Esta observación, que pone el foco en la diferencia entre la *apropiación* [*Aneignung*] (en el sentido del hacer dispo-

nible) y la *asimilación transformadora* [*Anverwandlung*] del mundo (en la forma de un encuentro transformador), constituye el trasfondo de mi intento de establecer la *resonancia* [*Resonanz*] como un concepto central para la fundamentación categorial de una sociología relacional y una filosofía de la relación con el mundo. Por un lado, este intento fenomenológicamente inspirado se sustenta en la siguiente observación: en las tradiciones recién mencionadas del pensamiento crítico, pueden encontrarse momentos y elementos —generalmente vagos— de un modo alternativo de relación con el mundo; por ejemplo, allí donde Max Weber intenta confrontar la carcasa dura como el acero [*stahlhartes Gehäuse*] del mundo desencantado con la figura del carisma [*Charisma*], donde Adorno introduce la idea de un vínculo mimético con el mundo contra el monismo de la razón instrumental, donde Walter Benjamin pone en juego el enigmático concepto de aura o donde Herbert Marcuse le contrapone un modo de existencia erótico-órfico a la actitud ante el mundo agresivo-prometeica de la modernidad. Desde esta perspectiva, la teoría de la resonancia intenta conceptualizar de manera coherente y consistente las ideas vagas de un ser-en-el-mundo [*In-der-Welt-Sein*] carismático, erótico, aurático o mimético.

Por otro lado, este intento se encuadra en una tradición más joven de abordajes que intentan pensar ontologías relacionales: el sujeto de la experiencia y el mundo que lo encuentra [*begegnende Welt*] no son concebidos como dados *a priori*: consecuentemente, no es necesario preguntarse por su entrar-en-relación. Antes bien, ambos deben pensarse ya como el resultado de relaciones e interacciones dinámicas; surgen de la relación. O, más precisamente: dado que las relaciones puras no pueden pensarse sin elementos que entren en relación, la teoría de la resonancia parte de la co-origenariedad de la relación y del “mundo” como concepto de totalidad; la conformación del sujeto y el mundo que lo encuentra es siempre-ya el resultado de la resonancia procesual y de la reificación que ensordece la resonancia [*resonanzdämpfende Verdinglichung*]. Solo a partir de la forma y la cualidad de la relacionalidad y del proceso de estar-relacionados surge aquello que aparece y puede encontrarse como sujeto o mundo: esta es la premisa filosófica que le sirve de punto de partida a la sociología de la relación con el mundo; según ella, el sujeto y el mundo no pueden contraponerse, puesto que surgen el uno del otro. Los sujetos siempre son *en* el mundo o “hacia” él; siempre-ya se encuentran *intrínsecos en*, *envueltos por* o *relacionados con* el mundo como todo. *Algo está ahí, algo está presente*; así puede formularse con Merleau-Ponty la forma primaria de toda percepción. A partir de la ella, luego del nacimiento o cuando despertamos temprano en la mañana, se cristalizan poco a poco, debido a resonancias dinámicas, el sujeto y el mundo. “Yo reconozco mi afinidad con ellos [todos los seres, H.R.]; no soy más que un poder de hacerles eco, de comprenderlos, de responderles”, señala, por ejemplo, Merleau-Ponty (1947: 303); así, la responsividad o la capacidad de resonancia se convierten

en la "esencia" no solo de la existencia humana, sino de todas las relaciones posibles con el mundo, y esta capacidad de resonancia —o, más aún, esta dependencia de la resonancia— es constitutiva no solo de la psique y la socialidad humanas, sino también de su corporalidad (al respecto, también Waldenfels, 2007 y Wiesing, 2009).

Sin embargo, la resonancia no es la única forma de relación entre el sujeto y el mundo, una vez que ambos ya se han conformado y desarrollado individual y culturalmente. Por el contrario, la capacidad de tomar distancia del mundo, de tratarlo y entenderlo como una contraparte instrumental y/o comprensible y configurable constituye un logro cultural fundamental y una técnica cultural irrenunciable sin la cual ningún vínculo humano o social con el mundo sería posible a largo plazo. De hecho, en este sentido, la alienación es el resultado de un proceso de desarrollo. Aún más: los vínculos resonantes y —en este último sentido— "mudos" con el mundo se condicionan conceptualmente de manera recíproca, puesto que la resonancia entre dos entidades solo es posible sobre el trasfondo de un entorno que "calla" y *no* es resonante. Esto, sin embargo, abre la puerta para una *sociología* de la relación con el mundo que, a diferencia de la filosofía, no apunta a responder la pregunta (quizás incontestable) por la "relación con el mundo" del ser humano *per se*, sino a analizar relaciones con el mundo específicas que se han instaurado y materializado en determinadas constelaciones históricas y culturales; en este sentido, la sociología de la relación con el mundo sostiene que toda formación social conforma sensibilidades y ejes *específicos* de resonancia con varios segmentos del mundo (por ejemplo, con determinadas plantas, animales, seres humanos, lugares, dioses o planetas), y se contraponen de manera indiferente, o incluso hostil y agresiva, a otros. En este sentido, son importantes las prácticas sociales ritualizadas e institucionalizadas en las cuales los seres humanos aprenden y ensayan los diferentes segmentos del mundo que existen (así, en un mundo puede haber dioses y demonios, y en otro, agujeros negros y virus) y también adquieren la capacidad de reconocer cuáles son resonantes, cuáles indiferentes y cuáles repulsivos (Rosa, 2016b). Consecuentemente, la sociología de la relación con el mundo estudia la cuestión del talante y la calidad de las relaciones que, en instituciones y prácticas empíricamente observables, se conforman entre diferentes actores, entre sujetos y cosas, y en el vínculo de los sujetos consigo mismos.

En este sentido, la resonancia es un modo específico de relación con el mundo cuyos contornos comienzan a definirse cuando se la entiende como *lo Otro de la alienación*. Con esta formulación, quiero decir, por un lado, que la resonancia y la *alienación* son conceptos complementarios opuestos; pero también quiero recalcar, por otro, que refieren inabrogablemente el uno al otro; la resonancia no es posible ni consistentemente pensable sin la alienación, y viceversa. La alienación puede comprenderse como una cifra para la angustia moderna ante el *silenciamiento del mundo*: indica una "rela-

ción de la ausencia de relación" [*Beziehung der Bezugslosigkeit*], tal como lo formuló Rahel Jaeggi (2005); es decir, un modo de relación con el mundo o segmentos del mismo en el cual este y el sujeto se contraponen sin estar internamente vinculados. Los objetos del mundo (el cual, en términos culturales específicos, puede escindirse en un mundo *objetivo* de las cosas y los artefactos, un mundo *social* de los seres humanos y un mundo interior *subjetivo* de sentimientos, deseos y sensaciones) se convierten en *puntos de agresión* de la propia actividad, siendo experimentados como peligrosos o amenazantes —como lo señala Herbert Marcuse (1977: 111) siguiendo a Max Scheler—, o bien aparecen como un *material* indiferente que "no les concierne" a los sujetos en un sentido constitutivo. La experiencia subjetiva radical de esa alienación puede ser identificada en el estado de la depresión, en el cual el mundo aparece como muerto, mudo, deshojado y gris para el sujeto, al tiempo que este se percibe a sí mismo también como rígido, frío, vacío e insensible.<sup>3</sup> Esto me ha llevado a afirmar que en el estado de la alienación, está ausente precisamente el "hilo vibrante de resonancia" entre el sí-mismo y el mundo. Lo decisivo para mi análisis teórico de la sociedad es el hecho de que esta forma de alienación también puede aparecer cuando hay un alcance de mundo amplio o máximo: lo importante no es cuáles o cuántos segmentos del mundo pueden ser puestos bajo control, sino el hecho de que tenga lugar o no la *asimilación transformadora*. De esta manera, llegamos a una idea fundamental referida al concepto de resonancia. La resonancia implica, en primera línea y ante todo, un estado o modo de relación dinámica con el mundo en la cual éste (en tanto algo en cada caso particular que nos encuentra como mundo) y el sujeto *se conmueven y transforman recíprocamente*. Desde una perspectiva fenomenológica, esto significa que el modo de la resonancia debe diferenciarse del estado de alienación por un movimiento doble entre sujeto y mundo: por un lado, el primero es afectado por el segundo; es decir, el sujeto es *conmovido* o *movilizado* de manera tal que desarrolla un interés intrínseco en el segmento del mundo que lo encuentra y se siente "interpelado" por él. Los seres humanos tienen esta experiencia cuando se sienten conmovidos por la mirada o la voz de un otro, por un libro que leen, una melodía que escuchan o un lugar que visitan. Por otro lado, solo puede hablarse de resonancia cuando a esta conmoción (o interpelación) le sigue una *respuesta* activa y propia. Esta se manifiesta como una reacción corporal que se expresa de diferentes formas en el lenguaje cotidiano — "se me puso la piel de gallina" o "se me pusieron los pelos de punta" — y que también puede medirse en términos médicos; por ejemplo, en el cambio de

<sup>3</sup> Curiosamente, hay pruebas biopsiquiátricas de que además de encontrarse con el mundo con intereses intrínsecos reducidos y con una escasa capacidad de empatía, los depresivos lo ven literalmente a través de un velo gris debido a una percepción visual alterada (Bubl *et al.*, 2010: 5-8)

la resistencia de la piel, la frecuencia respiratoria, el latido del corazón o la presión sanguínea (al respecto, Massumi, 2002). Sin embargo, solo puede hablarse de una *relación de resonancia* genuina cuando esta respuesta contiene la experiencia de la propia autoeficacia [*Selbstwirksamkeit*]; lo cual significa que el sujeto también puede alcanzar el segmento del mundo y, de esa manera, establecer una vinculación en la que puede experienciarse como *autoeficaz*. El caso más simple de una relación de resonancia de este tipo es un intercambio de miradas o un diálogo en el que ambos hablantes se escuchan y responden recíprocamente; pero también podemos experimentar conmoción y autoeficacia cuando aprendemos a tocar un instrumento, cuando saltamos al océano y nadamos en él o cuando horneamos pan. En un sentido más sutil, también puede hablarse de autoeficacia cuando además de leer un libro, también comenzamos a *procesarlo* [*verarbeiten*]. Es en este sentido que hablo de “asimilación transformadora”: cuando entramos en resonancia con un ser humano, un libro, una pieza de música, un paisaje, una idea o un pedazo de madera, nos transformamos en y a través del encuentro, aunque en un grado muy variable: hay encuentros de los cuales podemos decir que “nos transformaron en otra persona” y hay asimilaciones transformadoras que provocan un cambio poco perceptible y gradual. Sin embargo, la modificación de la relación con el mundo debido a la experiencia de resonancia es un elemento constitutivo, y esta transformación también es doble. Aun cuando uno no acuerde con la posición de autores como Bruno Latour y Phillipe Descola —para los cuales la especificidad unilateral y cuestionable de la imagen racional-cientificista moderna consiste en concebir todo lo que existe en el universo como mudo y “muerto”, y solo concederle la capacidad de resonancia a los seres humanos (una concepción que parece contradecirse con la “experiencia de las cosas”, tanto poética como cotidiana, en la cual los artefactos y los materiales (de trabajo) nos “hablan” y “contestan afirmativamente” de múltiples maneras<sup>4</sup>—, es evidente que los objetos que *nos encuentran* se modifican debido a la experiencia resonante. La montaña que escalé es (para mí) diferente a la que observaba desde lo lejos, y en el proceso de asimilación transformadora también se modifican el libro, la pieza musical, la lengua extranjera y la idea. Como “cosas en sí”, sin embargo, no nos son accesibles. Por tanto, las relaciones de resonancia se caracterizan por el hecho de que modifican tanto al sujeto como al mundo que lo encuentra. Precisamente esto no puede decirse de la mera *apropiación* de una cosa: puedo comprarme un libro e incluso leerlo sin que el mismo me conmueva, movilice o transforme en ningún sentido y puedo ir a conciertos, escalar montañas o casarme con el mismo resultado. Sin la tríada de *a←fección* [*A←ffizierung*] (en el sentido de una conmoción provocada por un Otro), *e→moción* [*E→motion*] (como una

respuesta a través de la cual surge un vínculo) y asimilación transformadora, la apropiación es una *relación de la ausencia de relación*.

Sin embargo, los efectos transformadores de una relación de resonancia se evaden siempre e inevitablemente del control y el planeamiento por parte del sujeto. Cuando nos aventuramos realmente en una persona, en una forma de vida diferente, en una idea, en un libro o en un paisaje, no puede predecirse de qué manera y qué tan profundamente nos modificaremos —o, al menos, no puede hacerse con seguridad. Esta es la razón por la cual considero la *indisponibilidad* [*Unverfügbarkeit*] constitutiva como uno de los rasgos definitorios de la resonancia. La indisponibilidad implica, además, que es imposible forzar sistemática o instrumentalmente la resonancia como modo de relación. Incluso cuando controlamos todas las condiciones de trasfondo —subjetivas, sociales, espaciales, temporales y atmosféricas— e intentamos ajustarlas para posibilitar una experiencia de resonancia, puede ocurrir que el encuentro a la luz de las velas, la montaña al amanecer o la música en la ubicación más cara de la mejor casa de conciertos no “nos digan nada”; es decir, que no nos conmuevan y no podamos establecer un vínculo con ellas. A la inversa, sin embargo, la indisponibilidad significa también que la aparición de la resonancia nunca debe ser descartada como imposible: *puede* acontecer también en condiciones radicalmente alienadas o adversas. Sin embargo, creo poder mostrar que esto es poco probable. Lo señalado implica que uno no puede luchar por la resonancia (a diferencia de lo que ocurre con el reconocimiento): tan pronto como entramos en una relación de lucha, nos vemos forzados a una cerrazón que ensordece la resonancia (Honneth, 1992; acerca del vínculo entre resonancia y reconocimiento ver Rosa, 2016a: 331-340). Finalmente, otro rasgo propio de la indisponibilidad de la resonancia es que la misma no puede acumularse ni almacenarse, y tampoco puede ser incrementada instrumentalmente. Lo sabe todo aquel que intenta escuchar su canción favorita todos los días o diez veces seguidas; y también lo sabe quien intenta guardar el potencial de resonancia de un instante intenso en una foto digital (o muchas).

La indisponibilidad, entonces, es el punto decisivo en el que el programa de la ampliación sistemática del alcance, que apunta a la *disponibilidad*, entra en conflicto con la añoranza y la posibilidad de entrar en resonancia con el mundo.

Las relaciones de resonancia son precisamente aquello a lo que aspiran los sujetos humanos (y lo que, en última instancia, impulsa motivacionalmente el programa de la ampliación del alcance); esta es la razón sistemática por la cual no entiendo la resonancia solamente como un modo descriptivo de relación (primaria) con el mundo, sino también como un criterio normativo. Mi tesis normativa fundamental es la siguiente: las relaciones humanas con el mundo —y, por tanto, la vida humana— son logradas cuando tiene éxito la conformación de ejes de resonancia sociales u horizontales

<sup>4</sup> al respecto ver Rosa (2016a: 381-434)

(con otros seres humanos), diagonales o materiales (con las cosas) y, finalmente, verticales (con el mundo o una realidad última como una totalidad). Sobre esta base, la crítica de la sociedad se convierte en una crítica sistemática de los vínculos de resonancia. Espero, sin embargo, que la teoría de la resonancia también sea provechosa para aquellos que no estén dispuestos a acompañarme en este paso normativo. Porque el análisis sistemático de las relaciones con el mundo también puede ser una tarea fructuosa cuando la resonancia no es entendida como algo deseable, sino simplemente como un modo de relación existente. Esto abre una alternativa para la diferenciación categorial realizada por mí entre un modo resonante de ser-en-el-mundo y una forma de vínculo mudo (o alienado) con el mismo, la cual puede caracterizarse como indiferencia o repulsión. Esta alternativa consiste en distinguir la *indiferencia* (en el sentido de *alienación*) de la resonancia "positiva" o "negativa"; de esta manera, la experiencia del enamoramiento puede comprenderse como una variante positiva de la resonancia, al tiempo que la experiencia de violencia debe entenderse como una forma negativa.

No seguí esta idea por dos motivos: por un lado, porque mi propósito normativo de identificar la resonancia como el criterio monista de la vida buena hubiese caído en desgracia; y, por otro —y fundamentalmente—, porque esta propuesta confunde la diferencia cardinal entre la resonancia *irritante* (o también: *trastornante*) y la lesión [*Verletzung*].<sup>5</sup> En este punto, resulta decisivo señalar que la resonancia no significa ni *armonía* ni *consonancia* y, por tanto, que no se contrapone de ninguna manera a la *disonancia*. De hecho, el concepto de resonancia excluye conceptualmente la *consonancia* radical: la resonancia (el re-sonar) indica un entrar-en-relación de dos lados o entidades, y cada una de las mismas vibra en su frecuencia —o, para ponerlo más gráficamente, *habla con voz propia*. Para el sujeto, esto significa encontrar genuinamente al otro *como* Otro. La concordancia total, en contraste, imposibilita escuchar *otra voz*; y esto tiene como consecuencia que tampoco pueda identificarse la voz *propia* como tal. En una atmósfera de armonía o consonancia (total), no ocurre la conmoción y tampoco tienen lugar la respuesta autoeficaz y la transformación. Estos momentos, sin embargo, tampoco acontecen en una relación de disonancia radical: cuando el Otro que nos encuentra *únicamente* se resiste y no se deja alcanzar de ninguna manera, no existe la posibilidad de un entrar-en-relación resonante; sólo acontece un vínculo (recíprocamente) *dañino* que intenta cerrarse a la conmoción. La resonancia es entonces un acontecer que tiene lugar *entre* los polos de la disonancia radical y la pura consonancia; presupone necesaria e inevitablemente la *diferencia*; pero permite la esperanza —e implica la posibilidad— de una asimilación transformadora. Esta no es de ninguna manera una

apropiación o una nostrificación unilateral; antes bien, solo puede ocurrir al precio de la modificación de lo propio.

De hecho, con esta concepción de la relación, tengo la esperanza de superar la confrontación aporética entre las teorías de la identidad y de la diferencia; confrontación que, desde el siglo XVIII, aparece como una brecha aparentemente infranqueable en el pensamiento filosófico-social. Porque la resonancia permite pensar la esperanza de una asimilación transformadora (siempre meramente parcial) de lo diferente como un acontecer transformativo. La diferencia entre la pura consonancia, la pura disonancia y la resonancia puede ilustrarse fácilmente a la luz del ejemplo de un encuentro dialógico: cuando dos personas que discuten coinciden totalmente en su opinión, se amplifican en el sentido de un efecto de eco; no tiene lugar el encuentro "con otra voz" y, por tanto, la transformación conmovedora. Si, en lugar de eso, se insultan y acusan mutuamente de locos, tampoco se dan los tres elementos medulares de la resonancia —y pueden sentirse heridos. Pero si entran en un diálogo genuino en el que se *escuchan* (o afectan) mutuamente y se *responden* (autoeficazmente), ambos modificarán sus posiciones sin perder su propia voz. Ahora bien, esto presupone que, al menos al comienzo del diálogo, exista una *diferencia* que se manifieste en contradicciones y resistencias; sin esta diferencia, no puede haber resonancia.

Me parece importante no emplear la resonancia meramente como una metáfora que "suena bien", sino definirla como una *forma de relación* categorialmente inequívoca. Si se colocan dos metrónomos que funcionan a dos *tempos* diferentes sobre una placa de piedra resistente a la vibración, cada uno de ellos seguirá operando de manera independiente, sin tocarse ni influirse mutuamente. El más rápido alcanzará al más lento y parecerá, por poco tiempo, que ambos instrumentos se encuentran en consonancia, pero luego lo superará rápidamente, y los péndulos se moverán de manera divergente. En cambio, si se colocan los metrónomos en una base elástica y capaz de vibrar (por ejemplo, en una tabla delgada de madera), y se ubica esta sobre dos latas de gaseosa vacías situadas una paralela a la otra, entonces se conforma un "espacio de resonancia" entre los metrónomos: la tabla y las latas comienzan a moverse, y, en un tiempo sorprendentemente corto, ambos metrónomos se sincronizan; desde allí, seguirán vibrando al unísono.<sup>6</sup> La relación entre los metrónomos cumple así exactamente con los criterios que definen la resonancia: cada uno de ellos es "conmovido" (afectado) por el otro, gracias a lo cual también puede ejercer una influencia (es decir, ser "autoeficaz"); esto tiene como consecuencia que ambos transformen su frecuencia sin perder su autonomía e independencia: con la mínima variación de velocidad de uno, o el más pequeño trastorno o

<sup>5</sup> Para una fundamentación exhaustiva de esta decisión categorial fundamental véase Rosa (2016: 742-747).

<sup>6</sup> Para un video documental del experimento de los metrónomos, véase, por ejemplo: <https://www.youtube.com/watch?>

modificación del espacio de resonancia, vuelve a aparecer la diferencia; en este sentido, no se trata de ninguna manera de un acoplamiento lineal o de un vínculo de dominación. En términos físicos, puede diferenciarse aquí entre una *resonancia de respuesta*, que describe el vínculo de influencia recíproca, y una *resonancia de sincronía* como su resultado final (la consonancia); para la sociología de la relación con el mundo, la primera es la fundamental: una sincronía duradera y perfecta entre el sí-mismo y el mundo no solo es imposible, sino que también socava categorialmente, como se mostró, las condiciones de la resonancia; porque excluye el encuentro con un Otro diferente. La resonancia, sin embargo, no solo presupone el encuentro con un Otro diferente, sino también que este Otro hable con voz propia e indisponible. Esto implica que una asimilación transformadora *total* es imposible y que se asemeja a una pérdida del mundo. Es por esta razón que la resonancia y la alienación son complementarias, y que incluso pueden encontrarse en un vínculo de incremento recíproco: solo sobre el trasfondo de un mundo que "llama" y se retira, puede desenvolverse una voz propia y autoeficacia en el sentido de la instauración de ejes de resonancia *específicos*. Esto se vuelve palpable, por ejemplo, en la fase de la pubertad, en la cual el joven se aliena sistemáticamente respecto de sus condiciones de origen e incluso de su propio cuerpo para, de esta manera, encontrar su propia "frecuencia" y sus propios ejes de resonancia con las provincias de sentido de su mundo. Solo cuando el mundo socialmente institucionalizado impide o dificulta sistemáticamente la conformación (o el mantenimiento) de esos ejes de resonancia, la alienación —en el sentido de la existencia de relaciones "mudas" con el mundo— se convierte en un problema digno de crítica. Sin embargo, el ejemplo de los metrónomos también ilustra la manera en que la resonancia depende de circunstancias propicias y de la instauración de un espacio de resonancia propenso a trastornos. La resonancia, tanto en sentido físico como social-teórico, solo es posible cuando los dos lados están lo suficientemente cerrados para desarrollar una frecuencia propia de carácter estable, una "voz propia" y una autoeficacia; pero también lo suficientemente abiertos como para dejarse conmover y alcanzar, y conservar su capacidad de respuesta.

Si se quiere trabajar con estas ideas persiguiendo el objetivo de una crítica de la sociedad fundada teórico-socialmente y sustentada empíricamente, es necesario refinar el instrumental analítico para el estudio de condiciones sociales de resonancia e ir más allá de la aparición momentánea de la misma, dirigiendo la mirada hacia las condiciones de trasfondo de la *resonancia disposicional*, por un lado, y a los *ejes y esferas de resonancia*, por otro. Las *experiencias de resonancia* subjetivamente vivenciadas son siempre acontecimientos temporarios e indisponibles; no pueden ser mantenidas a largo plazo. Sin embargo, claramente, la aparición de la resonancia en ciertos contextos culturales es más probable que en otros. Como ya lo sugerí, las formas de

vida culturales se caracterizan por desarrollar relaciones de resonancia con diferentes segmentos del mundo, mientras que con otros sostienen un vínculo instrumental, indiferente o incluso repulsivo. Estos segmentos del mundo pueden ser otros seres humanos, artefactos y cosas de la naturaleza, pero también totalidades percibidas —como por ejemplo *La Naturaleza*, *El Cosmos*, *La Historia*, *Dios* o también *La vida*— y el propio cuerpo o las propias expresiones de sentimientos. Según el tipo de segmento del mundo, varía también el tipo posible de relación de resonancia. Mi propuesta es, por tanto, diferenciar tres dimensiones de relaciones de resonancia, al menos para las sociedades de tipo occidental; a saber, una dimensión *horizontal*, que abarca las relaciones sociales con otros seres humanos —amistades, relaciones íntimas o políticas—, una dimensión (algo difusamente) definida como *diagonal*, referida a la relación con el mundo material de las cosas; y, finalmente, la dimensión de la relación con la existencia, la vida o el mundo como *todo*, es decir, como una totalidad abarcadora; esta última esfera puede definirse como una dimensión *vertical*, puesto que la contraparte es experimentada como algo que va más allá del individuo. En las experiencias verticales de resonancia, es el mundo mismo el que, en cierto modo, adquiere una voz.<sup>7</sup>

Toda sociedad, entonces, se define como una formación sociocultural por el hecho de que forma y pre-estructura las relaciones con el mundo de los sujetos en todas estas dimensiones, creando así *esferas* culturales *específicas* de resonancia en las cuales los miembros de la sociedad pueden descubrir y conformar *ejes resonantes* más o menos individuales. Las *esferas de resonancia*, en este sentido, constituyen regiones colectivas de experiencia dentro de las cuales, especialmente mediante prácticas rituales, se establecen y "cargan" segmentos específicos del mundo —*lugares*, *tiempos*, *cosas* (por ejemplo, altares, reliquias o camisetas de fútbol), *personas* (por ejemplo, el párroco o las *stars*) y *acciones*— como capaces de resonar o responder. En este sentido, por ejemplo, el arte y la música se han convertido en esferas de resonancia importantes de la modernidad. En innumerables narracionales, instituciones y rituales, se generan sensibilidades de resonancia correspondientes en el campo de las prácticas y las experiencias estéticas. La naturaleza, la religión y la historia, pero también la familia, el amor romántico, la amistad, la política y el trabajo, pueden identificarse como esferas de resonancia comparables.<sup>8</sup> Generalmente, en las prácticas vinculadas con *una* esfera de resonancia, una dimensión ocupa el primer plano (en los rituales religiosos, por

<sup>7</sup> También los ejes verticales implican *relaciones con el mundo*, no con lo extramundo; pero en esta dimensión está en juego la relación con la totalidad de lo que se nos enfrenta en tanto sujetos —lo que nos abarca. Acerca del concepto de lo abarcador [*das Umgreifende*], ver Jaspers (2001).

<sup>8</sup> Para una discusión y un análisis exhaustivo de las esferas de resonancia constitutivas de la modernidad ver Rosa (2016a: Parte II).

ejemplo, la dimensión vertical es central; en los políticos, la horizontal; y en el trabajo, la diagonal); sin embargo, casi sin excepción, a través de ellas se establecen y activan relaciones de resonancia en las tres direcciones. Como ejemplo de esto puede servir la cena cristiana, la cual no solo renueva un "lazo" en la dirección vertical, sino que también funda una comunión entre los creyentes y "carga" ciertas cosas, como el *pan*, el *vino*, la *cruz*, el *cáliz* o el *altar*, con una fuerza de resonancia. Sin embargo, pueden observarse "cargas" similares de resonancia en el ingreso al campo de juego de los equipos de fútbol en la final de un torneo o en la apertura o cierre de un concierto de *rock*. Más allá del campo de las prácticas artísticas, por ejemplo, en la esfera del trabajo remunerado, a menudo los seres humanos se experimentan a sí mismos no solo como intensamente vinculados con otros (colegas y clientes), sino también con el mundo como una materialidad que se les opone, se les resiste y habla con voz propia pero que también se deja dar forma. Un "vínculo de respuesta" de este tipo también puede conformarse entre el panadero y la masa, el jardinero y las plantas, el periodista y el texto, el carpintero y la madera, el científico y los tejidos investigados, etc.

Si bien las esferas de resonancia constituyen espacios colectivos de generación de sensibilidades de resonancia, los individuos se diferencian en lo que respecta a la conformación de los ejes individuales de resonancia a lo largo de los cuales buscan y encuentran experiencias resonantes con cierto grado de fiabilidad y regularidad. Así, un sujeto puede ser completamente "amusical" respecto a la religión, pero encontrar resonancia en la naturaleza o la música; mientras que con otro puede ocurrir lo inverso. E incluso cuando dos sujetos encuentran en la música su "cordón umbilical con la vida", puede ser que para uno el eje lo constituya el silencio de la sala de concierto y, para otro, el relampaguear de las guitarras de *heavy metal*. Los ejes de resonancia diagonales y horizontales de resonancia con los otros significativos (por ejemplo, con amigos) y con otras cosas (objetos amados) están individuados en un grado aún mayor (Habermas, 1999). Por supuesto, los ejes relevantes pueden desplazarse y modificarse en el transcurso de una vida; pueden agotarse o intensificarse; pueden perderse o reestablecerse.

Una crítica de las condiciones de resonancia como la que me propongo apuntar, en primer término, a analizar la complejidad institucional de las esferas sociales de resonancia. Puede observarse que (de manera análoga a lo que ocurre con la instauración del espacio de resonancia entre los metrónomos) la conformación y el mantenimiento de ejes de resonancia intactos depende del cumplimiento de condiciones temporales, espaciales, corporales, sociales y relacionales que son completamente precarias. De hecho, creo poder mostrar que las tendencias a la crisis del presente pueden comprenderse como "crisis de resonancia" abarcadoras, las cuales son fundamentalmente provocadas por el siguiente hecho: los imperativos al incremento, los constreñimientos a

la optimización y las lógicas de ampliación del alcance y control de *outputs* que van de la mano con el principio estructural de la estabilización dinámica entran en contradicción con la indisponibilidad fundamental de la resonancia.

Por ejemplo, cuando la sociología del trabajo contemporánea muestra que cada vez más trabajadores se quejan debido a que ya no pueden "hacer bien su trabajo", puede identificarse la causa del problema en el hecho de que la presión temporal, el constreñimiento a la optimización y las medidas de aseguramiento de la calidad les imponen un corset muy estrecho, el cual no les permite conformar relaciones de resonancia en el sentido de procesos de asimilación transformadora (por ejemplo, Dörre *et al.*, 2012). Tanto en la producción económica como en la investigación científica, en el cuidado de personas, la educación y la administración, los puntos de vista del control de calidad y el incremento de la eficiencia constriñen a especificar con precisión cuándo, cómo y con qué resultados se produce; esto colisiona sistemáticamente con la indisponibilidad de las relaciones de resonancia. Respecto de ellas, justamente, no puede especificarse cuándo y cómo aparecen, cuánto duran y, sobre todo, qué es lo que resulta de su aparición.

Sin embargo, dado que la resonancia es una relación bilateral, su aparición no depende solamente de la complejidad institucional de los campos específicos de *praxis*, sino también de la constitución disposicional de los sujetos. Porque, en general, independientemente de la orientación y la calidad de los ejes de resonancia, las relaciones de resonancia solamente son posibles cuando los sujetos adoptan una actitud disposicional sensible a la resonancia; es decir, cuando están dispuestos a –y en condiciones de– aventurarse en un modo de relación resonante. Como lo expuse, la resonancia presupone una apertura mental e incluso corporal hacia el mundo, la cual implica la voluntad y la capacidad de escuchar una voz (irritante) y de dejarse conmover por ella. Esto, sin embargo, incluye la disposición a volverse *vulnerable* al daño y, sobre todo, a animarse a transformarse y modificarse sin saber cuál será el resultado de esta transformación. La resonancia implica necesariamente un momento de pérdida de control y autonomía, y alberga siempre la posibilidad de ser avasallado por un Otro. Precisamente esto se señala con los conceptos de indisponibilidad y asimilación transformadora. En este sentido, nadie que experimente el mundo como repulsivo y hostil, y su propia posición en él como precaria, podrá conformar resonancia *disposicional* o disposición habitual a la resonancia; porque la cerrazón emocional, la defensa activa y la disposición a la lucha son convenientes para enfrentarse con un mundo peligroso. La *alienación* disposicional, en este sentido, puede ser también el resultado de la falta de experiencias de autoeficacia: quien, debido a su biografía, considera que no puede *alcanzar* al mundo ni a los "otros" y que debe defenderse de o imponerse contra ellos, tendrá grandes dificultades para entrar en un modo de resonancia. Por supuesto, el criterio de la resonancia disposi-

cional no implica que un sujeto *siempre* debe estar dispuesto a la resonancia ante todo encuentro o apelación: el derecho a la denegación de la resonancia es un derecho fundamental y elemental, un derecho sin el cual sería imposible tanto la conformación de una "voz propia" como la instauración de ejes de resonancia; y sin este derecho, tampoco serían posibles los logros culturales basados en el *distanciamiento respecto del mundo*: por ejemplo, la ciencia, la técnica, la medicina, etc.<sup>9</sup>

Sin embargo, la relación con el mundo se vuelve problemática cuando la actitud disposicional fundamental de los sujetos está, independientemente del contexto y hasta en la *hexis*, orientada hacia relaciones mudas con el mundo; cuando el modo de relación reificado se convierte en un "modo por *default*" de la relación con el mundo. Según mi interpretación de la modernidad, sin embargo, esto es precisamente lo que ocurre en las esferas funcionales centrales de la sociedad como consecuencia de los constreñimientos al incremento y la aceleración que van de la mano con el modo de reproducción de la estabilización dinámica: la carencia de tiempo, la precariedad, la angustia, la orientación a la competencia, la presión a una constante optimización de uno mismo y de los procesos, al incremento (medible) de la eficiencia y a los controles estrictos de *outputs* fuerzan una actitud de reificación sistemática de uno mismo y del otro, la cual entra en una contradicción fundamental con las añoranzas de resonancia de los sujetos. Porque, paradójicamente, desde la época de la sensibilidad y el romanticismo, la modernidad está también marcada por un incremento significativo de la sensibilidad de resonancia y del deseo de la misma, lo cual se pone de manifiesto en las concepciones románticas del amor y la amistad, del vínculo con la naturaleza, el arte y también de la religión y la política. Por tanto, me parece que la "situación histórico-espiritual" del presente se caracteriza por una intensificación simultánea del deseo de resonancia y de la experiencia de alienación. Esta contradicción se pone de manifiesto en las instituciones educativas y aquellas destinadas al cuidado de personas, en la ciencia, en el vínculo con la naturaleza y la política: en todos lados, la pretensión o la esperanza de encontrar un Otro indisponible y de aventurarse en él choca con los mencionados imperativos al incremento. El intento cultural de solucionar este dilema que se observa por doquier consiste en aceptar el modo de ampliación del alcance para las esferas dominantes de la cotidianidad y compensarlo con la estadía transitoria en "oasis de resonancia pura" (como el lugar de vacaciones, la sala de concierto o el fin de semana de meditación). Sin embargo, la consecuencia de esto es que el vínculo con el mundo en general amenaza con convertirse en "mudo", puesto que en ambos modos de relación se socavan las condiciones de

resonancia. En los modos dominantes de la reificación, falta la afección;<sup>10</sup> mientras que en los oasis de resonancia, la autoeficacia genuina: la sala de concierto y el lugar de vacaciones se caracterizan precisamente por el hecho de que son lugares en los que no se le puede dar forma al mundo. Esta dicotomización puede observarse de manera especialmente instructiva en el vínculo (tardo)moderno con la naturaleza, el cual se caracteriza por un hiato marcado e insuperable entre un modo brutal de toma de tierra [*Landnahme*], que apunta a la ampliación del alcance y el poner a disposición —como puede observarse, por ejemplo, en las industrias extractivas o en la explotación intensiva de animales—, y una estética de la naturaleza receptiva y tendiente a la romantización, que convierte la "naturaleza" en un decorado (o en un animal doméstico mimado y antropomorfizado).

La carencia de autoeficacia colectiva que resulta de ello produce una decepción profunda respecto a la calidad de la relación con el mundo (y, por tanto, a la calidad de vida), la cual actualmente se abre camino sobre todo en la protesta política: a los votantes de Trump, los partidarios del *Brexit* y quienes apoyan al *AFD* [*Alternative Für Deutschland*] los une la insatisfacción; un sentimiento de no ser escuchados ni vistos por la política; la sensación de que su voz ya no puede ser escuchada, de no ser mentados ni interpelados, de no contar. Pero, en realidad, estos son los auspicios de la alienación; el hecho de que a menudo los *extranjeros* sean considerados responsables de esta situación y el intento de reencontrar la propia voz a través del silenciamiento del Otro y los Otros son los dos grandes errores de atribución característicos del populismo de derecha (Rosa, 2016c). Este error también tiene su raíz en el hecho de que la cerrazón reificante y competitiva ante el mundo se ha convertido en el modo dominante de relación de los sujetos tardomodernos; estos experimentan su *ser-en-el-mundo* de manera tan precaria que la construcción de muros y alambrados se ha convertido en un símbolo de la actitud actual ante el mundo. Son intentos de tomar distancia de un mundo en el que la voz del y los Otros aparece como una amenaza, y en el cual la modificación es fundamentalmente experienciada como una lesión. En esta situación, lo decisivo es mantener vivos el recuerdo y la esperanza de un *ser-en-el-mundo* diferente, el cual se caracteriza por la forma de relación del *escuchar* y el *responder*, y no por aquella del *dominar* y el *disponer*.

<sup>9</sup> Acerca del derecho a la denegación de resonancia ver Rosa (2016: 741 y sig.

<sup>10</sup> Además, la experiencia misma de autoeficacia toma una forma instrumental-reificante, orientada al control. La misma intenta excluir la indisponibilidad y, por tanto, puede diferenciarse de la experiencia del alcanzar vinculante (Rosa, 2016a: 277-279)

## BIBLIOGRAFÍA

- Blumenberg, H. (1979). *Die Lesbarkeit der Welt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bubl, E. et al. (2010). Seeing Gray When Feeling Blue? Depression Can Be Measured in the Eye of the Diseased. *Biological Psychiatry*, 68, 2, pp. 205-208.
- Deutschmann, C. (2001). *Die Verheißung des absoluten Reichtums. Zur religiösen Natur des Kapitalismus*. Frankfurt am Main: Campus.
- Dörre, K. et al. (2012). (ed.). *Kapitalismustheorie und Arbeit. Neue Ansätze soziologischer Kritik* Frankfurt am Main: Campus.
- Habermas, T. (1999). *Geliebte Objekte. Symbole und Instrumente der Identitätsbildung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Honneth, A. (1992). *Kampf um Anerkennung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Jaeggi, R. (2005). *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*. Frankfurt am Main: Campus.
- Jaspers, K. (2001). *Von der Wahrheit*. München: Piper.
- Marcuse, H. (1977). *Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Massumi, B. (2002). *Parables for the Virtual. Movement, Affect, Sensation*. Durham/ London: Duke University Press.
- Merleau-Ponty, M. (1947). Le métaphysique dans l'homme. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 52, 3/4, pp. 290-307.
- Rosa, H. (en prensa). *Resonancia: Una sociología de la relación con el mundo*. Trad. Alexis E. Gros. Buenos Aires: Katz.
- Rosa, H. (2016a). *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung* Berlin: Suhrkamp.
- Rosa, H. (2016b). Was heißt Resonanz? Annäherungen an einen Modus der Weltbeziehung. En L. Scheuerman y W. Spickerman (eds.), *Religiöse Praktiken in der Antike. Individuum – Gesellschaft – Weltbeziehung* (pp. 13-20). Graz: UPG Unipress.
- Rosa, H. (2016c). Der Versuch einer sklerotischen Gesellschaft, sich die Welt vom Leibe zu halten – und ein Vorschlag zum Neuanfang. En K-S. Rehberg y F. Siegbert (eds.), *Pegida: Rechtspopulismus zwischen Fremdenangst und „Wende“-Enttäuschung? Analysen im Überblick* (pp. 289-296). Bielefeld: Transcript.
- Waldenfels, B. (2007). *Antwortregister* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Weber, M. (1988). Wissenschaft als Beruf. En *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (pp. 582-613.). Tübingen: UTB.
- Wiesing, L. (2009). *Das Mich der Wahrnehmung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

## SOBRE EL AUTOR

Hartmut Rosa Es profesor titular de Sociología en la Friedrich Schiller Universität-Jena, Alemania, y profesor invitado de la New School of Social Research, de Nueva York. Sus líneas de investigación están comprendidas dentro del campo de la formación de la identidad, la sociología del tiempo y la Teoría Crítica. Es coeditor de la revista *Time and Society* y codirector de la Conferencia Internacional sobre Filosofía y Ciencias Sociales, que se realiza en Praga.



**EL HUMOR COMO UNA  
PROVINCIA FINITA DE SENTIDO  
DEL MUNDO DE LA VIDA:  
NEGOCIANDO NORMAS EN LA  
INTERSECCION DE DIFERENCIAS  
INTERRRACIALES\***

**AUTOR  
MICHAEL D. BARBER**

**Cómo citar este artículo:** Barber, M. (2018) El humor como una provincia finita de sentido del mundo de la vida: Negociando normas en la intersección de diferencias interraciales. *Revista Diferencias*, N. 7, pp. 82-90.

**Artículo**

Recibido 07/10/2018

Aprobado 03/12/2018

\*Traducción del inglés de Esteban Marín Ávila

## RESUMEN

El artículo se centra en un ejemplo de un intercambio humorístico que el autor tuvo con un amigo afroamericano en una situación cargada de tensión interracial. Con apoyo en el texto “*On Multiple Realities*”, de Alfred Schutz, se explica qué es una provincia de significado finita y se muestra cómo la *epoché* propia de la provincia finita de sentido del humor, así como la relajación de la tensión de la conciencia y las relaciones sociales características de ella, permiten la negociación de normas en la intersección de la profunda división interracial de los Estados Unidos contemporáneos.

**PALABRAS CLAVES: ALFRED SCHUTZ; FENOMENOLOGÍA; MUNDO DE LA VIDA; REALIDADES MÚLTIPLES; HUMOR.**

## ABSTRACT

This paper describes a humorous dialogue the author had with an Afroamerican friend in a situation which was charged with interracial tension. Drawing upon Alfred Schutz's text “*On Multiple Realities*”, the author explains what a finite province of meaning is and shows how the *epoché* pertaining to the finite province of meaning of humor, as well as the relaxation of the tension of consciousness and the special sort of social relationships that go hand in hand with it, allow the negotiation of norms across the deep interracial division characteristic of the US.

**KEYWORDS: ALFRED SCHUTZ; PHENOMENOLOGY; LIFEWORLD; MULTIPLE REALITIES; HUMOUR.**

## INTRODUCCIÓN

Comenzaré con un ejemplo de un intercambio humorístico que tuve con un amigo afroamericano en una situación cargada de tensión interracial. Luego, apoyado en el texto “On Multiple Realities”, de Alfred Schütz, explicaré qué es una provincia finita de sentido. Después, usaré este caso para mostrar cómo los tres rasgos de la provincia finita de sentido del humor —la *epoché*, la tensión de conciencia y las relaciones sociales— permiten la negociación de normas atravesando la profunda división interracial que actualmente lo penetra todo en los Estados Unidos. Hay que añadir que la noción de “raza” refiere aquí a rasgos morfológicos a los que se les han atribuido diversos significados culturales e interpretativos a lo largo de una larga historia (Appiah, 1992).<sup>1</sup>

### 1. UN EJEMPLO, EL HUMOR Y EL SIGNIFICADO DE UNA PROVINCIA FINITA DE SENTIDO

Mi amigo de muchos años y yo caminábamos por una tienda en la ciudad racialmente dividida de St. Louis, donde vivimos. Entonces, él saludó a tres mujeres blancas y ninguna le respondió, aunque yo no advertí su saludo ni la falta de respuesta de ellas. Súbitamente, se volteó hacia mí y dijo: “acabo de saludar a tres mujeres blancas y ninguna de ellas me devolvió el saludo. ¿Cuál es el problema de tu gente?”<sup>2</sup> Hubo una pausa y estallé en risas, y él se rió conmigo.

Este incidente involucra una situación que altera una expectativa intencional normativamente conformada o que es incongruente con ella; y, de acuerdo con la teoría de la incongruencia, dicha incongruencia está en el núcleo del humor. En este caso, que mi amigo de muchos años me situara en el grupo racial con las mujeres blancas, a quienes percibió como negándose a responderle por motivos raciales, desdibujó mi expectativa de que, luego de años de amistad, habíamos superado las barreras raciales; es decir, de que sería tratado como un amigo que no participaría en acciones racistas hacia él —una expectativa que había devenido normativa luego de años de relacionarnos de manera rutinaria. Sin embargo, la frustración de la intencionalidad no basta para el humor, el cual también requiere que la persona que capta (y disfruta de) la incongruencia se incline a reír o pueda ver el carácter risible del contenido (Martin, 1987: 178-179).

Sin embargo, hace falta aún más para constituir el humor,

el cual pertenece a una provincia finita de sentido correlativa a una de las múltiples realidades analizadas por Schutz con apoyo en los conceptos de la fenomenología. Para entender lo que es una provincia finita de sentido, debemos comenzar con la adopción de una *epoché* análoga a la *epoché* fenomenológica, con la cual uno adopta una actitud intencional global que incluye dentro de sí toda clase de subactos dirigidos intencionalmente y que se separa del mundo pragmático de la vida cotidiana. En nuestro caso, estábamos enfrascados en el proyecto pragmático de comprar en una tienda cuando este comentario nos catapultó fuera del mundo pragmático hacia la provincia de sentido del humor.

El mundo pragmático consiste en una forma de espontaneidad específica que depende del “trabajar” [*working*], de la acción en el mundo exterior basada en un proyecto que busca producir un estado de cosas a través de movimientos corporales (Schutz, 1962: 212). A su vez, esta forma de espontaneidad requiere una tensión de la conciencia, una vigilia amplia y una atención a la vida específicas; y esto en un sentido similar a como, para Bergson, la acción perceptual sobre el mundo sólo selecciona, de la vasta reserva de recuerdos, aquellas rememoraciones (por lo común motores) que son útiles para la acción inmediata, no permitiendo que la imaginación de un agente divague entre recuerdos o imágenes que suelen asociarse pasivamente entre ellos (Schutz, 1962: 230; Bergson, 1950: 17, 20-21, 36, 217, 223, 303, 302-307, 315-316; Bergson, 1920: 90-91, 93-94, 128, 155, 178-180, 185). Lo que es más, uno tiene experiencia de sí mismo como de una mismidad indivisa que se involucra en actos de trabajo que siguen transcurriendo (un sí-mismo que se bifurca cuando sale de su autoabsorción durante la acción y reflexiona sobre sí); y, al perseguir intereses pragmáticos, uno opera como el punto 0 de sus coordenadas espacio-temporales y sociales (Schutz, 1962: 216, 222). Finalmente, las relaciones sociales del sujeto en el mundo pragmático suelen operar sobre la base de una implicación comunicativa con los otros que es corporal y se da en la intersección del tiempo interno y el tiempo estándar, cooperando con los otros con el objetivo de hacer realidad proyectos pragmáticos (Schutz, 1962: 218-222; Schutz, 2011: 157).

Uno se adentra en varias provincias finitas de sentido a través de *epochés* especiales, y cada una de estas provincias de sentido tiene su propia forma de espontaneidad, que incluye diferentes relevancias (a menudo no-pragmáticas), así como una tensión de conciencia, una experiencia de uno mismo y relaciones sociales que le son propias. En “On Multiple Realities”, Schutz presenta desarrollos sobre las provincias de la fantasía, los sueños y la contemplación teórica-científica, pero sugiere otras, como la de los chistes, la del juego o la de la religión (Schutz, 1962: 231). Todas estas provincias, una de las cuales es la del mundo pragmático de la vida cotidiana, conforman el mundo de la vida que las abarca con anterioridad a cualquier puesta en juego de la reducción fenomenológica. Las provincias son “finitas” porque

<sup>1</sup> En este sentido, Kwame Anthony Appiah describe la “raza” como una “metonimia de la cultura” (Appiah, 1992: 45).

<sup>2</sup> N. del T.: La expresión original, “*What is wrong with you people?*”, no puede traducirse de manera literal al español, entre otras razones porque no existe en nuestra lengua el recurso de especificar un pronombre añadiéndole un sustantivo a continuación. Sin embargo, he procurado mantener su sentido y optado por modificar con el mismo criterio las variaciones que el autor hace de ella más adelante.

ninguna fórmula de transformación hace posible referir una a otra, y uno pasa de una provincia a otra a través de un salto kierkegaardiano que se experimenta subjetivamente como un shock (Schutz, 1962: 232).

## 2. LA EPOCHÉ DE LA PROVINCIA FINITA DE SENTIDO DEL HUMOR Y SU IMPORTANCIA PARA LA NORMATIVIDAD EN LA INTERSECCIÓN DE LA DIVISIÓN RACIAL.

Si quedarse dormido es la *epoché*-puerta que conduce a la provincia de los sueños y la apertura del telón la *epoché* que nos lleva al mundo del teatro, la *epoché* que abre la esfera humorística puede ser la frase que usamos cuando empezamos a hacer chistes —por ejemplo: “¿te sabes el chiste del sacerdote, el pastor y el rabino?”— o una sonrisa traviesa en la cara de nuestro interlocutor. En el caso del comentario de mi amigo, es un comentario tan contrario a lo que se espera que uno reconoce inmediatamente que tiene una intención cómica y advierte que ha saltado —o ha sido traspuesto—, con su interlocutor, dentro de la provincia del humor.

Así como la *epoché* fenomenológica transforma la realidad cotidiana —que ya no se vive de manera pragmática, sino que es vista reflexivamente de modo tal que los objetos intencionados por actos ahora son observados como fenómenos—, así también la *epoché* del humor transforma la realidad pragmática del día a día. Ordinariamente —y aquí podríamos añadir, normativamente—, agrupar a alguien simplemente en razón de su color de piel con otros del mismo color que han dado muestras de —lo que se podría considerar— un comportamiento racista sería ello mismo un tipo de clasificación ofensiva y crudamente racista. Pero el “¿cuál es el problema de tu gente?” de mi amigo frustra esta norma, además de hacer lo mismo con una norma que reguló nuestra amistad de manera implícita por muchos años, a saber, que por nuestra cálida relación, yo nunca esperaré que él me agrupe con quienes tienen prejuicios racistas.

Sin embargo, nuestra reacción mutua, el reírnos de las violaciones a estas normas, indica que las mismas no debían tomarse como en la vida cotidiana normal —en la cual podrían provocar ira, una objeción (porque yo estaba siendo categorizado como racista debido a mi color de piel) o tristeza (debido a que mi amigo me tomó por alguien con prejuicios en su contra). Al poner entre paréntesis estos sentimientos, apropiados para la vida cotidiana, la risa lleva a cabo una “anestesia del corazón”, como subraya Henri Bergson (1956: 64). Además, en la esfera del humor, se suspende otra (meta) norma dada por sentada en la vida cotidiana, a saber, que las expresiones que violan normas deben ser tomadas en su significado directo. De hecho, una contranorma regula el reino del humor, a saber, que bajo sus auspicios las violaciones a las normas cotidianas no deben ser tomadas tal y como lo serían en la vida cotidiana, esto es, con la intención de violar-

las en serio. Dentro del contexto que establece, la *epoché* del humor lleva a cabo una especie de modificación de neutralidad con respecto a las violaciones de normas llevadas a cabo por expresiones; violación que es paralela a la forma en que la reducción fenomenológica introduce una modificación de neutralidad con respecto a las noesis dóxicas bajo su ámbito, de tal manera que la “cuestión respecto a la razón y sinrazón no tiene significado” (Husserl, 2013: 344-345). De igual manera, tal como la memoria (Husserl, 2013: 345-348), la fantasía por lo general implica una modificación de neutralidad de las noesis perceptivas y creencias, así como de sus contenidos noemáticos (en lugar de un simple debilitamiento de su intensidad sensible). Además, mientras que el humor surge de la violación de normas (esto es, de la frustración de las expectativas), las expresiones a través de las cuales dichas normas son violadas contienen o implican creencias con contenidos noemáticos —a saber, en este caso, que toda la gente blanca tiene un problema cuando se trata de relaciones raciales y que yo también, como blanco, comparto este problema. Estas creencias, también, han de ser neutralizadas cuando se pone en juego la *epoché* del humor, pues no era en absoluto claro que mi amigo realmente consideraba estas creencias como verdaderas. Pudo haberse sentido tentado, frente a lo que le pareció que era una negativa a reconocerlo por motivos racistas, a responder de la misma forma con una cruda creencia racista (que toda la gente blanca tiene un problema). Sin embargo, el escenario de su comentario neutraliza precisamente esta creencia expresada y le permite escapar del ciclo de responder con un toma y daca racista.

Desde luego, no hemos establecido la veracidad de la creencia de mi amigo según la cual las tres mujeres que le negaron el saludo lo hicieron por motivos racistas. Ciertamente, la norma que según su hipótesis regularía la falta de respuesta de las mismas (a saber, que uno debe tomar distancia de los hombres negros) no está confirmada. No obstante, estas creencias, las condiciones que condujeron a su remate (“¿cuál es el problema de tu gente?”), quedan subsueltas dentro de la esfera del humor una vez que la *epoché* humorística ha sido puesta en juego. Dentro de esa esfera, la verdad de esas creencias se convirtió en cierto sentido en irrelevante para el humor. Aún si las mujeres blancas no hubieran estado motivadas de manera racista y aún si no fuera cierto que está mal no responder a los hombres negros por ser negros (aunque creo que lo es), el hecho de que mi amigo se perciba a sí mismo como falto de reconocimiento y de que luego atribuya un problema interracial a toda la gente blanca, incluyéndome a mí, es de todos modos chistoso, simplemente por las incongruencias que implica. La verdad de los hechos o la validez de las normas se vuelven irrelevantes una vez que la *epoché* del humor entra en juego. De hecho, se podrían poner en cuestión otros aspectos de las circunstancias precedentes que provocaron el comentario cómico: ¿mi amigo fue demasiado sensible a las reacciones de otros y se apresuró a atribuirles racismo debido a la larga

historia de racismo de EE.UU. y al carácter dividido de nuestra ciudad? ¿Me comporté yo como una persona insensible e inconsciente de las formas en que la gente negra sufre desaires, rechazos y faltas de respuesta por parte de la gente blanca, formas que han sido descritas como "microagresiones"? Al ser blanco, tengo poca idea de lo que significa entrar a un cuarto y ser visto como negro, con todo el bagaje interpretativo sobre los afroamericanos que los blancos pueden poner en juego. En la esfera del humor, sin embargo, la respuesta a estas preguntas no es necesaria. Lo que la *epoché* del humor consigue es, no obstante, permitir que las normas que antes no habían sido reconocidas se hagan visibles y que emerjan aseveraciones fácticas; pero el humor ocurre sin la necesidad de que tenga lugar una decisión sobre la validez de aquellas normas y aseveraciones. Al hacer visibles esas normas y aseveraciones, hay un estímulo para formular preguntas ulteriores, como la de si mi amigo estaba sensibilizado en exceso o si yo fui ciego a la experiencia negra; pero dentro de la esfera del humor, no hay necesidad de darles respuesta. De hecho, responder tales preguntas sobre la validez sería abandonar la actitud humorística y asumir la actitud teórica que Schutz describe. El humor, como la *epoché* fenomenológica, lleva a cabo el servicio epistemológico de abrir un campo de normas y aseveraciones para que puedan ser simplemente vistos, al tiempo que deja a un lado la cuestión acerca de si han de ser apoyados o no.

Sacar a la luz a través del humor las diferentes normas y aseveraciones operantes es algo especialmente valioso cuando se trata de diferencias culturales y raciales profundas, ya que podemos ser muy inconscientes de las mismas. Por ejemplo, mi amigo observó en una ocasión que muchas de las personas blancas que conoce, cuando presionan el control remoto para abrir o cerrar las puertas de sus automóviles, apuntan al automóvil, mientras que en su experiencia, la gente negra con frecuencia presiona el botón en sus bolsillos con indiferencia. Nunca se me había ocurrido que quizá nuestras normas culturales y condicionamientos psicológicos diferentes, en lo que respecta a lo deliberado y lo casual, pueden marcar nuestros movimientos corporales más simples. Esto disipaba mi suposición de que mi forma de operar el control remoto era universal. Este ejemplo sugiere la monumental cantidad de conductas y suposiciones inexaminadas y dadas por sentadas que caracterizan a aquellos que están separados entre sí por suposiciones culturales.

Claro, el peligro de la *epoché* humorística es que toda clase de humor racista y sexista puede ser expresado dentro de sus paréntesis, y los bromistas siempre son capaces de disculpar su conducta al establecer que "sólo era un chiste", que no se estaba afirmando ninguna idea o norma. Sin embargo, si se tiene evidencia de que dichos bromistas expusieron creencias o prácticas racistas o sexistas antes de la *epoché* humorística, entonces puede suponerse que están llevando a cabo sus patanerías de la vida cotidiana por medio —o bajo el disfraz— del humor y que, por consiguiente, la

puesta entre paréntesis de la vida cotidiana se ejecuta de una manera menos completa y menos crítica de la que parece corresponder al caso de la intervención de mi amigo. No obstante, volveré a este problema al discutir el papel de las relaciones sociales dentro de la esfera humorística.

### 3. LA TENSIÓN DE LA CONCIENCIA, LA NORMATIVIDAD Y LA DIVISIÓN RACIAL

Como se mencionó, en el mundo de la vida cotidiana uno se enfoca pragmáticamente en acciones corporales; vive en la experiencia del presente dirigido hacia su objeto y en plena vigilia, atento de manera activa, sin experimentar pasivamente las reacciones (como las atracciones o los movimientos corporales) provocadas por lo que Leibniz llamó la espuma de las percepciones indiscernibles (Schutz, 1962: 210-215). Sin embargo, en el reino de la fantasía, la tensión de la conciencia se relaja; se nos deja libres de los motivos pragmáticos que gobiernan la vida cotidiana y no estamos ya interesados en dominar el mundo para superar resistencias o cumplir metas (Schutz, 1962: 234-235). De manera semejante, el soñar, que inicia con la *epoché* de quedarse dormido, exhibe la tensión más relajada de la conciencia. Dentro del soñar, las percepciones somáticas del cuerpo propio son percibidas sin que se les preste atención; deseos inconscientes escapan hasta cierto grado de la censura de la atención y emergen hacia lo prominente, aunque confusos y disfrazados con sustitutos simbólicos; y las síntesis pasivas son evocadas con regularidad: un rasgo, sentimiento o evento en un sueño rápidamente nos refiere a otro que está debajo del nivel del control consciente. Recuerdos, retenciones y reproducciones de las experiencias volitivas cotidianas reaparecen en los sueños, modificadas y reinterpretadas de acuerdo con el esquema de referencia que prevalece en el sueño, como lo ha explicado la técnica psicoanalítica. Sin embargo, solo podemos interpretar los deseos y los sentimientos inconscientes liberados en el sueño desde una esfera exterior al mismo, a través de un proceso que implica remontar los contenidos del sueño a las experiencias de la vida cotidiana con las que se asocian esos deseos y sentimientos (Schutz, 1962: 240-244).

Schutz no fue el primero en trazar paralelos entre los sueños y los chistes, pues ya en 1905, en su libro *Los chistes y su relación con el inconsciente*, Sigmund Freud (1963: 28, 89, 165) destacó en repetidas ocasiones dicha conexión. Mientras que Schutz habla de la síntesis pasiva que ocurre debajo del control del ego, Freud llama la atención acerca de los movimientos involuntarios de los chistes, esto es, sobre cómo no podemos saber por anticipado lo que el chiste dirá y sobre cómo hay más bien "un súbito relajamiento de la tensión intelectual y, entonces, de una vez por todas, el chiste está ahí" (Freud, 1963: 167). Además, los sentimientos como la agresión se disfrazan de tal manera que hay, como en los

sueños, un contenido manifiesto y otro latente que debe ser descifrado. Así, un sentimiento hacia un objeto adquiere una expresión indirecta a través de un sustituto o molestias en la vida cotidiana se desplazan y aparecen en un contenido humorístico; el cual, no obstante, está en continuidad con esa vida (Freud, 1963: 19, 28, 88, 108, 160). Mientras que lo que se considera correcto dicta que los asaltos agresivos sobre los demás están prohibidos, el humor puede insultar de manera encubierta; entonces, por un lado, el humor se rebela contra las demandas de la moralidad y la cortesía; y, por otro, todavía se somete hasta cierto grado a las normas de lo que se considera correcto debido a que su filo se achata con la risa que el bromista provoca a través del humor (Freud, 1963: 103, 110, 136, 171).

El “¿cuál es el problema de tu gente?” de mi amigo debe entenderse como irrumpiendo dentro de la tensión de conciencia relajada propia del humor, sin planamiento consciente y a través de síntesis pasivas en las cuales probablemente asoció la blancura de las mujeres con mi blancura, atribuyéndome a mí el supuesto problema de ellas con las diferencias raciales. Su comentario, que implícitamente me acusaba de ser racista, exhibe el tipo de agresividad que Freud adscribe a las bromas. Sin dudas, su acusación hacia mí, a pesar del humor, surgió de sus experiencias pasadas con el racismo blanco —de las cuales estoy al tanto—; estas experiencias generaron un profundo reservorio de ira y frustración que fue despertado por la repetida falta de respuesta de las mujeres blancas. El carácter agresivo de su humor conmigo es congruente con el tipo de agresividad que el humor puede transmitir, tal y como lo muestra una de las alternativas a la teoría de la incongruencia, la “teoría de la superioridad”, en tanto explica el humor como algo que da una sensación de exaltación sobre un rival humillado. Aunque el humor de mi amigo fue provocativo, como sugiere Freud, el humor a menudo insulta de manera encubierta, y el carácter cómico de la intervención de mi amigo suavizó su filo punzocortante. Se mostró desafiando las normas al acusarme de ser racista por ser blanco pero conteniéndose para no agredirme verbalmente. El humor expresa ira, al tiempo que también la modula y la atempera, incluso haciendo que su carácter incisivo sea palpable para el que la recibe. En este sentido, parecen existir también restricciones incluso cuando se violan normas; de manera similar, los sueños liberan deseos suprimidos o impulsos prohibidos, pero no dejan de disfrazarlos con imágenes sustitutas. Como lo entiende Freud, la tensión relajada de la conciencia del humor hace posible una expresión inofensiva y, al mismo tiempo, la descarga de sentimientos tales como el resentimiento y la ira. Así como la *epoché*, al hacer explícitas normas implícitas y aseveraciones de hechos controversiales, puede preparar el escenario para su consideración discursiva, así también la tensión de conciencia relajada del humor es de ayuda en este proceso de revelación, pues hace que uno sea capaz de ventilar sentimientos que podrían dificultar una discusión crítica ulterior;

de esta manera, aligera al interlocutor para que una conversación reflexiva mutua sea posible. Sin embargo, embarcarse en semejante deliberación requeriría que los interlocutores salieran de la provincia de sentido humorística y llevaran a cabo la *epoché* teórica, dentro de la cual, desde luego, se lleva a cabo el presente análisis.

#### 4. LAS RELACIONES SOCIALES DE LA PROVINCIA HUMORÍSTICA DE SIGNIFICADO Y LA NORMATIVIDAD

Mientras que en la vida pragmática las relaciones sociales dependen del involucramiento comunicativo, corporal y con miras a proyectos pragmáticos, la situación es diferente en otras provincias de sentido; pues, de acuerdo con Schutz, el soñar es solitario, la fantasía puede tener lugar en soledad o con otros y el teórico responsable debe ponderar por sí mismo las aseveraciones hechas por otros. El humor, sin embargo, suele emprenderse con alguien más (Freud, 1963: 143);<sup>3</sup> y, como lo sugiere mi ejemplo, de manera similar a como les ocurre a dos niños que disfrutan de la interacción juguetona cuando se arrojan juntos dentro de la esfera del juego, al momento de la *epoché* humorística, mi amigo y yo saltamos juntos en un sentido kiergekaardiano a la esfera del humor, en la cual hacemos temporalmente a un lado los imperativos de la acción pragmática.

Dentro de la esfera humorística, los compañeros asumen roles intercambiables —quien cuenta y quien escucha chistes— y en algunas ocasiones llegan a conformarse roles asimétricos, como cuando un compañero asume de manera ocasional o regular el rol de quien molesta y el otro el de quien es molestado (Berger, 1997: 71). Se podría explorar las relaciones sociales dentro del humor en términos de la concepción de Schutz de la estructura del mundo social: por ejemplo, un endogrupo construye un tipo humorístico de los miembros distantes del exogrupo sin aceptar a ningún miembro del grupo-exterior en su círculo, como podría ocurrir con ciertas formas racistas o sexistas de hacer-humor (Cohen, 1999: 29). Semejante humor compartido podría crear entre los miembros del endogrupo racista o sexista el tipo de intimidad que Ted Cohen describe como algo que surge si un chiste tiene éxito, en la medida en que el descubrimiento de que alguien más encuentra graciosa la misma cosa que yo me proporciona una confirmación de mi propio sentido del humor y crea una “comunidad de diversión”. El intercambio humorístico entre mi amigo y yo contrasta con el de los

---

3 Aquí Freud destaca que uno puede disfrutar de lo cómico en soledad, pero un chiste debe ser contado a alguien más. En otro lugar he argumentado que a través de un análisis del motivo-porque podemos reconocer de qué manera, en los distintos estilos de humor en los que nos involucramos individualmente, incluso lo que encontramos humorístico es algo que ha sido aprendido de otras personas.

miembros del endogrupo, cuyo humor apunta a un grupo distante de contemporáneos, pues nuestra interacción ocurrió en la relación cara-a-cara entre consociados; sin embargo, es posible decir que mi amigo y yo también compartimos el tipo general de intimidad que Cohen describe.

La intimidad que Cohen describe puede entenderse de una manera más plena si se considera que cualesquiera dos compañeros que se arrojen en la provincia finita de significado del humor ponen entre paréntesis las normas (de cortesía, por ejemplo) que regulan la vida cotidiana para participar en conjunto en una nueva realidad cuyas normas hasta cierto punto construyen juntos. En esa esfera humorística, relajarán el control del ego para apoyarse más en asociaciones sintéticas pasivas y espontáneas, que se despliegan de manera rápida y no planeada; las mismas resultarán en configuraciones cómicas que pueden dar expresión a impulsos y sentimientos frecuentemente reprimidos en la vida cotidiana. Si en esta fragilidad de la esfera humorística los dos compañeros se las arreglan para tomarse en cuenta en un grado suficiente como para no ofenderse en los intercambios humorísticos —y, no obstante, disfrutar del humor que comparten—, entonces la confianza y la intimidad se incrementarán. En caso contrario, la relación podría deshacerse con facilidad. El desafío de mi amigo a las normas de la vida cotidiana al incluirme en el aparente racismo de otra gente blanca solamente porque soy blanco fue algo provocador; sin embargo, me trató con consideración en la medida en que acolchó su agresión con humor. Como si fuera por mi bien, permitió que su agresividad estuviera constreñida por las normas de la amistad. Con ello, evitó ofenderme y buscó preservar la precaria intimidad implicada en nuestro hacer-humor-en-conjunto [*making humor together*].

Ahora bien, a la hora de discutir la relación entre interlocutores en la esfera del humor, es útil emplear las distinciones desarrolladas por la ciencia lingüística: la dimensión pragmática (entre hablantes) del discurso (que difiere de las relevancias “pragmáticas” de la vida cotidiana) como opuesta a las dimensiones semántica (objeto-del-discurso) o sintáctica (intra-discursiva) (Morris, 1946: 217-220). Cuando se explica cómo una aseveración (por ejemplo, “¿cuál es el problema de tu gente?” —ella misma una pregunta retórica— confronta las suposiciones de un oyente —las cuales pueden articularse en un conjunto de creencias expresadas en enunciados—, lo que se hace es analizar las relaciones sintácticas entre aseveraciones. Pero cuando uno explica cómo un interlocutor modula deliberadamente sus enunciados para, a la vez, expresar ira y evitar propinar una ofensa a su oyente, uno está colocando el foco en la relación pragmática que está a la base de los intercambios semánticos-sintácticos.

Al concentrarse en esta dimensión pragmática, uno puede luego analizar más profundamente cómo el intercambio entre mi amigo y yo revela un potencial para reformar prácticas existentes. Pues mi amigo no pronunció su enunciado en presencia de las mujeres blancas que lo habían ignorado,

sino sólo ante mí. Desde mi punto de vista, lo hizo porque no anticipó que fuera a ser recibido placenteramente por parte de ellas. Pero sí me tipificó a mí como alguien con quien podía expresar sus frustraciones con la gente blanca, incluso con cierto grado de agresión; con lo cual me confió lo que no necesariamente compartiría con otra gente blanca. También me tipificó como alguien que interpretaría su expresión de manera benigna; con lo cual estableció conmigo un tipo de intimidad especial, comunicándome la vulnerabilidad propia de ser un negro que mantiene relaciones con blancos, aún cuando esa vulnerabilidad fuera comunicada a través de algo que podría parecer un ataque. Además, como si se tratara de desarrollar esa intimidad aún más, moduló el filo de su comentario a través del humor de manera tal que esa expresión sea agradable para mí. En esta dimensión pragmática, mi amigo indicó que quería mantener nuestra amistad; y ello aún cuando, en el nivel sintáctico, también me estaba recordando que soy blanco, que hay una diferencia profunda entre nosotros que nunca surcaré por completo.

Esta diferencia profunda puede explicarse a través de muchos tipos de diferencias. Entrar en una tienda y saludar a gente que posiblemente no responda simplemente por todas las asociaciones que se vinculan con el color de piel oscuro es un ejemplo del tipo de experiencias por las que los negros pasan regularmente, experiencias de las cuales los blancos no tienen ni idea. Para tomar otro ejemplo en esta línea, entre los afroamericanos, los casos en que la policía dispara a hombres negros desarmados son sentidos frecuentemente de una manera mucho más intensa que entre los blancos; los cuales rara vez han sufrido el acoso y autoritarismo de la policía padecido por los negros, acoso casuado fundamentalmente por las asociaciones vinculadas con su color de piel. A esto hay que agregar que por ser blanco, me he beneficiado de estructuras económicas y políticas injustas y racistas que han evolucionado durante siglos y producido enormes inequidades; de lo que resulta que el hecho de que mi amigo me asocie pasivamente con toda la gente blanca se podría justificar racionalmente en la esfera teórica. En este sentido, no soy tan inocente del racismo como parezco haber pensado en una primera instancia, cuando me sorprendí de que él me vinculara con las mujeres blancas.

En resumen, en el nivel semántico, el “tu gente” de mi amigo destacó la diferencia entre nosotros y sugirió la suposición normativa de que nunca debí haber asumido que había sobrepasado el hiato racial entre nosotros. No obstante, en el nivel pragmático, también estaba tratando de preservar las normas de la amistad que existían entre nosotros para que las vulnerabilidades pudieran ser compartidas y se pudiera esperar comprensión y aceptación. Este acto de interpelarme no es algo excepcional en él, pues el incidente que llevó a su comentario humorístico consistió en su intento de hacer contacto por encima de las divisiones racionales con las tres mujeres blancas. En cierto sentido, el humor puede influir en la constitución de un enclave en el cual imperan normas dife-

rentes y contrarias a aquellas de la vida cotidiana; un enclave capaz de cuestionar las formas comunes en las cuales las diferencias profundas se mantienen y nunca son traspasadas.

## CONCLUSIÓN

He descrito y analizado un caso particular para mostrar cómo la entrada en la provincia finita de sentido del humor puede ayudar, a través de la *epoché* humorística, a que uno tome distancia y haga visibles los compromisos normativos vivenciados y fácticos que constituyen diferencias profundas entre grupos raciales y culturales. A esto se suma que la tensión relajada de la conciencia de la provincia humorística permite la emergencia de frustraciones y rencores que, con frecuencia, son reprimidos por las normas que prevalecen; y, tal como ocurre en la provincia de los sueños, esos sentimientos encuentran expresión en configuraciones camufladas, las cuales, en el caso del humor, acatan hasta cierto punto restricciones normativas, en la medida en que el humor desplegado hace que los interlocutores se muestren receptivos a su expresión. Finalmente, el humor puede desempeñar un papel importante en la constitución de relaciones sociales íntimas en las cuales los interlocutores sean capaces de afirmar diferencias profundas y traspasarlas hasta cierto grado, todo esto dentro de un enclave regulado por normas que pueden funcionar como un contrapolo para las normas estándar de la vida cotidiana.

Aunque el humor es capaz de traspasar hasta cierto punto las divisiones en relaciones diádicas, como muestra este artículo, no ha quedado claro cómo puede ser usado para apoyar un cambio social amplio —por ejemplo, no se sabe si los comediantes pueden conseguir efectos similares con audiencias más amplias. Asimismo, también es claro que semejante cambio social dependería no sólo del humor, sino de enormes cambios estructurales, económicos y políticos; y aquí coincido con Charles Mills (1997: 125), quien sostiene que las diferencias raciales son “asuntos de poder político; no sólo concepciones erróneas mutuas que resultan del choque de culturas”. Además, el humor es ambivalente; puede ser parte de una relación transformadora o encerrar a endogrupos dentro de un círculo íntimo insidioso cuando ridiculiza a miembros-exteriores que permanecen anónimos y distantes. Por lo demás, en el caso que he descrito, la confianza interpersonal preexistió a la situación de compartir el humor, y la misma fortaleció la confianza; pero es claro que el tipo de dinámicas que describí podrían funcionar también para comenzar a establecer confianza ahí donde no existía antes. Si bien la provincia finita de sentido de la teoría difiere de la humorística, las colaboraciones entre las provincias son posibles: el humor, por su distancia y la confianza que construye, podría montar el escenario para análisis discursivos comunes de diferencias profundas; y la teoría puede criticar el humor o echar luz sobre su riqueza, como ha tratado de hacerlo este artículo. Quizá uno pueda resumir todo esto di-

ciendo que la provincia de sentido humorística tiene un gran potencial para elucidar, cuestionar y transformar las normas que mantienen las diferencias profundas entre individuos, culturas, grupos raciales y naciones.



## BIBLIOGRAFÍA

- Appiah, K.A. (1992). *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture*. Nueva York: Oxford University Press.
- Berger, P. (1997). *Redeeming Laughter*. Nueva York: Walter de Gruyter.
- Bergson, H. (1920). *Mind-Energy: Lectures and Essays*. Trad. H. Wildon Carr. Nueva York: Henry Hold and Company.
- Bergson, H. (1950). *Matter and Memory*. Trad. Nancy Margaret Paul y W. Scott Palmer. Londres: George Allen and Unwin, LTD; Nueva York: The Macmillan Company.
- Bergson, H. (1956). "Laughter," en H. Bergson, *Comedy*. Nueva York: Doubleday Anchor.
- Cohen, T. (1999). *Jokes. Philosophical Thoughts on Joking Matters*. Chicago: University of Chicago Press.
- Freud, S. (1963). *Jokes and Their Relation to the Unconscious*. Trad. James Stachey. Nueva York: The Norton Library.
- Husserl, E. (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro primero. Trad. J. Gaos y A. Ziri6n. M6xico: UNAM/Fondo de Cultura Econ6mica.
- Martin, M. (1987). "Humor and Aesthetic Enjoyment of Incongruities," en J. Morreall (ed.), *The Philosophy of Laughter and Humor*. Albany: State University of New York Press.
- Mills, C.W. (1997). *The Racial Contract*. Ithaca y Londres: Cornell University Press.
- Morris, C. (1946). *Signs, Language, and Behavior*. Nueva York: Prentice-Hall, Inc.
- Schutz, A. (1962). "On Multiple Realities," en *The Problem of Social Reality, Collected Papers 1*. Ed. Maurice Natanson. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Schutz, A. (2011). "Reflections on the Problem of Relevance". en *Collected Papers 5: Phenomenology and the Social Sciences*. Ed. Lester Embree. Suiza: Springer.

## SOBRE EL AUTOR

**Michael D. Barber**  
**St. Louis University – Estados Unidos**  
**michael.barber@slu.edu**

PhD por Yale University Profesor en filosofía en St. Louis University. Autor de varios libros y de más de ochenta artículos en el área de la fenomenología y el mundo social. Editor de la revista *Schutzian Research*. Presidente de *Interdisciplinary Coalition of North American Phenomenologists*. Miembro del comité ejecutivo de *International Alfred Schutz Circle for Phenomenology and Interpretive Social Science*.



# EL MUNDO DE LA VIDA Y LA EXPERIENCIA HUMANA EN LA FENOMENOLOGIA SOCIAL DE ALFRED SCHUTZ

**AUTORA**  
**ROSANA DÉBORAH MOTTA**  
**Universidad de Buenos Aires**

**Cómo citar este artículo:** Motta, R. (2018) El mundo de la vida y la experiencia humana en la fenomenología social de Alfred Schutz. *Revista Diferencias*, N. 7, pp. 91-99.

**Artículo**  
Recibido 05/10/2018  
Aprobado 01/12/2018

## RESUMEN

El siguiente trabajo propone indagar en el vínculo efectuado por Alfred Schutz entre el tópico de *Lebenswelt*, de cuño husserliano, y el de los *subuniversos*, pensado por William James; vínculo que dio origen a uno de los artículos más importantes de la llamada etapa americana: “*On Multiple Realities*” (1945). En éste, el sociólogo supo poner la mirada en las provincias finitas de sentido en las que nos encontramos alternativamente, aunque dando prioridad a la que nombró como la realidad eminente: el mundo de la vida cotidiana o mundo de la efectuación (*Wirkwelt*). Aquí nos proponemos realizar una exegética sobre la estructura temporal, espacial y social de cada una de estas provincias finitas de sentido y analizar el respectivo estilo cognoscitivo a través del cual cada una de ellas adquiere sentido.

**PALABRAS CLAVES: FENOMENOLOGÍA; MUNDO DE LA VIDA; HUSSERL; JAMES; SCHUTZ**

## ABSTRACT

The purpose of the following paper is to analyze the bond established by Alfred Schutz between the topic of the *Lebenswelt*, taken up from Edmund Husserl, and the one of the subuniverses of reality, which is to be found in William James' psychology. This gave birth to one of the most important writings of Schutz's *American period*: “*On Multiple Realities*” (1945). There, the sociologist was able to shed light on the finite provinces of meaning in which we alternatively live, in spite of giving priority to the one he named the “paramount reality”: the world of everyday life or world of working (*Wirkwelt*). In this paper, we attempt to make an exegesis of the temporal, spatial, and social structures of these provinces of meaning and we analyze its cognitive styles through which each of them they become meaningful.

**KEYWORDS: LIFE WORLD, PHENOMENOLOGY, HUSSERL, JAMES, SCHUTZ**

## INTRODUCCIÓN:<sup>1</sup>

A raíz de ligar el mundo de la vida con la experiencia humana, y habiéndose encontrado impresionado con la teoría de William James sobre las realidades múltiples<sup>2</sup>, Alfred Schutz publica en 1945 su ensayo titulado “*On Multiple Realities*” (CPI: 207-59);<sup>3</sup> sin lugar a dudas, uno de los más sugerentes e importantes del período americano (Hermida: 2011; Wagner, 1983b, Nasu: 2008). Temiendo que el término acuñado por James de “sub-universos” pudiera ser malinterpretado como un tópico que indaga sobre la estructura del mundo desde un realismo ontológico, Schutz lo sustituye por el de “provincias finitas de sentido”. De esta forma, reafirmando su vuelta al mundo de la vida y, consecuentemente, al tratamiento de temas sociales, colocó el acento en “el sentido de nuestras experiencias”, cuestión que también preocupó al mismo James (Wagner, 1983a).

Al igual que James<sup>4</sup>, Schutz subraya que el número de “provincias finitas de sentido” es inexhaustible; sin embargo, su interés lo llevará a categorizarlas, limitando su número a seis. La primera es la del mundo de la vida cotidiana; le sigue la de la religión; en tercer lugar, la de la ciencia; luego, la del arte; en quinto lugar, la de la fantasía; y, finalmente, la del sueño (la vida onírica). Aun cuando nombró este vasto agrupamiento, en este artículo sólo escrutó cuatro provincias finitas de sentido, dejando de lado las del arte y la de religión.

Las provincias finitas de sentido son ámbitos de la experiencia en cada uno de los cuales se coloca el acento de realidad en lo que “dura” la experiencia. Un ámbito de este género es, pues: “un determinado conjunto de nuestras experiencias si todas ellas muestran un estilo cognoscitivo específico y son —con respecto a este estilo—, no sólo con-

sistentes en sí mismas, sino también compatibles unas con otras” (CPI: 230).

De especial relevancia en la construcción de esta teoría resultó, a la vez, el concepto bergsonian de “atención a la vida” (*attention à la vie*)<sup>5</sup>, a partir del cual el filósofo francés reveló la existencia de un número indefinido de planos. Dentro de los mismos, podemos encontrar: en un extremo, el plano de la acción y en el otro, el del sueño.

En efecto, siguiendo a Bergson, Schutz aclara que la mayor tensión está puesta en el “estado de plena vigilia” (*wide-awakeness*). Esta modificación intencional<sup>6</sup> de la conciencia se instala cuando los esfuerzos activos fijan el acento en la realidad de la *praxis*. Para otras provincias de sentido, la tensión es menor: ésta va reduciéndose de una provincia a otra hasta desaparecer. Esto ocurre, por ejemplo, cuando el sujeto se abandona en sus sueños mientras está despierto y cuando sueña mientras duerme.

Comenzaremos así por el ámbito en donde se deposita la mayor tensión, ámbito que Schutz nombró como la realidad suprema (*Paramount Reality*), esto es, el mundo de la vida cotidiana.

## 1. EL MUNDO DE LA VIDA COTIDIANA O MUNDO DE LA EFECTUACIÓN (WIRKWELT)

La realidad de la vida cotidiana está dominada por el pensamiento de sentido común y por los eventos, objetos y sujetos que son dados por sentados. “Dar por sentado” hace referencia al tópico de James de “creencia”, aunque Schutz sólo acepta esta noción para explicar el estilo cognoscitivo que se da con referencia al ámbito que estamos tratando, y no, como James, al del mundo sensible de las cosas físicas en general. Tal estilo se diferencia de otros en los siguientes aspectos:

- 1) Una específica tensión de la conciencia que se caracteriza por el estado de plena vigilia; 2) una *epojé* específica que consiste en “suspender la duda”; 3) una forma predominante de espontaneidad: la del trabajo (una espontaneidad cargada provista de sentido, basada en un proyecto y caracterizada por la intención de producir el estado de cosas proyectado mediante movimientos corporales que se insertan en el mundo externo), 4)

1 Todas las citas del Inglés son de mi traducción.

2 W. James (2007: 289) fue quien ofreció el primer tratamiento significativo sobre esta temática. El mismo está situado en el capítulo XXI del segundo volumen de sus Principios de Psicología, titulado “*The perception of Reality*”.

3 Las citas a textos de Alfred Schutz seguirán las siglas de sus obras completas: *Collected Papers*: CP.

4 Según James, existen “numerosos mundos” o “subuniversos” de la experiencia humana; sin embargo, el psicólogo menciona siete categorías: el primero es el mundo sensible de las cosas físicas, el cual es aprehendido en una espontaneidad inmediata; el segundo, el mundo de las ciencias; el tercero, el mundo de las “relaciones ideales” —es decir, el mundo de la lógica y las matemáticas, aunque también el mundo de la especulación filosófica—; el cuarto es el mundo de “los ídolos de la tribu”, de las “ilusiones y prejuicios” comunes a todas las razas —o, en términos modernos, el mundo específico de cada comunidad cultural—; luego, surgen los mundos sobrenaturales de la religión y la mitología; de aquí en más, las dos últimas categorías son inexhaustibles: “el mundo de las opiniones individuales, tan numerosas como lo son los hombres, y los mundos de la “pura locura” y la divagación, también indefinidamente numerosos. Cfr. James (2007: 291-292).

5 Mientras que el plano del sueño está dominado por una menor tensión hacia la vida, el plano de la acción es el de mayor tensión. Esto muestra, a la vez, los distintos niveles de “interés” que mantenemos con el mundo. El mayor nivel de interés surge en la ejecución de una acción: “sólo el sí-mismo efectuante, y en especial el ejecutante, está plenamente interesado en la vida”. Este estado es el que Schutz denomina “estado de vigilia” (*wide-awakeness*), encontrando en él una primacía de la acción sobre el conocimiento (cfr. CPI: 213).

6 Cfr. Husserl (1949: 261 y sigs.).

una forma específica de experimentar el propio sí mismo (el sí mismo que trabaja como sí mismo total); 5) una forma específica de socialidad (el mundo intersubjetivo común de la comunicación y la acción social); 6) una forma temporal específica (el tiempo estándar originado en la intersección entre la *durée* y el tiempo cósmico como la estructura temporal universal del mundo intersubjetivo) (Ibíd.: 230-231).

Para nosotros, que vivimos en actitud natural, esta provincia de sentido es la de suprema realidad, dado que nuestras experiencias prácticas son las que demuestran la unidad de la congruencia de este ámbito como válido y la hipótesis de su realidad como irrefutable. Aún más, esta realidad nos parece “natural”; se trata, por lo tanto, del arquetipo de nuestra experiencia, y todos los demás ámbitos de sentido deben ser considerados como sus modificaciones (Ibíd.: 233).

Schutz equipara el mundo de la vida cotidiana con “el mundo de la efectuación”<sup>7</sup>. Ésta es ahora la realidad suprema, cuya particularidad encierra la totalidad de las cosas físicas, incluso mi cuerpo propio. Es, al mismo tiempo, el ámbito de mis movimientos kinestésicos situados en un mundo, el cual se me resiste. En él llevamos a cabo nuestros actos, planes y proyectos, a partir de los cuales se ve modificado; y estas modificaciones son compartidas por todos. “Todos” aquí son aquellos sujetos —yoes— en los que puedo incidir y, a su vez, ellos pueden hacerlo en mí; así, “el mundo de la vida cotidiana es la realidad dentro de la cual se hacen efectivas la comunicación y el juego de las motivaciones mutuas: motivos para (*Um-Zu-Motive*) y motivos porque (*Weil Motive*)”. (Ibíd.: 227).

El “mundo de la vida cotidiana” o “mundo de la efectuación” se encuentra a su vez ordenado en una triada horizontal. Posee un horizonte espacial, un horizonte temporal y, finalmente, un horizonte social.

En cuanto al horizonte espacial, el *yo* —en este caso, el *yo* efectuante— se experimenta a sí mismo como el origen de todas las actuaciones en curso o, en términos fenomenológicos, como el punto cero de toda kinestesia. A través de estos actos, trata con las cosas que se le presentan de forma diferente y cambiante. Por ejemplo, en el mundo a mí alcance están circunscriptos todos los objetos que “están a la mano”. A su vez, esta zona de operación se encuentra

rodeada por una más amplia: la de vista o la de la escucha. Lo que podemos ver o escuchar, pero no “está a la mano”, constituye una zona potencial de operaciones que puedo alcanzar a través de mis movimientos kinestésicos. Es decir, mientras que el ámbito de lo “a la mano” se encuentra en la zona de actualidad encontramos alrededor de éste una zona de potencialidad. Advirtamos que, en este sentido, el mundo de la vida cotidiana posee una geografía que corre de forma paralela con la estructura cognoscitiva donadora de sentido. Tanto el ámbito del efectuar actual como el potencial “no tienen fronteras rígidas; tienen sus horizontes abiertos, y estos se hallan sujetos a modificaciones de los intereses y de las actitudes de atención” (Ibíd.: 224) En efecto, la dual estructura cognoscitiva del *yo*-efectuante, actualidades y potencialidades, se refleja en el traspaso del horizonte de cosas que puedo realizar aquí y ahora, en mi ámbito inmediato “de lo a la mano”, al horizonte de cosas que puedo realizar si me muevo de aquí para allí o a otra habitación, a otra casa u otro lado de la ciudad; actualidades y potencialidades son así intercambiables.

En cuanto al horizonte temporal, el mundo al alcance actual pertenece al tiempo presente, mientras que el mundo al alcance potencial muestra una estructura más compleja. La primera corresponde al pasado y la segunda al futuro. Con respecto al pasado, en él se encuentran las cosas que estuvieron al alcance, pero que pueden ser nuevamente asequibles. Esto se basa en las idealizaciones propuestas por Husserl: “y así sucesivamente” y “puedo volver a hacerlo”.<sup>8</sup> Así, “lo pasado” se presenta en la zona de operación actual como potencial. En relación a la potencialidad del futuro, ésta se basa en presentificaciones en el modo de la espera. Es decir, dentro del alcance potencial está a la vez el mundo que no estado nunca al alcance, pero que lo está potencialmente, dadas las idealizaciones antes descritas. En referencia al horizonte social, sabemos naturalmente que vivimos con Otros y que cooperamos con *ellos* de manera mutua. De tal forma, las experiencias del ámbito al alcance se traducen en experiencias sociales y en horizontes colectivos, es decir, la esfera al alcance común sobrepasa las potencialidades individuales. Por ejemplo, en lo que respecta a los contemporáneos, y según el grado de anonimidad, sus experiencias no coinciden con las mías; esto es, manejamos un área manipuladora distinta. Mientras que su área manipuladora está potencialmente a mi alcance en el modo del *illic*, para él es su *hic* total. Esta dialéctica entre espacio e intersubjetividad puede trasladarse a la totalidad del horizonte social. En efecto:

Lo que hemos afirmado con respecto al área manipuladora del semejante contemporáneo tiene validez en general para el mundo que está al alcance de usted, de ellos, de

<sup>7</sup> En sus escritos americanos, Schutz presentó el “mundo de la vida cotidiana” como “mundo del trabajo”, dado que entendía que esta actividad caracteriza la plena tensión e interés propios del estilo cognoscitivo de esa provincia de sentido. No obstante, él mismo no estaba conforme con esa remisión. En efecto, en una carta fechada el 21/06 de 1954 dirigida a Gurwitsch, expresó la necesidad de diferenciar el “mundo del trabajo” respecto del “mundo de la vida cotidiana”. La base de esta equivalencia que había realizado con anterioridad refería a la imposibilidad de traducir el término alemán *Wirkwelt* al idioma inglés. (Gratthof, 1989: 224-226). Aquí se ha optado por traducir *Wirkwelt* como “mundo de la efectuación”.

<sup>8</sup> Husserl (1962: 197 y sigs.).

alguien. Esto implica no sólo al mundo que está dentro del alcance actual del Otro, sino también los mundos que se hallan dentro de su alcance recuperable o asequible, y la totalidad del sistema así extendido a todos los estratos diferentes del mundo social muestra todos los matices juntos que se originan en las perspectivas de la socialidad, como la intimidad y la anonimidad, la ajenidad y la familiaridad, la proximidad y la distancias sociales, etc., que gobiernan mis relaciones con asociados, contemporáneos, predecesores y sucesores (Ibíd.:225-226).

Por definición, el mundo de la efectuación no se trata de un mundo teórico-temático, sino más bien de un mundo que en cierto sentido dominamos: es el mundo del efectuar del día a día, y el interés puesto en él es más bien práctico. Ahora bien, el interés cambia dependiendo del estrato del efectuar. En efecto, “el interés” organiza el mundo en su aspecto espacial – temporal, y también en estratos de mayor o menor “relevancia”. Del mundo que está al alcance, actual o potencial, se suele elegir aquellos objetos que son actualmente relevantes o lo serán en un futuro cercano. La relevancia supone así una especial *inclinación* que dirige la elección de objetos trascendentes en pos de su utilidad, como medios o fines, para la realización de los planes o proyectos futuros. Efectivamente, por “relevancia” se entiende el interés puesto por un yo en los sucesos futuros mientras espera apasionadamente el *para qué* final. En efecto, recordemos que en todo proyecto concurre 1) lo que se puede prever de acuerdo a las experiencias pasadas (acervo de conocimiento) y 2) el por qué se prevé ciertos sucesos futuros. Estos dos elementos coligan con el interés y refieren a un sistema de relevancias que guía la vida cotidiana del hombre reducido a su naturalidad (*epojé* natural).

La noción de *epojé* natural que aquí presenta Schutz es una de las ideas más importantes que encontramos en el texto de “las realidades múltiples” y se contrapone, por supuesto, con la *epojé* fenomenológica. Ciertamente, el mismo Schutz aclara su uso; por ello, en el sentido antes indicado, vale transcribir la cita completa:

La fenomenología nos ha enseñado el concepto de *epojé* fenomenológica, o sea, la suspensión de nuestra creencia en la realidad del mundo como recurso para superar la actitud natural radicalizando el método cartesiano de la duda filosófica. Puede aventurarse la sugerencia de que el hombre en actitud natural utiliza también una *epojé* específica, por supuesto, muy distinta a la que emplea el fenomenólogo. No suspende la creencia en el mundo externo y sus objetos; por el contrario, suspende la duda en su existencia. Lo que coloca entre paréntesis es la duda de que el mundo y sus objetos puedan ser diferentes de lo que se le aparecen. Proponemos denominar a esta *epojé*, la *epojé de la actitud natural* (Ibíd.: 229).

Pues bien, aquí juegan de manera reversible dos nociones capitales que no son del mismo Schutz: la idea de “creencia” de James –que Schutz aceptó como el “estilo cognoscitivo” particular de la realidad suprema del mundo de la vida cotidiana–, y las características que le da Husserl a la actitud natural.

Inversamente a la *epojé* fenomenológica, la *epojé* de la actitud natural pone entre paréntesis toda duda que tengamos de nuestra realidad, y esto no implica ningún esfuerzo; antes bien, naturalmente no dudamos del mundo. Creemos en el mundo que está allí con un pasado y un futuro y sabemos que éste, salvando las distancias, nos es dado a cada uno de nosotros de forma similar.

## 2. OTRAS PROVINCIAS FINITAS DE SENTIDO: LOS MUNDOS DE LA FANTASÍA Y EL MUNDO DE LA TEORÍA CIENTÍFICA<sup>9</sup>

### EL MUNDO DE LA FANTASÍA

Inversamente al mundo de la efectuación, las demás provincias de sentido no constituyen, de ningún modo, nuestro núcleo duro de realidad. Estas tienen su estilo cognoscitivo propio, y las experiencias en cada una de ellas son coherentes en sí mismas y compatibles unas con otras. Es decir, poseen su acento particular de realidad; sus características son irreducibles y exclusivas. Así, el estilo de cada provincia no puede ser llevado a otra; la coherencia transmuta en incoherencia en las otras.

Expresamos más arriba que en su ensayo sobre “las realidades múltiples”, el fenomenólogo social nombró varias provincias de sentido, aunque sólo trato cuatro de ellas, poniendo énfasis en el mundo de la efectuación. Las otras que discutió –y que, por supuesto, no se tratan de ámbitos supremos de sentido– son: 1) los diversos mundos de la fantasía: el mundo de los sueños, el mundo del juego, de la ficción, las hadas, los mitos y los chistes, y 2) aquel de la teoría científica.

Con respecto a los diversos mundos de la fantasía, Schutz indica que en contadas oportunidades la pregunta filosófica atinó a interrogarlos en sus rasgos constitutivos. Con todo, y siguiendo a Husserl, de quien sí advierte preocupación por estos temas, señalará que, en esencia, el mundo de la fantasía se origina en una modificación intencional con respecto al acento supremo de realidad puesto en el mundo de la vida cotidiana. Baste decir a este respecto que en estos depositamos una menor “tensión” con respecto a realidad suprema, remplazando capas de certeza indubitable, como lo son las capas constitutivas del mundo de la efectuación, por un contexto de fantasía presuntamente real. Los diferentes mundos

<sup>9</sup> Tal como en el examen de la realidad suprema, Schutz analiza la estructura horizontal de los mundos de la fantasía de forma exhaustiva. Aquí se ha optado por un desarrollo sucinto de sus características básicas. Para un desarrollo más extenso (cfr. CPI: 234-240).

de la fantasía comparten un suelo común: en ellos dejamos de lado nuestra actitud pragmática y objetiva con la que operamos en la realidad suprema. También quedan fuera de juego el tiempo estándar intersubjetivo y la espacialidad objetiva; el mundo ya no se nos resiste. Justamente, cuando fantaseamos superamos cada uno de los condicionamientos impuestos por las situaciones del día a día; así, el salto está dado a otra realidad en la cual, a primera mano, parecería que todo es posible: se trata del reino de la libertad. Ahora bien, el precio de tal “libertad” es la completa imposibilidad de efectuar absolutamente nada que tenga consecuencias tangibles. El yo que fantasea no transforma el mundo, sino, más bien, vive en un *como sí*. No obstante, para constituir éste ámbito tuvo que haber tenido previamente experiencias de índole pragmática. A este respecto volvamos a Husserl quien en *Experiencia y juicio* explica estas cuestiones de forma clara y rigurosa:

Del sujeto que imagina el cual vive en la fantasía (del “soñador”), no podemos decir que asiente las ficciones como ficciones, sino que tiene realidades modificadas, realidades-como-sí. El carácter como-sí depende siempre de que el Yo sea un Yo que “experimenta”, de que realice actos de primer nivel, no modificados, y entre tales actos tenga en su conciencia interna de fantasías, cuyo objetos tienen luego el carácter modificado (Husserl, 1980: 32).

## EL MUNDO DE LOS SUEÑOS

Con respecto al mundo de los sueños, éste es el que se encuentra más alejado del plano de la vida cotidiana. Esta especial modificación es denominada por Schutz “la completa relajación” de la atención a la vida (CPI: 240). El yo que sueña no tiene ningún interés pragmático; no hay propósitos ni objetivos. Sus percepciones son poco claras, confusas y no se insertan en el mundo, es decir, son incapaces de donar sentido. Sin embargo, de algún modo, quien sueña está conectado al mundo en un doble sentido. Por un lado, está conectado con su vida psíquica, esto es, puede recordar y pensar (no temáticamente); por el otro, sigue subsumido a la estructura horizontal de la espacialidad. En efecto, siente los límites de su cuerpo, su peso, su forma; es decir, posee percepciones somáticas puramente afectivas, de calor, de frío; percibe la luz, la oscuridad etc. Sin embargo, no mira, no escucha, no atiende a ellas, sólo sueña. Las pequeñas percepciones a las que se está aludiendo pertenecen a la esfera de la pasividad originaria. Efectivamente, el yo que sueña se hunde en los estratos más internos de su personalidad. La esfera de la actividad, esto es, la de las espontaneidades, acciones, proyectos, atención, volición, etc., quedan fuera de juego.

## EL MUNDO DE LAS CIENCIAS

Las consideraciones que tuvimos hasta ahora en el análisis de las provincias finitas de sentido correspondían a un

yo —el que escribe— sumido en actitud teórica. Esta especial modificación intencional no se trata, en sentido estricto, de un ámbito finito de sentido que debería ser analizado independientemente del mundo de la vida cotidiana; más bien, debe ser considerado un enclave de éste. En efecto, su consistencia es en gran parte congruente con el mundo de la realidad suprema: en la actitud teórica, el científico (o quien “tematicamente” de alguna forma lo dado por sentido, los problemas económicos de su país, la política mundial, etc.) realiza planes, proyecta, esboza problemas, los resuelve, etc. El teorizar científico también opera en términos de “motivos-para” y “motivos-porque”; así, la ejecución del “plan presente” tiene sus raíces en una jerarquía de planes preestablecidos que persiguen fines establecidos. Con todo, las cogitaciones teóricas no son efectuaciones; es decir, no se insertan en el mundo externo (Ibíd.:246).

Al mismo tiempo, los científicos, actuando como científicos, están sumidos en genuinos actos ejecutivos: toman medidas, manipulan instrumentos, realizan experimentos, los contrastan y, por otro lado, comunican sus hallazgos a través de artículos y otros. Todos estos actos “pueden ser fácilmente separables de la actitud científica”; es decir, también pertenecen al mundo de la vida cotidiana. Ahora bien, la actividad científico-técnica, en contraste con la teórica, está en mayor medida ligada al mundo externo. Por ejemplo, en un sentido amplio, el trabajo en un laboratorio se trata de trabajo cooperativo. Así, por un lado, se constituyen relaciones sociales entre quienes, según su jerarquía (investigadores, becarios, estudiantes, etc.), juegan un rol específico en el plan a seguir; por el otro, estas relaciones sociales se amplían y van más allá de su zona de operación; se conforman relaciones con las corporaciones a quienes responden por esa actividad y, por supuesto, con la comunidad de sujetos para la cual son sus productos. Schutz, naturalmente, no está preocupado aquí por el trabajo llevado a cabo por los científicos abocados a las ciencias naturales; antes bien, los científicos que tiene en mente son los científicos sociales o quienes se preocupan por temas filosóficos, psicológicos u otros que caigan dentro de las *Geisteswissenschaften*.

En la actitud teórica, el científico abandona el sistema de tipificaciones propias del sentido común. De este modo, el “salto” al ámbito de la teoría supone poner entre paréntesis:

1) La subjetividad del pensador como un hombre entre sus semejantes, incluyendo su existencia corporal como ser humano psicofísico dentro del mundo; 2) el sistema de orientación por el cual el mundo de la vida cotidiana es agrupado en zonas que están dentro del alcance actual, recuperable, posible, etc., y 3) la ansiedad fundamental y el sistema pragmático de relevancias que en ella se originan (Ibíd.: 249).

Ante todo, se advierte que esta *epojé* particular no debe ser confundida con la *epojé* fenomenológica. En la última, el sujeto no sólo se reduce a su conciencia pura, que ahora aparece como campo temático, sino que también se “desconecta” del mundo y de todos los fenómenos dados en él. Notemos, pues, que la modificación intencional que subyace a la actitud científica no suspende la realidad: el mundo está

allí y es dado por sentado. En este sentido, recordemos que a esta esfera se la nombró como un “enclave” del mundo de la vida cotidiana y de ninguna forma como otro ámbito finito de sentido, tal como los mundos de la fantasía y del sueño.

A la vez, en la captación teórica pueden estar implicadas dos formas de conciencia. Por un lado, una conciencia categorial que constituye objetividades categoriales (números, figuras puras de la geometría, etc.); y por el otro, una conciencia simple que aprehende directamente sus objetos en carne y hueso (*leibhaftig*). Los objetos reales, la materia, son objetos de grado inferior de toda intuición y son percibidos en un solo acto; no están sometidos a la necesidad de constituirse plurirradialmente en actos de un grado superior, como sí lo están los objetos categoriales. Los objetos intencionales de la contemplación teórica, en la medida en que no se traten de objetos categoriales, pertenecen al mundo externo. Así, están vinculados a la estructura espacial y temporal que los domina.

Con respecto al sujeto teórico, éste vive en su *durée*, retención, protención y protoimpresión como todos nosotros. Efectivamente, por un lado, es portador de una historia adquirida como consecuencia de sus experiencias previas; experiencias que se sedimentan y constituyen su acervo de conocimiento. Por el otro, posee un horizonte abierto futuro donde sitúa los objetivos, conclusiones y resoluciones del proyecto actual. Sin embargo, carece de la perspectiva del presente vívido, que se constituye en la relación nosotros pura. En efecto, el pensador teórico no sólo pone su cuerpo físico, su sistema de orientación y el sistema de relevancias propias del sentido común entre paréntesis, sino también a los Otros. De tal forma que, y en palabras de Schutz, “el sí-mismo teorizador es solitario; no tiene ambiente social; está afuera de las relaciones sociales” (Ibíd.: 233). Esta conmovedora afirmación plantea, por lo menos, dos problemáticas. La primera se vincula a cómo el teórico, reducido a su sí-mismo, se conecta con el mundo de la vida cotidiana y lo convierte en su objeto. Y la segunda, que recrea la paradoja de Fink<sup>10</sup>, refiere a cómo es posible comunicar el pensa-

miento teórico si los Otros han quedado, como se afirmó, fuera de juego.

Con respecto a la primera problemática, Schutz se pregunta acerca de cómo el científico social, dada su actitud desinteresada, puede captar “al hombre en su plena humanidad” y en sus relaciones sociales. La respuesta viene, esta vez, de la sociología de Weber: es necesaria la sustitución de este mundo por uno artificial y la construcción de tipos ideales; ahora, estos son los que actúan, piensan y sienten pero de modo ficticio. Ahora bien, sólo si tales construcciones son coherentes en sí mismas y, a la vez, compatibles con el mundo práctico ya adquirido por el investigador, este modelo del mundo social se convierte en un modelo teórico adecuado.

La segunda problemática se relaciona con el viejo problema de la comunicación indirecta, cuya paradoja muestra la imposibilidad de que el teórico pueda comunicar su teoría si, en primer término, no abandona el ámbito reducido. A este respecto, Schutz advierte que tal problemática se resuelve rápidamente entendiendo que el teórico nunca abandona la esfera temática; “sólo se coloca *“en”* la actitud natural teniendo en cuenta que este ponerse *“en”* forma parte de su actividad.

## CONSIDERACIONES FINALES:

Como he subrayado, la temática del mundo de la vida cotidiana y sus provincias finitas de sentido contenida en el artículo de 1945 *On Multiple Realities* fue central en la etapa americana de Schutz. La misma fue escrutada de forma intensa por nuestro autor, mayoritariamente bajo la inspiración de la psicología de William James, aunque también impulsado constantemente por el vitalismo de Henri Bergson y la fenomenología de Edmund Husserl.

En primer lugar, hemos presentado el mundo de la vida cotidiana o mundo de la efectuación como el ámbito privilegiado para el despliegue de la acción social, esto es, como el ámbito en donde los sujetos llevan a cabo sus planes y proyectos de forma de intervenir en él y modificarlo. Éste, a su vez, es el ámbito intersubjetivo por excelencia en donde se desarrolla la dialéctica de las motivaciones-para y porque. Por otro lado, se trata del lugar en donde se deposita la máxima creencia, un ámbito del cual no dudamos y que nos es familiar.

En segundo lugar, se mostró el interés de Schutz sobre otros ámbitos de sentido que no representan nuestro núcleo duro de realidad, a saber: el ámbito de la fantasía, el de los sueños, y el de la ciencia.

Con respecto al primero, esto es, al mundo de la fantasía, se ha puesto de relieve que en dicho ámbito se origina

---

<sup>10</sup> En el artículo titulado *The Paradox of Transcendental Ego* (CPIV: 190), Schutz trabajó sobre el artículo de Eugene Fink: *Die Phänomenologische Philosophie Edmund Husserls*. En éste, Fink expuso lo que el mismo Husserl tituló como “una paradoja insoluble” (*unauf lösliche Paradoxie*) que impone el punto de partida egológico: yo soy sujeto para el mundo y, a la vez, objeto en el mundo. Esta expresión de Husserl insiste sobre el carácter de inseparabilidad a priori de la autoconciencia y de la conciencia del Otro. Esta determinación fue sacada a la luz por la “experiencia de la propia conciencia” que es la segunda reducción trascendental, nombrada también como reducción a la propiedad del ego. El punto de controversia que es tomado por Schutz destaca la apreciación de Fink con respecto a la imposibilidad de comunicar los hallazgos de la esfera trascendental en la esfera mundana. En efecto, una vez reducido a su esfera originaria, el ego trascendental no puede hacer uso del lenguaje común para dar cuenta de la experiencia subjetiva sin caer nuevamente en la actitud natural. En resumen, el “yo hombre” es el que habla y lo hace en la esfera mundana. De esta forma, se concluye que la experiencia trascendental no es comunicable. En este sentido, Schutz lleva más allá esta crítica argumentando que también habría incomunicabilidad entre la comunidad de fenomenólogos que necesitados de volver sobre sí mismos, dada su tarea, no podrían comunicar sus hallazgos sin caer, claro está, nuevamente en el mundo. Finalmente coincide Schutz con Fink en que el ego trascendental es “mudo”.

una modificación intencional con respecto al mundo de la vida cotidiana. Efectivamente, el mundo de la fantasía está provisto de una menor tensión en donde se rempazan la certeza de la praxis por un contexto que se despliega *como si* fuera real. En este ámbito quedan fuera de juego el tiempo estándar y la espacialidad objetiva. El ámbito de la fantasía se caracteriza por ostentar un abanico abierto de posibilidades en donde el yo es libre; sin embargo, tal libertad supone la no intervención en el mundo, esto es, la imposibilidad de que los actos tengan consecuencias evidentes.

En relación al segundo, es decir, el mundo de los sueños, se lo ha caracterizado como el más alejado del mundo de la vida cotidiana; éste es el ámbito de menor tensión. En efecto, el Yo que sueña no tiene ningún interés en modificar el mundo a su alcance, no hay propósitos ni objetivos. Con todo, de alguna manera, está conectado con el mundo; por un lado con su vida psíquica y, por el otro, con su cuerpo propio en tanto portador de percepciones somáticas.

Por último, se ha analizado el mundo de las ciencias, especialmente, la mirada recayó sobre quienes se dedican a las ciencias del espíritu. Así, advertimos que en la actitud teórica el científico *qua* científico abandona el sistema de tipificaciones propias del sentido común que conlleva, a su vez, dejar de lado el mundo intersubjetivo, su cuerpo propio como punto cero de toda kinestesia o movimiento, el sistema de orientación que surge de las potencialidades abiertas, la ansiedad fundamental, y el sistema pragmático de relevancias que en él se origina.



## BIBLIOGRAFIA

- Grathoff, R. (1989). *Philosophers in Exile. The correspondence of Alfred Schutz and Aron Gurwitsch*. Indiana: University Press.
- Hermida Lazacano, P. (2009). Relevancias y planes de vida en el mundo sociocultural. *Schutzian Research*, 1.
- Husserl, E. (1949) *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, E. (1962). *La lógica formal y trascendental*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- James, W. (2007). *The Principles of Psychology (II)*. Harvard: Harvard University Press.
- Nasu, H. (2008). A Continuing Dialogue with Alfred Schutz, *Human Studies*, 31, 2.
- Schutz, A. (1967). *Collected Papers I: The Problem of Social Reality*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Schutz A. (1966). *Collected Papers IV*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Wagner, H. (1983a). *Phenomenology of Consciousness and the sociology of life World*. Canada: The University of Alberta Press.
- Wagner, H. (1983b) *Alfred Schutz. An intellectual biography*. Chicago: The University of Chicago press.

## SOBRE LA AUTORA

**Dra. Rosana Déborah Motta**  
**IIGG / FSOC / Universidad de Buenos Aires - Argentina**  
**deborahmotta@hotmail.com**

Rosana Déborah Motta es Doctora de la Universidad de Buenos Aires en Ciencias Sociales. Se desempeña como Investigadora en el Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) y como Jefa de trabajos prácticos de la materia "Fenomenología social" de la carrera de sociología de la Universidad de Buenos Aires. Es autora de diversos artículos sobre fenomenología y su relevancia para las ciencias sociales.



# ***LEBENSWELT, SENTIDO Y MODERNIDAD EN LUHMAN Y HABERMAS***

**AUTOR**  
**SERGIO PIGNUOLI OCAMPO**  
**Universidad de Buenos Aires**

**Cómo citar este artículo:** Pignuoli Ocampo, S. (2018) Lebenswelt, sentido y modernidad en Luhmann y Habermas. *Revista Diferencias*, N. 7, pp. 100-114.

**Artículo**  
Recibido 01/10/2018  
Aprobado 02/12/2018

## RESUMEN

En este trabajo comparamos las recepciones de Niklas Luhmann y Jürgen Habermas del concepto de *Lebenswelt* y de problemas asociados como la tipicidad y la cotidianeidad. Focalizamos sobre el lugar de esta recepción en sus respectivas teorías del sentido y de la modernidad a los efectos de identificar y cotejar sus funciones y variaciones, y determinar convergencias y divergencias. En sentido contrario a la interpretación estándar, se sugiere la hipótesis de que ambos autores convergen en el interés teórico por el *Lebenswelt*, lo cual, lejos de menospreciar divergencias, permite precisarlas en torno a las segmentaciones de la comunicación qua unidad de análisis.

**PALABRAS CLAVES: MUNDO DE LA VIDA; TIPICIDAD; VIDA COTIDIANA; TEORÍA DE SISTEMAS SOCIALES; TEORÍA DE LA ACCIÓN COMUNICATIVA**

## ABSTRACT

This paper aims to compare Niklas Luhmann's and Jürgen Habermas' receptions of the concept of *Lebenswelt* and specific problems associated such as typicality and everyday life. The focus places on their respective theories of meaning and modernity in order to identify and compare their functions and variations, and determine convergences and divergences. Contrary to standard interpretation, suggests the hypothesis that theoretical interest of both authors converge on *Lebenswelt*, which, far from undervalue divergences, specify them around the segmentation of communication as unit of analysis.

**KEYWORDS: LIFE-WORLD; TYPICALITY; EVERYDAY LIFE; SOCIAL SYSTEMS THEORY; COMMUNICATIVE ACTION THEORY**

## 1. INTRODUCCIÓN

La opción por el concepto de *Lebenswelt* es considerada el punto de ruptura definitivo entre la Teoría de la Acción Comunicativa (TAC) de Jürgen Habermas y la Teoría General de Sistemas Sociales (TGSS) de Niklas Luhmann. Se asume de suyo, sin mayor problematización, que su ausencia en Habermas y su ausencia en Luhmann sería el parteaguas entre ambos programas de investigación. *Ad nauseam* se predica que esta contraposición de actitudes hacia el *Lebenswelt* haría de la TAC y la TGSS “paradigmas alternativos” en sociología. Este predicado justifica luego la elaboración de mapas conceptuales “incommensurables”, que cubren desde la teoría de la sociedad y de la modernidad hasta los dominios de la teoría general. Semejante visión está asentada y extendida en los más diversos círculos académicos, donde su asunción no representa ninguna deshonra ni falta al rigor científico. Cabe decir que goza de buena salud.

Al examinar sin embargo los materiales, en los que esta visión debería verificarse, surgen inmediatamente anomalías —siguiendo la acostumbrada terminología kuhniana de 1962, antes del *Post-Scriptum*—. Si a Luhmann no le interesaba el *Lebenswelt* ¿Por qué lo aludió tantas veces en sus elaboraciones, en las que cómoda y creativamente lo hila con otras categorías como *intersubjektive Konstitution*, *Sinnzusammenhänge*, *sozialer Sinn*, *sinnkonstituierendes System*?<sup>1</sup> Esta presencia fuerte del *Lebenswelt* en el material editado, solo es reforzada en los manuscritos inéditos y el *Zettelkasten*,<sup>2</sup> basta una mirada a las 248 fichas de la entrada 57,4e7b,4 del ZK-I, titulada por los editores del archivo “Verhältnis *Le-*

*benswelt* / *Wissenschaft*”<sup>3</sup>. ¿Por qué, si las cosas fueran como supone la visión de los paradigmas contrapuestos, Luhmann trató al *Lebenswelt* con tanta frecuencia y autoidad, ora en los años setenta, cuando la frecuencia es mayor, ora en los años ochenta, cuando, consumados los giros autopoiético comunicativo y emergentista, sus problemas de referencia primordiales aparecen una y otra vez? Luhmann afirmó, por caso, que sin *Wissen* (y no: sin *Erkenntnis*) no hay *Wissenschaft*, pero no a la inversa (Luhmann 1990: 154). También planteó que las expectativas tipificadas se condensan como esquematismos (Luhmann 1980: 18, 35, 50) y que los esquematismos son empleados en toda autosimplificación de la comunicación como acción (Luhmann 1984: 126, 127). A propósito, el autor nunca abandonó el prefijo (*alltag-*) para caracterizar socialidades “cotidianos”.

Con Habermas ocurre otro tanto, aunque en dirección inversa. Siendo el presunto apólogo del *Lebenswelt* ¿Por qué enfatizó tanto la necesidad de superar su concepción “fenomenológica” como condición para acceder “no-trivialmente” a una teoría dual de la sociedad (Habermas 1981-II: 216-8), cuando debió haber pregonado el monismo del mundo social que supone el concepto? ¿Por qué son tan vacilantes sus modelaciones de las dinámicas (en plural) entre *Lebenswelt* y *Systeme*, en terminología, ora temprana entre *Arbeit e Interaktion*, ora tardía entre acción comunicativa fuerte y débil (Habermas 2002: 49, 117-8)? ¿Por qué la formación simbólica del *Lebenswelt* es capaz de un modo de saber performativo (*performativer Wissenmodus*), y dota a los rituales de una insospechada racionalidad orientada al entendimiento (Habermas 2012: 32), pero la intención y los imperativos carecen —aún hoy— de ella?

Estas anomalías manifiestan dos severas dificultades de la visión de los paradigmas contrapuestos: primero, el *Lebenswelt* no le resulta nada ajeno a Luhmann, y segundo, Habermas no adscribe la tradición del *Lebenswelt*, antes bien entabla un tenso y problemático diálogo con ella. Todo esto fuerza una reflexión sobre los puntos de partida, inferencia y conclusión de la aludida visión ¿Cuál sería el fundamento de la presunta incommensurabilidad entre ambos? ¿Acaso la pretendida “contraposición paradigmática” entre ellos es la única comparación posible entre ambos programas de investigación, por qué no considerar abordajes más agonistas *prima facie* más aptos para tratar estrategias similares y equivalentes funcionales? No somos pioneros en esta línea

**1** A modo de ilustración referimos un puñado de citas: “In der natürlichen Situation der gesellschaftlichen *Lebenswelt* motivieren und sanktionieren Wahrheiten sich selbst. Wer an den alltäglichen Wahrheiten der *Lebenswelt* scheitert, wer Fenster für Türen hält oder Professoren für Studenten, ruiniert sich selbst, physisch oder sozial.” (Luhmann 2009a: 304) “Alles sinnhafte Erleben und Handeln setzt zunächst die *Lebenswelt* als eine in bezug auf Position und Negation unqualifizierte Vorgegebenheit voraus. Sobald man dafür Relationen substituiert, muß diese Vorgegebenheit rekonstruiert und in die Form der Unnegierbarkeit gebracht werden, nämlich in die Form einer nichtkontingenten Beziehung zwischen Kontingentem.” (Luhmann 2009b: 93) “Die langfristig evolutionär erfolgreiche Lösung des Problems liegt in einer Dekomposition natürlich-lebensweltlicher Kommunikationsthemen, in einer Auflösung ihrer vielschichtigen Kompaktheit in Subthemen, die so weit getrieben wird, bis man zu binär entscheidbaren Fragen kommt — etwa zu den wenigen Sach- oder Rechtsfragen, auf die es zur Entscheidung eines Rechtsstreits ankommt; zu isoliert kauf- oder verkaufbaren Objekten; zu Einzelakten bei der Herstellung eines Kunstwerks, die auf Stimmigkeit oder Nichtstimmigkeit im Rahmen eines bereits begonnenen Vorhabens geprüft werden können; zu operationalisierten Hypothesen, die empirischen Tests unterworfen werden können.” (Luhmann 2009c: 244)

**2** El afamado *Zettelkasten* consiste, en rigor, de dos colecciones de fichas: una colección temprana, el *Zettelkasten I* (ZK-I), confeccionada entre 1951 y 1962, que contiene cerca de 23000 fichas, y una colección tardía, el *Zettelkasten II* (ZK-II), elaborado entre 1963 y 1996, que comprende aproximadamente 67000 fichas. Información detallada del *Zettelkasten* en Schmidt (2013/4) y Lewkow (2017: 242ss).

**3** Disponible en el portal del Luhmann-Archiv: <http://ds.ub.uni-bielefeld.de/viewer/image/ZL1A4057/3469/>. Una mirada a las dos fichas 57,4e7b,4 1 1, que oficialan de índice interno, apreciará el exhaustivo relevamiento de referencias sobre el *Lebenswelt* ¡y solo en relación con el problema del conocimiento! Hay otras entradas dedicadas al concepto como 28,10f14 (titulada por Luhmann “Funktion/Struktur/Horizont/[Lebenswelt]”, disponible en [http://ds.ub.uni-bielefeld.de/viewer/image/ZL1A2028/764/LOG\\_0029/](http://ds.ub.uni-bielefeld.de/viewer/image/ZL1A2028/764/LOG_0029/)) o 28,10j (titulada por el autor “Organisation und Lebenswelt”, disponible en [http://ds.ub.uni-bielefeld.de/viewer/image/ZL1A2028/1214/LOG\\_0043/](http://ds.ub.uni-bielefeld.de/viewer/image/ZL1A2028/1214/LOG_0043/)).

de problematización. Diversos autores ya han procurado renovar la comparación entre Luhmann y Habermas (Strydom 1999, Chernilo 2002, Mascareño 2009, entre otros destacados). Así vista, la fractura paradigmática de la TGSS y la TAC luce como *una* interpretación que adolece de una débil base textual, una escasa abstracción para afrontar las recepciones recíprocas, tendiente además a incurrir en falacias subinterpretativas. De esta deficiente visión, que denominaremos en adelante interpretación estándar, nos distanciaremos aquí. Apoyados en la bibliografía mencionada y algunos antecedentes sobre la ontología y la comunicación (Pignuoli Ocampo 2016, 2017b), asumiremos una perspectiva sistemática y una interpretación alternativa, ya que consideramos que, sin una reflexión crítica sobre la interpretación estándar, toda comparación entre la TAC y la TGSS se malogrará. Esta situación se agudiza en el caso del *Lebenswelt*, pues conduciría a pasar completamente por alto todas las elaboraciones de la TGSS al respecto y a petrificar su planteo en la TAC. Preparamos así nuestro acceso a las relaciones de ambos programas con el concepto.

El derrotero del *Lebenswelt* se remonta, según lo demostrado por la historia conceptual, hasta al menos 1836<sup>4</sup>. En ocasión de la publicación de una de las partes de sus *Florentinische Nächte*, Heinrich Heine empleó aquella voz para describir la fisonomía vivaz de Paganini (Bermes 2002: 179ss)<sup>5</sup>. La voz reaparecerá conceptualmente en los debates de las *Lebenswissenschaften* del siglo XIX, allí englobará los misterios de la biología microscópica. En estas polémicas, gracias a la traducción al alemán de *Origin of Species*, intervendrá tardíamente el darwinismo (Bermes 2002: 187ss). La autoridad de Darwin permitió que el concepto se dispersara en varios programas de investigación paleontológicos, zoológicos, bio-geográficos (*biogeographische*), mientras en paralelo jugaba un papel en los debates materialistas y monistas de finales del siglo XIX y comienzos del XX, volviéndose cada vez más filosófica su conceptualización. Exactamente un siglo después de su acuñación por Heine, Edmund Husserl lo inscribirá con firmeza en la fenomenología trascendental en 1936 (Bermes 2002: 193-4)<sup>6</sup>. Años más tarde Alfred Schutz reformulará la fenomenología del *Lebenswelt*, elaborando un programa de ontología social alimentado por la sociología y

la fenomenología. El giro fenomenológico en su modulación, ora trascendental, ora mundana, fija el umbral de nuestra investigación.

En la sociología actual escasean los diálogos de los programas de investigación con la fenomenología. Esta situación se remonta hacia los años setenta, cuando a la salida de “la crisis de las dos sociologías” (Dawe 1970), un conjunto de noveles autores de distintas procedencias, luego calificados como “nuevo movimiento teórico” (Joas y Knöbl 2004) *reinventaron* el dualismo sociológico en conexión con la distinción micro-macro y simplificaron el diálogo disciplinario con la fenomenología —productivo hasta entonces— acusándola de solipsista en su concepción del individuo y su conciencia, y de adscribir al individualismo metodológico, irónica atribución hacia una de las contadas tradiciones que contaba con una concepción monista del mundo social. Sin ser los únicos, pero sí los más ambiciosos en ese marco, Jürgen Habermas y Niklas Luhmann ofrecieron una destacada excepción, pues desde fines de los sesenta discutían el legado fenomenológico del *Lebenswelt*, y del sentido en general, en conexión con sus pretensiones paradigmáticas<sup>7</sup>.

Nuestra problematización enfoca las diversas operaciones que ambos autores realizaron con el concepto. El propósito es comparar los planteos de Luhmann y Habermas al respecto de la relación entre los conceptos fundamentales de sus sociologías y el concepto de *Lebenswelt*, y consideramos que el abordaje sistemático favorecerá la identificación y consolidación de convergencias y divergencias entre ellos. Dada la amplitud de espectro de los problemas aludidos en el problema, concentraremos el análisis en dos ejes: uno es la teoría general (el sentido), en cuyo análisis nos detendremos en el rol de la tipicidad, y el segundo es la teoría de la sociedad, puntualmente la teoría de la modernidad, donde haremos hincapié en las arquitecturas de ambas teorías y en la ubicación asignada por ellas al *Lebenswelt* y a sus problemas de referencia.

Contrariando abiertamente la interpretación estándar, nuestra hipótesis sugiere que Luhmann y Habermas tienen intereses teóricos convergentes en el *Lebenswelt*, y que ambos procuran avanzar tratamientos comunicativos de él; sus divergencias se corresponden con las respectivas segmentaciones de la unidad diádica de la comunicación<sup>8</sup>. En cuanto al primer eje, nuestra hipótesis sugiere que los autores ponderan de manera convergente la relevancia del concepto de sentido para la sociología y destacan los rendimientos del problema de los tipos y de la tipificación, mientras que la conexión entre entendimiento, dimensión simbólica y horizontes significativos se erige como un nodo de divergencias. En cuanto al segundo eje, nuestra hipótesis sugiere que Luhmann y Habermas convergen en subordinar sus con-

<sup>4</sup> Bermes (2002: 179) subraya que este antecedente corrige a E. W. Orth, quien, usando como fuente secundaria al *Deutsches Wörterbuch* de los hermanos Grimm de 1885, dató la aparición del término en 1847.

<sup>5</sup> El pasaje de la primera aparición dice así: “Nur in grell schwarzen, flüchtigen behafteten Züge erfaßt werden, die mehr dem schweflichten sonigen *Lebenswelt* zu”. Bermes (2002: 179 n. 13) manifiesta tomarlo del tomo 9 de *Werke. Briefwechsel. Lebenszeugnisse, Säkularausgabe: Prosa 1836-1840* (Berlín, Paris 1979), p. 21.

<sup>6</sup> Bermes (2002: 193 n. 64) destaca el tinte paleontológico de una temprana aparición del término en Husserl, así se lee en *Ideen I*: “sie [die Modelle -SPO] hätten also eine ähnliche Funktion wie die hypothetischen Zeichnungen, die der Paläontologie von dahingegangenen Lebewelten auf Grund dürrtiger Data entwerfen.”

<sup>7</sup> Al respecto de esas pretensiones remito a Pignuoli Ocampo (2015)

<sup>8</sup> Para las segmentaciones divergentes de la comunicación en Luhmann y Habermas, ver Pignuoli Ocampo (2017b: 79ss)

cepciones del *Lebenswelt* en una teoría de la sociedad y en recuperar su conexión con la vida cotidiana, mientras que divergen en la ubicación arquitectónica, la modulación de la subordinación y la atribución de una unidad sociológica específica del concepto.

Estas hipótesis requieren definiciones teóricas y metodológicas capaces de lidiar con la heterogeneidad terminológica, ya que, a menudo la insuficiente abstracción condujo a facilismos centrados en la ausencia o la presencia de tal o cual término, omitiendo la variación conceptual. Nuestra propuesta es triangular la comparación terminológica con la comparación por equivalencia funcional<sup>9</sup>. Esto significa que, además de procesar el material atendiendo la aparición del término *Lebenswelt* y su red de términos asociados desde el giro fenomenológico, también relevaremos su imbricación con los problemas de referencia del sentido y de la modernidad. Accederemos así a los *loci critici* donde los problemas son tratados, más allá de la terminología invocada<sup>10</sup>. Una última aclaración metodológica concierne a los materiales analizados. Habida cuenta de que son muchos y variados, optamos por conformar un *corpus* con los trabajos más importantes y representativos de las posiciones de los autores (Luhmann 1980, 1984, 1997; Habermas 1981, 1981b, 1984), complementamos ese *corpus* primario con la conocida discusión en co-autoría (Habermas y Luhmann 1971) y con un conjunto de trabajos con elementos adicionales (Luhmann 1987, 1990, 2009a, 2009b, 2009c, 2017; Habermas 1988, 2002, 2012). La inclusión de la reciente edición de una obra mantenida inédita por Luhmann (2017), nos resulta insoslayable ya que, más allá de los muy especiales cuidados filológicos que nos merece su tratamiento, la elaboración del *Lebenswelt* allí contenida es significativa.

Nuestro plan de exposición es el siguiente: analizaremos los conceptos de sentido y el lugar de la tipicidad en ellos (2), luego haremos lo propio con los conceptos de modernidad y con sus arquitecturas teóricas (3) y finalmente sintetizaremos resultados y extraeremos conclusiones (4).

## 2. SENTIDOS

El concepto de sentido es un eje central en Luhmann y en Habermas. Al elaborarlo ambos establecieron un intenso diálogo tanto con diversas corrientes fenomenológicas, especialmente con Husserl y con Schutz, como con otras fuentes de reflexión, ora de la tradición alemana, el romanticismo

temprano en el caso de Luhmann y la filosofía del lenguaje en el de Habermas, ora de otras disciplinas, como la cibernética de la información de McKay y la teoría de la complejidad temporalizada en el caso de Luhmann, o la lingüística transformacional de Chomsky y la antropología de la hominización en el de Habermas. En esta línea, la referencia al *Lebenswelt* y sus problemas distintivos, como la tipicidad, es integrada a una discusión más amplia. En este apartado presentaremos sucintamente la concepción del sentido de Luhmann (2.1) y de Habermas (2.2), atendiendo el lugar de la tipicidad, para luego cotejarlas (2.3)

### 2.1. LUHMANN: SELECCIÓN, VORSELEKTION DES SELEGIERBAREN Y ESQUEMAS TIPIFICADOS

Para la TGSS, el sentido es una adquisición evolutiva emergente de la interdependencia entre una referencia temporal basada en la diferencia entre estabilidad e inestabilidad y una referencia objetiva (*sachliche*) basada en la distinción entre determinación e indeterminación (Luhmann 1984: 82). Se trata de un mecanismo de reducción de complejidad, es decir de selección (Luhmann 1984: 94). En la TGSS, seleccionar reduce y aumenta complejidad, nunca la simplifica: un sistema complejo es incapaz de alcanzar selectivamente elementos y/o relaciones simples. La selección actualiza estados temporales y al hacerlo reduce complejidad, así toda selección actualiza como unidad determinados elementos y relaciones, mientras mantiene otros como posibles. El esquema de selección del sentido distribuye posibilidades probables e improbables, tal es la premisa de la vinculación entre complejidad y sentido. Apoyado, según sus propias palabras en Husserl, Luhmann concibe el sentido como un esquema selectivo: el sentido actualiza sentido con un horizonte de posibilidades abiertas y problemáticas constituido por él mismo dentro del mundo.<sup>11</sup> La distinción entre actual y posible, propia del sentido, es definida de esta manera como un modo de selección y de reducción de complejidad. Por consiguiente, el sentido y la complejidad no se excluyen, sino que el sentido es un modo específico de reducción de complejidad, y la complejidad del mundo se reduce y aumenta con la emergencia del medio del sentido y la recursividad de sus formas. El sentido, por tanto, accede al mundo solo mediante formas de sentido, no le resulta posible otro acceso a él.<sup>12</sup>

Dentro de esta concepción, Luhmann elaboró distintas categorías en conexión con el *Lebenswelt*, nos detendremos en los conceptos de *Vorselektion des Seligierbaren* ("prese-

<sup>9</sup> Una fundamentación de esta perspectiva en Pignuoli Ocampo (2017a)

<sup>10</sup> Esto nos separa de importantes autores como Richard Grathoff, quien cuestionó, exclusivamente enfocado en una investigación semántica que Luhmann (1986) hizo del término de *Lebenswelt*, su desinterés teórico por el *Lebenswelt* (Grathoff 1987). El paso de la homonimia a la equivalencia funcional desaira tales críticas, terminológicamente acertadas, pero teóricamente fallidas, pues reducen el análisis conceptual a la presencia o la ausencia de tales o cuales términos.

<sup>11</sup> Un agudo análisis de la recepción de Husserl por Luhmann en Lewkow (2017)

<sup>12</sup> La conexión entre complejidad y sentido es de largo aliento en Luhmann, ya está presente en su discusión con Habermas (1971: 314-5)

lección de lo seleccionable”) y de tipo y tipificación (*Typ*,<sup>13</sup> *Typisierung*, *Typifikation*). El primero, *Vorselektion des Seligierbaren* (Luhmann 1984: 74), indica la reflexivización de la selección en el medio del sentido, pues establece que la selección de constelaciones de posibilidades selectivas se hace a partir de las propias selecciones. Esta reflexivización es experimentada como relevancia en el caso de estructuras y como secuencia de sucesos concretos en el caso de procesos. Esto temporaliza el principio de seleccionabilidad de lo seleccionable, rasgo constitutivo de la posibilidad y de lo posible en cuanto tal, dentro del mundo.<sup>14</sup> La remisión al problema de la síntesis pasiva es evidente, aunque el esfuerzo de Luhmann procura establecer la apercepción como *una* de las reespecificaciones, la de la conciencia, del problema general de la preselección de lo seleccionable. Para el caso de los sistemas sociales no es explícito como funciona, pero cabe asumir que conecta al menos con los conceptos de cultura, dada su singular propiedad de *Vorrat* (“acervo”) (Luhmann 1984: 224), y de semántica, considerado ámbito de los esquematismos actualizados en la autosimplificación.<sup>15</sup>

El concepto de tipo, y su rol, también ha sido inexplicablemente desconsiderado por la bibliografía, con la destacada excepción de Lewkow y Motta (2014), pioneros del tema. El interés de Luhmann por el problema de los tipos y de la tipificación se remonta hasta los comienzos de su carrera académica (Habermas y Luhmann 1971: 30, 45). Hacia los años ochenta, su posición era que, gracias a los tipos y a la tipificación, el sentido logra estructurarse, sin ello “sería incomunicable” (Luhmann 1980: 18). La raigambre fenomenológica de esta asunción debe matizarse con tres aclaraciones, pues Luhmann, primero, dialoga con el concepto de tipificación de Karl Weick también (Luhmann 1980: 18 n. 11);<sup>16</sup> segundo, pondera el término y el concepto de

esquematismos para acceder a la estructuración de los presupuestos de los sistemas que procesan sentido (Luhmann 1984: 126), y tercero, establece que la autosimplificación de las operaciones utiliza tales esquematismos logrando así “autoabstraerse” (Luhmann 1984: 146-7).<sup>17</sup> Sobre esta base el procesamiento mediante tipos, o tipificación, es concebido como aquel proceso mediante el cual el sentido consigue estructurarse, procesarse y describirse a sí mismo.

## 2.2. HABERMAS: LAS FUERZAS DEL LENGUAJE, SÍMBOLOS Y TIPOS DE ACCIÓN

Desde los años setenta Habermas asumió que el lenguaje constituye el acceso al mundo de los hombres. En ella concurren tres supuestos básicos: primero, en términos de un materialismo histórico reconstruido en conexión con la antropología de la hominización, el lenguaje es una adquisición evolutiva intramundana; segundo, en términos de un racionalismo transformado, el lenguaje constituye el sentido de los hombres, y tercero, en términos de la teleología de una pragmática universalista, el lenguaje es el medio del entendimiento entre los hombres.<sup>18</sup>

Apoyado en la antropología del proceso de hominización Habermas asume que el lenguaje es una adquisición evolutiva del género (*Gattung*) *homo sapiens sapiens*. Lenguaje, cognición e interacción son competencias formadas de modo intramundano mediante variaciones ontogenéticas y transmisión génica de mutaciones gradual durante el proceso de hominización, estabilizándose su basamento orgánico y transmisión filogenética 40.000 años atrás. Desde entonces la evolución del hombre fue únicamente socio-cultural, y no ya biológica o biológica-cultural. Concebido en estos términos el lenguaje es una de las tres competencias *universales* de los hombres. En cuanto tal es una estructura profunda del hombre, es decir, una competencia filogenéticamente humana, debido a que es una condición de posibilidad para que cada individuo de la especie la desarrolle y sea capaz de performar acciones a partir de ella, al igual que sus congéneres.<sup>19</sup> Debido a ello, el lenguaje tiene lugar dentro del mundo material y no fuera de él, es una región del mundo, no constituye instancia ni posee propiedad alguna de naturaleza extramundana. Por esta razón es plenamente fáctico en su

**13** Estimamos que una indagación de los distintos usos de los términos *Typ* y *Typus* arrojaría insospechada claridad al tema.

**14** En palabras del autor: “Die Vorselektion des Seligierbaren wird daher im Falle von Struktur als Geltung erfahren, im Falle von Prozessen dagegen als Sequenz konkreter Ereignisse. Beide Arrangements reflexiver Selektion dirigieren mithin die Selektion ins relativ voraussetzungsreiche, also Unwahrscheinliche, und nehmen dafür Zeit in Anspruch.” (Luhmann 1984: 74, énfasis original). En línea con ello agrega en relación con la comunicación “Kommunikation ist Prozessieren von Selektion. Sie seligiert freilich nicht so, wie man aus einem Vorrat das eine oder das andere herausgreift.” (Luhmann 1984: 194). Aunque no sea éste el ámbito para tratar el asunto, asentamos que la remisión de este concepto al problema de la síntesis pasiva es evidente.

**15** La idea de *Vorrat* quedará al margen, cuando el autor conciba a la memoria mediante la distinción recuerdo/olvido/pérdida, y abandone aquella entre almacenamiento -así sea selectivo- y destrucción.

**16** Karl Edward Weick es un teórico de las organizaciones estadounidense. Sus publicaciones más citadas por Luhmann son: “The Social Psychology of Organizing” (Reading Mass., 1969), “Sensemaking in Organizations” (Thousand Oaks, Cal., 1995) “Educational Organizations as Loosely Coupled Systems” (Administrative Science Quarterly 21, pp. 1-19, 1976) y el paper “Sensemaking in Organizations” (Thousand Oaks, Cal., 1995).

**19** La distinción entre *competence* y *performance* sigue la lógica del planteo de Chomsky, pero lo reformula parcialmente al reemplazar la fundación de Chomsky de las competencias sobre la base del cogito cartesiano por una base evolutiva. K-O. Apel (1985 T2: 279 n. 72) objetó el concepto habermasiano de *competence* por incurrir en monologismo. Si bien la objeción es aguda, es impertinente por cuanto la base del concepto de *competence* no es un *solus ipse* sino una propiedad genérica, filogenéticamente universal a todos y cada uno de los individuos “normales”. Habermas describe su desarrollo ontogenético como aprendizaje individual, pero manifiesta que esa descripción es general por cuanto sucede simultáneamente en otros congéneres. Por consiguiente, la *competence* es filogenética, pero su desarrollo y su *performance*, ontogenéticos.

potencialidad y en su actualización. Habermas subraya que las otras dos estructuras profundas (la competencia cognitiva de la acción instrumental y la competencia interactiva de la socialización) son, al igual que la competencia lingüística, específicas y autónomas, sin embargo al organizarse lingüísticamente ambas, ofrecen un acceso a ellas desde el lenguaje y muestran la preeminencia de éste sobre ellas.<sup>20</sup>

Para Habermas el lenguaje es *constitutivo* del sentido (*Sinn*), porque es el modo original de formación de la experiencia del mundo como un ámbito de posibilidades abiertas y problemáticas. El sentido es intrasvasable para los hombres, pues establece la apertura del mundo dentro del mundo y no accedemos a éste sino es través de aquél.<sup>21</sup> El lenguaje, por tanto, *abre* al mundo simbólicamente y el trabajo lo metaboliza materialmente. En esta línea, según Habermas, el lenguaje es original respecto de la conciencia, y, por tanto, constitutivo del sujeto, primero, porque está estructurado dialógicamente y no depende de la conciencia aislada de sujetos reflexivos, sino de la intersubjetividad del significado y de la dinámica de las comunidades de habla, y segundo, porque forma la identidad-yo (*Ich-Identität*) al delimitar su “naturaleza interior”. La estructuración dialógica del lenguaje conecta el sentido con el significado (*Bedeutung*). Significado es la comunidad semántica de una comunidad y está en la base de la *dinámica* dialógica, de la evolución del significado, y está alojada en las expectativas de saber de fondo verificadas “hasta nuevo aviso”. La identidad del significado radica en ello. El significado es adquirido por los sujetos capaces de habla por medio de la socialización lingüística. Consiste en la internalización individual del sistema fundamental de reglas intersubjetivamente compartidas que posibilitan el cumplimiento de las condiciones para un uso exitoso de oraciones en emisiones lingüísticas (1984: 386ss). La *base de validez del habla* surge de la remisión recíproca entre identidad de significado y Lebenswelt. Ella estipula la distinción y remisión interna entre facticidad y validez a nivel ontológico y se trata de las estructuras del habla que tienen carácter vinculante

**20** Si bien Habermas planteó sistemáticamente esta preeminencia en su obra tardía (2002: 99ss), su planteo se encuentra en ciernes desde, por lo menos, La reconstrucción, cuando postuló la dependencia material de la racionalización de las fuerzas productivas respecto de la racionalización de las estructuras normativas (1981b: 32ss, especialmente 35-6)

**21** Para un análisis crítico de la tesis de la función apertura del mundo remito a Lafont (1993: 230ss), quien analizó sus limitaciones y las relaciones con la asunción por parte de Habermas de premisas hermenéuticas, inscriptas en su concepción unilateralmente comunicativa del lenguaje, en detrimento de la función cognitiva, según Lafont ello debilita la posición de Habermas pues le impide responder adecuadamente al contextualismo, y propuso una reinterpretación en el marco de la TAC del lenguaje como medio de cognición. Habermas (2002: 90 n. 51) consideró fallida esta crítica pues, según alegó, él siempre asumió la postura de Apel al respecto de la autonomización de la función de apertura del mundo.

general e inevitable de los presupuestos normativos (1981b: 178-180).<sup>22</sup>

Dentro de esta concepción, Habermas cuestionó la concepción fenomenológica de Lebenswelt, porque su énfasis en las apercepciones de la corriente de vivencias intencionales y en la tipificación de la experiencia, impide acceder adecuadamente a los procesos significativos del lenguaje y del símbolo. Para superar la fenomenología del Lebenswelt, a la que atribuyó flaquezas ante la eminencia comunicativa de Lebenswelt, propuso definir al *Lebenswelt* como un acervo de patrones de interpretación transmitidos culturalmente y organizados lingüísticamente (Habermas 1984: 50ss; 1981-II: 188ss). Tipos, tipicidades y experiencia son mudados de la experiencia al lenguaje, adquiriendo una corporeidad gestual simbólica, razón por la cual los tipos de acto de habla (*Sprechaktstypen*), de pretensión (*Anspruchstypen*) y de acción (*Handlungstypen*) juegan un papel central en la relación intramundana entre lenguaje natural y mundos, y permiten juzgar grados socialización en la intersubjetividad del *Lebenswelt* de acuerdo a la modulación de competencias y performances de los sujetos capaces.

## 2.3. COMPARACIÓN

### CONVERGENCIAS

En torno al sentido las posiciones de Luhmann y Habermas convergen en tres puntos significativos: 1) entronizar su concepto en sociología, 2) asignarle la propiedad de acceso al mundo y de ser intrasvasable, y 3) ponderar el problema de los tipos y de la tipificación, a condición de informarlo comunicativamente.

En cuanto a la ponderación del concepto de sentido en sociología, ambos programas le atribuyen una posición ontológica central y distintiva. Lo consideran un concepto fundamental (*Grundbegriff*) de la disciplina, pues con él identifican una condición de posibilidad de lo social: Habermas deslinda apoyado en él acción de comportamiento y Luhmann distingue un modo específico de reducción y ampliación de complejidad. Ninguno de los cuestionamientos que ambos se prodigaron menoscaba esta crucial convergencia.

En cuanto a la atribución al sentido de la propiedad de generar marcos y horizontes de referencias plenos, ambos autores coinciden en que la capacidad más relevante del sentido es su capacidad de generar el acceso al mundo de

**22** Lafont (1993: 188-9) observa que, para demostrar la universalidad de la racionalidad comunicativa, las presuposiciones de esa praxis tienen que probar que, primero, son inherentes al uso del lenguaje mismo y que al lenguaje, por tanto, le es inherente la dimensión de la validez; segundo, la peculiar conexión entre significado y validez es inherente al lenguaje y a todo acto comunicativo posible.

las personas dentro del mundo, en detrimento de otros accesos posibles. A raíz de lo cual el sentido conforma para ambos un sustrato y un horizonte intrasvasable, implicando que ninguno admite la posibilidad de salirse ni social ni conscientemente del dominio del sentido.

En cuanto a los conceptos de tipo y tipificación, tanto Luhmann como Habermas valoran sus rendimientos en el seno del sentido. Convergentemente ambos plantean recepciones críticas, que autoricen extirparlo de la fenomenología, ponerlo en diálogo con otras fuentes, y reinscribirlo dentro de sus propios programas en función comunicativa.

## DIVERGENCIAS

De las divergencias destacamos las tres siguientes: 1) la opción entre sentido o significado, 2) la crítica a la dimensión simbólica, y 3) el papel asignado a tipos y tipificación.

En cuanto a la opción por el sentido o el significado, Luhmann acentúa el primero, y Habermas, el segundo. Para la TGSS el sentido es un *medium* basado en la diferencia actual/posible, y el significado, una condensación derivada de, y posibilitada por, ese medio. La TAC asocia el significado con la intersubjetividad, en cuyo seno es conformada la identidad del significado. El significado resulta alojado en el lenguaje natural, constituyéndose así en *medium* del entendimiento; el sentido, en cambio, es “seguir una regla” reconocida por otros, conecta así de la identidad del significado de seguir una regla.

En cuanto a la dimensión simbólica, Habermas la supone como unidad y la pondera, mientras Luhmann la desagrega y subordina. Habermas, alineado con la filosofía alemana del lenguaje, defiende el concepto de dimensión simbólica, primero en nombre de las competencias del hombre relativas al lenguaje, sin las cuales éste no podría ser *medium* del entendimiento, y luego en nombre de la lógica de las ciencias sociales. La considera así condición *sine qua non* de la acción comunicativa. La TGSS también la considera una dimensión universal, pero no una condición de posibilidad, sino una dimensión subordinada de la formación de expectativas plenas de sentido, en cuyo seno la simbolización sucede.

En cuanto a los tipos y la tipicidad, Luhmann acentúa su importancia y los asocia con el sentido en general, y luego con los esquemas de observación alojados en la semántica, resultando el *Lebenswelt* terminológicamente difuminado. Por su parte Habermas se empeñará en conservar la terminología *Lebenswelt*, pero en nombre de elaborar un suelo comunicativo y un horizonte significativo, suprimirá la intencionalidad, la percepción y la experiencia. En este gesto, el lenguaje y sus fuerzas ilocucionarias, concebidos en términos de pragmática universal, tomarán el lugar de los tipos y la función de la tipificación, volviéndose la experiencia competencia y performance en un medio teleológicamente orientado al entendimiento, y ya no fundamento de acervo cognitivo. En esta línea, las estrategias divergen perfecta-

mente: Luhmann maximiza el problema de los tipos y de la tipificación, lo reformula en clave de selección y autosimplificación, y minimiza la presencia del *Lebenswelt* en su terminología, mientras Habermas maximiza su presencia terminológica, lo considera un acceso al problema del horizonte significativo, reformula el conjunto en clave pragmática, y minimiza la problematización de los tipos y la tipificación.

## 3. MODERNIDADES

La modernidad es un *Dauerproblem* de los programas de Luhmann y Habermas. Con variaciones a lo largo de sus carreras, ambos la elaboraron y la encuadraron dentro de la teoría de la sociedad, conectando con ella al *Lebenswelt* y sus problemas específicos. Un abordaje de la arquitectura de ambas teorías de la sociedad nos permitirá identificar y cotejar el significado teórico reservado a nuestro objeto.

### 3.1. LUHMANN: SOCIEDAD MUNDIAL Y LA ARQUITECTURA DE LA DOBLE DIFERENCIACIÓN

La teoría de la sociedad moderna de la TGSS es la teoría de la sociedad funcionalmente diferenciada. Este sistema social se distingue históricamente por ser la primera sociedad mundial, es decir el primer sistema societal único. Su propiedad saliente es la adquisición evolutiva de la forma primaria de la diferenciación funcional,<sup>23</sup> poseyendo además estas características: en el plano de las estructuras comunicativas sus medios de propagación son la imprenta, la telecomunicación, los *broadcasting-media* y el medio digital, y sus medios de consecución, los medios de comunicación simbólicamente generalizados (MCSG), capaces de desimprobabilizar la aceptación mediante la distinción selección/motivación. Evolutivamente es un sistema estabilizado en la variación de sus medios de propagación, de consecución y de sus sistemas parciales, conformándose mecanismos morfogenéticos hiperintegrados de observadores de segundo orden. Su diversificación es determinada por la diferenciación de sistemas parciales iguales en su desigual orientación a problemas de referencia. Cada sistema parcial es guiado por una fórmula de contingencia y adolece de una articulación plena, tanto con aquel MCSG con que se estabilice como con los otros sistemas parciales. De ello resulta un sistema policéntrico, cuyo esquema de inclusión/exclusión de personas no puede ser regulado y conforma inéditas estructuras de exclusión por abandono total de personas.<sup>24</sup> Descriptivamen-

<sup>23</sup> Dado que la adquisición evolutiva de la imprenta es anterior a la adquisición de los MCSG, la TGSS acepta que comunicativamente la modernidad se remonta al siglo XV, distinguiendo así entre modernidad comunicativa y sociedad moderna.

<sup>24</sup> Reiteradamente Luhmann remarcó que el primado de la diferencia-

te se trata de un sistema hipercomplejo, es decir capaz de producir internamente múltiples descripciones de sí mismo. Finalmente, otra adquisición propia de la sociedad moderna son las organizaciones formales.

Estos son los lineamientos de la teoría luhmanniana de la modernidad. A través de los años su formulación varió al nivel, tanto de los conceptos y esquemas categoriales, como de los diálogos disciplinarios e interdisciplinarios, sin embargo, su arquitectura se mantuvo incólume. La edición póstuma de un trabajo preparado por Luhmann entre 1973 y 1976 y que mantuvo inédita hasta el final de sus días, bautizado por sus editores *Systemtheorie der Gesellschaft* (2017), ofrece una magnífica ocasión para observar las variaciones cobijadas por esa arquitectura. El volumen, que despierta de los especialistas y que posee una fuerte impronta fenomenológica, es relevante aquí porque exhibe el lugar que Luhmann supo darle a la terminología del *Lebenswelt* en una versión anterior de sus teorías de la sociedad y de la modernidad. En dicha versión, y en notable cercanía con *Die Krise*, Luhmann tensionó la formación de los códigos de los MCSG con el *Lebenswelt*, asumiendo que aquéllos son un *sustituto técnico* de las autoevidencias comprensivas de éste (Luhmann 2017: 488).<sup>25</sup> De esta sustitución técnica subrayamos dos elementos, primero, es comunicativa, esto es, tanto las autoevidencias del *Lebenswelt* como los códigos binarios refuerzan la selectividad en contextos interactivos, y así ninguno se contrapone a la interacción, antes bien ambos reducen contingencia en constelaciones interaccionales mediante transmisión (*Übertragung*) de selecciones, ésta es la razón por la cual ambos son tratados desde la teoría de la sociedad; segundo, al orientarse hacia un mismo problema referencia los códigos de los MCSG y las autoevidencias del *Lebenswelt* son equivalentes funcionales, por tanto constituyen relaciones sociales de igual naturaleza, variando solo en la forma de tipificación o esquematización de las imputaciones.

La teoría de la sociedad que Luhmann publicó en vida -durante los años noventa- plantea otro escenario: los códigos binarios de los MCSG se diferencian funcionalmente, mientras otros medios de consecución, como la religión y la moral, desimprobabilizan la aceptación en condiciones estratificadas (Luhmann, 1997). En este planteo, primero, los códigos no sustituyen ni a las autoevidencias ni a otros

medios de consecución, sino que forman estructuras simbólicas cualitativamente novedosas y funcionalmente referidas a problemas específicos; segundo, las autoevidencias del *Lebenswelt* dejan estar referidas a la función de consecución y ya no equivalen a los códigos, y tercero, las tipificaciones son mudadas a las semánticas, quedando así internamente conectadas con el problema de la autodescripción de la sociedad en la sociedad. Gracias a este desplazamiento dichos esquematismos son considerados disponibles para el sistema de la sociedad, pero también para los sistemas organizacionales, interaccionales y de protesta.

### 3.2. HABERMAS: SOCIEDADES MODERNAS Y LA ARQUITECTURA DE LA ASIMETRÍA DUAL

La teoría de la sociedad moderna de la TAC es la teoría de la sociedad en dos niveles: normativo y funcional. Esta formación social se distingue históricamente por ser la primera sociedad post-industrial, post-secular, y, sobre todo, post-metafísica. Su característica primordial es el desacoplamiento (*Entkopplung*) de los sistemas de coordinación funcional de intereses mediante racionalidad, ora estratégica, ora instrumental, respecto de la esfera del *Lebenswelt*, donde se reproducen los plexos de sentido conjunto (*Sinnzusammenhänge*), cuya coordinación es normativa y su racionalidad la del entendimiento. La sociedad moderna posee estas especificidades: en el plano de la formación de estructuras comunicativas, por un lado, destaca una profunda transformación de las estructuras de la esfera pública, y por otro lado, lo hace la formación de medios de comunicación simbólicamente generalizados diferenciados de la praxis comunicativa cotidiana (*kommunikative Alltagspraxis*) del *Lebenswelt*, debido que pueden sustituir (*ersetzen*: poder, dinero) o condensar (*kondensieren*: valores, influencia) al lenguaje (Habermas 1981-II: 267ss). Evolutivamente el desacoplamiento provocado por esta tecnificación (*Technisierung*) del *Lebenswelt* bifurca la evolución de la modernidad en socio-cultural y sistémica (Habermas 1981-II: 273). La diversificación de la sociedad moderna está determinada por este desacoplamiento comunicativo entre sistemas funcionales y *Lebenswelt*, conllevando una diferenciación entre la integración social y la integración sistémica. En tanto que, en el plano de la reflexión el discurso filosófico de la modernidad y el pensar posmetafísico, ante los cuales se carece de alternativas modernas, imperan en la reflexión de esta formación social acerca de sí misma.

Como se ve, el *Lebenswelt* tiene un lugar preponderante. Es considerado una esfera de la sociedad moderna, y es, por tanto, junto con la diferenciación y desacoplamiento de los sistemas, un componente *sine qua non* de la modernidad. El *Lebenswelt* cobija a los plexos de sentido conjunto que se reproducen intersubjetivamente, integran socialmente y racionalizan las estructuras normativas del entendimiento.

---

ción funcional no implicaba bajo ningún respecto la erradicación de otras modalidades de diferenciación en el sistema societal como es el caso de la diferenciación segmentario (por ejemplo en Estados del sistema político mundial o de disciplinas en el sistema científico), la diferenciación centro-periferia y/o la diferenciación estratificada (por ejemplo entre distintos segmentos de personas incluidas en capas jerárquicas de volumen de ingresos). En cuanto al policentrismo, cabe aclarar, que se trata de un sistema con múltiples centros, no un sistema carente de ellos. En todo caso es una sociedad sin un único centro.

<sup>25</sup> En palabras del autor: "Symbolisch generalisierte Mediocodes dienen als technische Substitute für lebensweltliche Selbstverständlichkeiten"

Es la esfera de la acción comunicativa de la modernidad. Asimismo, es el lugar del significado (*Bedeutung*), siendo, en cuanto tal, intrasvasable. La reproducción del *Lebenswelt* es considerada así la reproducción de las significaciones compartidas y de las socializaciones comunes. Para fundamentar esta unidad del *Lebenswelt*, Habermas se apoya en una singular lectura de los motivos hermenéutico-consensualistas del significado común,<sup>26</sup> y replantea la intrasvasabilidad del sentido en clave de unidad común de horizontes significativos, concibiendo así, de un nuevo modo la intersubjetividad del entendimiento. Este atributo unitario, ajeno al monismo fenomenológico de la actitud natural, le permite desacoplar la reproducción del sentido respecto de la reproducción estratégica de la política mediante el poder y de la economía mediante el dinero, y oficia de último garante de la irreducibilidad a la racionalidad funcionalista del *telos* del entendimiento alojado en el hogar del lenguaje.

### 3.3. COMPARACIÓN

#### CONVERGENCIAS

Destacamos cuatro convergencias significativas: 1) la subsunción y distribución del *Lebenswelt* y de sus problemas principales dentro de una teoría de la sociedad, 2) la extirpación del monismo del *Lebenswelt*, 3) el énfasis en la “vida cotidiana”, y 4) la modificación teórica del concepto de *Lebenswelt* bajo una impronta comunicativa

En cuanto a la subsunción y distribución original del *Lebenswelt*, Luhmann y Habermas convergieron en, primero, aceptar la actualidad sociológica del *Lebenswelt* y de sus problemas asociados porque permite encuadrar determinados fenómenos y estructuras del mundo social, segundo, considerarlo *parte* de una teoría de la sociedad y especificarlo de acuerdo con ello: Luhmann, en los setenta, lo ubicó en el ámbito de las estructuras comunicativas de la sociedad, y luego, en el de las semánticas, Habermas lo consideró en cambio una esfera. De esta manera, en paralelo a la recepción del *Lebenswelt* en el dominio del sentido, ambos coincidieron en discutirlo también en el ámbito de la teoría de la sociedad y de la modernidad. Este doble movimiento puede encuadrarse con la distinción, ora entre *Sozialtheorie* / *Gesellschaftstheorie*<sup>27</sup>, ora entre fundamento operativo y

componentes dinámicos o teorías de alcance medio (Mascaño 2008, Pignuoli Ocampo 2017b).<sup>28</sup> Ambas arquitecturas convergen en la reubicación del *Lebenswelt* en una *Gesellschaftstheorie*, o una teoría de alcance medio de la modernidad. En esta función, el *Lebenswelt* no participa del fundamento operativo, es una teoría derivada de él. Pero Luhmann y Habermas no convergen solo en eso, también lo hacen en *solo participarlo* de esa teoría derivada, ya que en ningún caso modernidad y *Lebenswelt* equivalen, para ambos éste queda subsumido en aquélla y permite un acceso teórico a un segmento de su complejidad.

En cuanto a la pérdida del atributo monista, debido a la operación de subsunción societal del *Lebenswelt*, Luhmann y Habermas degradaron el estatuto teórico que éste portaba desde su formulación fenomenológica. Al incorporarlo en sus teorías de la sociedad, el mundo social del *Lebenswelt* pierde toda posibilidad de contener o de corresponderse con la sociedad. Semejante subsunción será efectiva, si, y sólo si, le es extirpado al *Lebenswelt* su atributo monista. Recién al hacerlo se lo puede declarar participe de una unidad social mayor, pues se le ha sustraído su atributo de unidad social, y se lo puede subsumir en otra.

En cuanto a la “vida cotidiana” y/o la “cotidianeidad”, se trata de el problema del *Lebenswelt* hacia el que Luhmann y Habermas se mostraron más afectos en sus *Gesellschaftstheorie*, ambos asociaron fuertemente las especificidades del *Lebenswelt* con ellas y lo estimaron el segmento de la sociedad al que el concepto permite privilegiadamente acceder. En este sentido, convergen también en suprimir las dimensiones problemáticas del *Lebenswelt* relacionadas con la desigualdad, las clases sociales, la violencia, etc.<sup>29</sup>

En cuanto a la fundamentación comunicativa del *Lebenswelt* al nivel societal, Luhmann y Habermas asumen que el valor del concepto reside en su referencia problemática a la “vida cotidiana”. Ambos reconocen en el esfuerzo fenomenológico un importante acceso a ella, pero, al reformular el concepto de sentido social en clave de comunicación y cuestionar la carencia de una unidad de análisis comunicativa en dicha tradición, en ambos se impuso la obligación de reconectar los problemas del *Lebenswelt* con distintos planos de la comunicación. Es cierto, como veremos a continuación, que ambos autores a partir de aquí divergirán: Luhmann lo reconectará, primero, con los medios de consecución, y luego con la autosimplificación de la comunicación, mientras que Habermas buscará una simbolización lingüística en la

<sup>26</sup> Lafont (1993: 130ss) puntualiza plausiblemente el peso de la posición de Gadamer en la apropiación, pretendidamente crítica, de su planteo hermenéutico por Habermas, y se detiene en la común debilidad de ambos ante las tensiones entre apertura y contextualismo.

<sup>27</sup> La distinción básica *Sozialtheorie* (teoría de los fundamentos disciplinarios generales) y *Gesellschaftstheorie* (teoría de formaciones sociales concretas) constituye un extendido y vigente debate en la academia alemana. Destacamos, entre otros posibles, los aportes de Lindemann, Knoblauch, Fischer, Reckwitz y Bedorf. Se han explorado ampliaciones de la distinción con terceros términos como *Erkenntnistheorie* o *Gesellschafts-*

diagnose. Agradezco esta referencia al Dr. Alexis Gros.

<sup>28</sup> La distinción jerárquica entre fundamento operativo y teorías de alcance medio aprehende la distinción entre *Sozialtheorie* y *Gesellschaftstheorie* como un caso de ella. La aprehensión inversa no es posible,

<sup>29</sup> Tanto la degradación de la primera divergencia como la reducción de la segunda fueron observados por Belvedere (2003) para el caso de Habermas. En virtud de las convergencias que hemos mostrado, consideramos que aquellas observaciones le competen a Luhmann también.

que converjan la pragmática de los actos de habla y la hermenéutica de los horizontes significativos comunes. Pero la divergencia entre las estrategias no elimina la convergencia en el punto de partida.

## DIVERGENCIAS

De las varias divergencias entre ambas arquitecturas de la modernidad nos detendremos en las dos que consideramos más significativas: 1) el modelo de diversificación y 2) la re-atribución de un principio unitario al *Lebenswelt*.

En cuanto al modelo de diversificación interna, Luhmann propone una doble diferenciación (horizontal y vertical), mientras Habermas asume un modelo dual. Para Luhmann en la modernidad emergen las organizaciones e indica una diferenciación vertical de tres tipos de sistemas sociales: sociedad, organizaciones, interacciones, y un potencial cuarto: los movimientos de protesta, al tiempo que indica una diferenciación horizontal de los sistemas parciales de la sociedad basada en la diferenciación funcional. Así los problemas de referencia del *Lebenswelt* quedan a disposición de todos los tipos verticales y de todas las diferencias horizontales. Habermas, en cambio, propone un modelo de dos niveles: *Lebenswelt* y sistemas. Las interacciones de la acción comunicativa quedan alojadas y concentradas en el primero, y la acción estratégica en los segundos. La sociedad dual de la TAC es regida por una distribución asimétrica de la interacción.<sup>30</sup>

La divergencia entre el modelo de doble diferenciación de la TGSS y el modelo dual de la TAC, echa luz a la divergencia en torno al atributo unitario del *Lebenswelt*. El punto es el siguiente: la distribución asimétrica de las interacciones unifica sociológicamente al *Lebenswelt qua* esfera, pero dicha unidad le plantea a la TAC un interrogante, ya que Habermas le había extirpado al *Lebenswelt* el atributo monista por su procedencia fenomenológica. Cabe aclarar que, si bien Luhmann también le quitó la propiedad de unidad al *Lebenswelt* no debe afrontar este inmenso problema porque, primero, no busca reponerle ninguna unidad al concepto; segundo, su modelo es multidimensional, no plantea distribuciones asimétricas, y tercero, la intrasvasabilidad del sentido está distribuida homogéneamente, todos los sistemas sociales procesan sentido. Pero Habermas buscó en cambio una nueva unicidad para el *Lebenswelt* (i.e. una no monista-fenomenológica). Para ello asoció a la intrasvasabilidad del sentido con las estructuras significativas de las interacciones del *Lebenswelt*. Esta unidad social y cultural procedente del significado compartido, apoyado en una hermenéutica-consensualista, funge de garante de la distribución asimétrica del entendimiento en las relaciones sociales, cerrando al *Le-*

*benswelt* como esfera dentro de la sociedad, soportando así al modelo dual.<sup>31</sup> Los recursos destinados a reintroducir la asimetría desbalancean fuertemente a la modernidad, ya que la asimetría eleva sociológicamente al *Lebenswelt*, pero degrada las esferas así llamadas sistémicas, donde las interacciones están vedadas y el sentido opacado. Advertimos así, retomando nuestra crítica a la interpretación estándar, que el problema teórico-sistemático no es que la TGSS carezca de un concepto de *Lebenswelt*, sino que la TAC compuso una arquitectura dual de sociedad, cuya asimetría directriz es sostenida por el holismo hermenéutico del significado del *Lebenswelt*.<sup>32</sup>

## 4. CONCLUSIONES

A lo largo de este trabajo relevamos y analizamos comparativamente la recepción del concepto de *Lebenswelt* y sus usos en las teorías del sentido y de la modernidad de Luhmann y Habermas. En todos los ejes, más allá de diferencias esperables en materia de fuerza y profundidad, hallamos convergencias y divergencias. A continuación, sintetizamos los resultados una tabla:

**Tabla.** Convergencias y divergencias entre los usos del concepto de *Lebenswelt* en las teorías del sentido y de la modernidad de Luhmann y Habermas

	Convergencias	Divergencias
Sentido	Centralidad del concepto en sociología Acceso intrasvasable al mundo Pertinencia de los tipos y la tipificación y de una reformulación comunicativa	Optación entre sentido o significado Crítica a la dimensión simbólica Rol de los tipos y de la tipificación
Modernidad	Subunidad y distribución modernas Extirpación del monismo fenomenológico Énfasis en la <i>alltäglichen Leben</i> Reformulación comunicativa	Modelo de diversificación interna Reatribución de un principio unitario

Fuente: Elaboración propia

En cuanto al primer eje (sentido) los resultados sugieren que ambas recepciones y usos del *Lebenswelt* guardan significativos puntos de similitud, e importantes puntos de contraste en torno a los tipos. Las similitudes indican que ambas teorías del sentido convergen en la centralización y en la intrasvasabilidad del sentido, y también en la ponderación del problema de los tipos y de la tipificación, condicionado por una crítica a su base fenomenológica y una reformulación

<sup>30</sup> El modelo dual se pretende no dualista debido al concepto único de éxito ilocutivo que supone.

<sup>31</sup> El conjunto de decisiones que condujeron a Habermas a reatribuirle la unidad social y sociológica al *Lebenswelt* ha sido cuestionado desde la propia TAC, ya que genera inconsistencias internas entre el lenguaje concebido en clave pragmática y el significado propio de las reproducciones culturales de plexos simbólicos concebido en clave hermenéutica, cuya unidad emplea al lenguaje, pero no es lenguaje. Lafont señaló que esta tensión es insuperable en Habermas, pues concierne a la irresuelta contraposición entre la apertura pragmática del lenguaje y el holismo hermenéutico del significado.

<sup>32</sup> Tal unidad, pretendidamente pre-fenomenológica- acaba empobreciendo el diadismo de su unidad de análisis general, pues no puede ser extendida, sino negativamente al otro lado de la modernidad, empobreciendo su de por sí anacrónico concepto de sistema social.

en clave comunicativa. El punto nodal de las divergencias es la conexión entre significado y simbólico a la que apuesta la TAC, y que resulta innecesaria para la TGSS. Con este nodo conecta la mayor divergencia en torno a los tipos, ya que, si bien critica la concepción fenomenológica, la TGSS preserva el lugar de la formación selectiva y de la experiencia, mientras que la TAC extiende su apuesta y reemplaza los tipos experienciales por tipos relativos a las fuerzas del lenguaje, con los que pretende asociados significado y simbólico.

La articulación sistemática en torno a la importancia del concepto de sentido y a la reformulación comunicativa de elementos puntuales de la perspectiva fenomenológica contradice abiertamente la visión de los paradigmas contrapuestos, ya que Luhmann y Habermas convergen en el punto de partida, en la selección de determinados componentes y en los objetivos teóricos perseguidos. Las divergencias, por su parte, muestran que la interpretación estándar malogra incluso la identificación de los puntos de contraste, ya que estas se concentran en la segmentación de la unidad de análisis comunicativa: la inclusión de la aceptación en ella aumentan la necesidad de Habermas de enfocar el entendimiento y lo conduce a optar por el significado y por robustecer la conexión entre entendimiento, dimensión simbólica y horizontes significativos, y explica parcialmente su injustificado menosprecio por la perspectiva fenomenológica de los tipos.

<sup>33</sup>De manera que, a contrapelo de la interpretación estándar, nuestra conclusión es que ambos programas convergen en la centralidad del sentido y en la utilidad de su reformulación comunicativa, pero divergen, sin que se observe contraposición paradigmática alguna, en la conexión entre comunicación y significado simbólico. Esta afirmación es congruente con la hipótesis relativa al primer eje.

En el segundo eje (modernidad) los resultados sugieren un conjunto de interesantes puntos de similitud, pero también puntos de profundo contraste. Las similitudes indican que tanto Luhmann como Habermas suprimen el monismo fenomenológico del *Lebenswelt* a los efectos de subsumirlo en una teoría de la sociedad y de la modernidad. Ambos recuperan asimismo la remisión del concepto a la cotidianidad y exploran su reformulación comunicativa. Las divergencias, en tanto, se nuclean en torno a las arquitecturas de la teoría de la modernidad: Luhmann ofrece una visión multidimensional de las relaciones entre planos verticales y subsistemas horizontales, mientras que Habermas apuesta por la asimetría y ofrece una visión caracterizada por un desbalance irremediable entre la esfera del entendimiento y los sistemas de los intereses. Esta apuesta lo lleva a reconstituir un principio unitario no-fenomenológico para el modelo esférico de *Lebenswelt*, optando por un holismo hermenéuti-

co-consensualista del significado. La arquitectura de la TGSS vuelve innecesaria este tipo de búsqueda.

Se observa con toda evidencia una articulación sistemática en torno a la preeminencia de la teoría de la sociedad sobre la teoría del *Lebenswelt* como acceso privilegiado a la sociología de la modernidad. Esta articulación es interesante desde un punto vista evolutivo también, ya que distingue a Luhmann y a Habermas de dos modelos receptivos coetáneos. Los separa del “nuevo movimiento teórico” que simplemente despachó a la fenomenología por solipsista e individualista, y se olvidó irónicamente de la ontología social del *Lebenswelt*. Y los distingue también de la etnomenotología que, en respuesta al empobrecimiento del acceso disciplinario a las prácticas sociales, rompieron con la sociología por su ignorancia del mundo social. Aquella articulación sistemática es un punto de partida convergente, a partir del cual las posiciones, y en este caso, los modelos, divergen. El ensanchamiento de la divergencia se aprecia mejor, si incorporamos su punto nodal en torno al sentido: Luhmann ya tiene completamente resuelto el acceso a la facticidad de la comunicación, sin ninguna necesidad de ampliar la profundidad de campo (sociológico y no-sociológico) del entendimiento. Lo cual no es el caso de Habermas, quien debe incluso desandar los pasos de su crítica a la fenomenología del *Lebenswelt* a fin de ensayar una reconstitución hermenéutica de los significados pragmáticos distribuidos asimétricamente en beneficio del *Lebenswelt* y en perjuicio de los sistemas. Nuestra conclusión sistemática, nuevamente a contrapelo de la interpretación estándar, es que ambos programas manejan elementos del concepto de *Lebenswelt*, no solo la TAC, y que ambos los subsumen en una teoría de la sociedad. Luhmann propone un acceso simétrico y multidimensional, mientras Habermas unos asimétrico y normativo orientado a la interacción. Esta afirmación es congruente con la hipótesis del segundo eje.

A partir de las distintas conclusiones parciales alcanzamos la conclusión general de que los intereses teóricos de Luhmann y Habermas por el *Lebenswelt* son convergentes, siendo también convergentes ambos tratamientos comunicativos de él. Subrayamos la conexión de esto con los resultados alcanzados en la comparación de otras zonas de ambos programas. Esto es congruente con la hipótesis de trabajo inicial.

A modo de cierre, discutiremos los resultados y las conclusiones a la luz de la evolución del programa de la fenomenología social. A lo largo del escrito deslizamos algunos elementos que mejorarían los diálogos entre los programas de investigación de nuestro tándem de autores y Schutz. En las conclusiones subrayamos que las lecturas de Luhmann y Habermas se distinguían de otras recepciones sociológicas coetáneas al atender con mayor cuidado el problema del *Lebenswelt*. Esta mejor posición relativa, sin embargo, no debería resolver, sino, al contrario, reabrir los diálogos con el sociólogo vienés y con la investigación que se desarro-

<sup>33</sup> Decimos injustificado porque Schutz (1962: 13-14, 75, 283ss) conectó fuertemente experiencia y tipicidad con lenguaje común o vernáculo, como destacaron Belvedere (2012) y Gros (2017, esp. 38ss)

lla en el seno de su programa, pues ni Luhmann ni Habermas tomaron debida nota de que ni la fenomenología social se agota en la cotidianeidad ni el *Lebenswelt* en la actitud natural, tales serían lecturas reduccionistas e incompletas. El *Lebenswelt* schutziano comprende también las clases sociales, la desigualdad, la puja y el conflicto sociales, la economía, la política, además de, por cierto, el lenguaje y la comunicación.<sup>34</sup> En esta línea indicamos que la ampliación de la receptividad hacia la complejidad del *Lebenswelt*, contenida en nuestros resultados, no solo se muestra promisoría para la TAC y para la TGSS, sino también para la optimización de sus interfaces con la ontología social de Schutz.



---

**34** Destacados autores han avanzado en estas zonas de la ontología del *Lebenswelt*: Srubar (1999) analiza la distribución de igualdades y desigualdades en referencia a la distinción endo/exogrupo, Embree (2009) reconstruye cuidadosamente los elementos de un concepto de clase social en Schutz, Dreher (2014) hace foco en la dimensión simbólica de la construcción de poder y su conexión con las desigualdades. Hay incluso modelos experimentales de interfase como el ofrecido por Marco Estrada (2015) muestra la riqueza de abordar la emergencia de conflictividad desde un enfoque articulado del *Lebenswelt* schutziano y la comunicación conflictiva de la TGSS, en diálogo crítico con la TAC.

## BIBLIOGRAFÍA

- Apel, Karl-Otto (1985) *La transformación de la filosofía*. 2 Tomos. Madrid: Taurus.
- Belvedere, Carlos (2012) *El discurso del dualismo en la Teoría Social Contemporánea*. Buenos Aires: Eudeba.
- (2003) “El mundo de la vida como artilugio reduccionista Schutz en la lectura de Gurwitsch y Habermas”, *Enfoques*, 15(1): 51-72.
- Bermes, Christian (2002) “>Lebenswelt< (1836-1936) Von der Mikroskopie des Lebens zur Inszenierung des Erlebens”, *Archiv für Begriffsgeschichte*, 44: 175-197.
- Chernilo, Daniel (2002) “The Theorizations of Social Co-ordinations in Differentiated Societies”, *The British Journal of Sociology*, 53(3): 431–449.
- Dawe, Alan (1970) “The Two Sociologies”, *The British Journal of Sociology*, 21(2): 207-218.
- Dreher, Jochen (2014) “Mundo de la vida, constitución de desigualdades sociales y jerarquías de poder simbólicas”, en J. Dreher y D. López (Eds.): *Fenomenología del Poder*. Bogotá: Ediciones USTA, pp. 111-27
- Embree, Lester (2009) “Intra-culturalidad: género, generación y relaciones de clase en Schutz”, en *Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen III*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 179-193. Disponible en [http://www.clafen.org/AFLV3/179-193\\_Embree2.pdf](http://www.clafen.org/AFLV3/179-193_Embree2.pdf)
- Estrada Saavedra, Marco (2015) *Sistemas de protesta. Tomo I*. México D.F.: CES-COLMEX.
- Fabra, Pere (2008) *Habermas: lenguaje, razón y verdad*. Madrid: Marcial Pons.
- Grathoff, Richard (1987) “Über die Einfalt der Systeme in der Vielfalt der Lebenswelt: Eine Antwort auf Niklas Luhmann”, *ARSP*, 73(2): 251-263.
- Gros, Alexis (2017) “Tipificaciones y acervo de conocimiento en la fenomenología social de Alfred Schutz: Una reconstrucción teórico-sistemática”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, LXII, 231: 23-46.
- Habermas, Jürgen (1981) *Theorie des kommunikativen Handelns*. 2 Bde. Frankfurt: Suhrkamp.
- (1981b) *La reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid: Taurus.
- (1984) *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns* Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (1988) *Nachmetaphysisches Denken*. Frankfurt: Suhrkamp.
- (2002) *Verdad y justificación*. Madrid: Trotta.
- (2012) *Nachmetaphysisches Denken II*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Habermas Jürgen y Niklas Luhmann (1971) *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie?* Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Husserl, Edmund (1950) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Hg. Walter Biemel, Husserliana III. Den Haag: Martinus Nijhoff. (Ed. orig. Halle, Max Niemeyer, 1913)
- Joas, Hans y Wolfgang Knöbl (2004) *Sozialtheorie*. Berlin: Suhrkamp.
- Lafont, Cristina (1993) *La razón como lenguaje. Una revisión del «giro lingüístico» en la filosofía alemana del lenguaje*. Madrid: Visor.
- Lewkow, Lionel (2017) *Luhmann, intérprete de Husserl*. Buenos Aires: Miño Dávila.
- Lewkow, Lionel y Deborah Motta (2014) “Alfred Schutz y Niklas Luhmann: semánticas, tipos, mundo de la vida e intersubjetividad”, *Schutzian Research*, 6.
- Luhmann, Niklas (1980) *Gesellschaftliche Struktur und Semantik. Bd. 1*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (1984) *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt: Suhrkamp.
- (1986) “Die Lebenswelt — nach Rücksprache mit Phänomenologen”, *ARSP*, 72(2): 176-194.
- (1987) “The Evolutionary Differentiation between Society and Interaction”, en J. Alexander, B. Giesen, R. Münch y N. Smelser: *The Micro-Macro Link*. University of California Press, pp. 112-131.
- (1990) *Die Wissenschaft der Gesellschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- (1997) *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (2009a) *Soziologische Aufklärung. Bd. 1*. Wiesbaden: VS Verlag.
- (2009b) *Soziologische Aufklärung. Bd. 2*. Wiesbaden: VS Verlag.
- (2009c) *Soziologische Aufklärung. Bd. 3*. Wiesbaden: VS Verlag.
- (2017) *Systemtheorie der Gesellschaft*. Schmidt, J. y A. Kieserling (Eds.). Berlin: Suhrkamp.
- Mascareño, Aldo (2008): “Acción, estructura y emergencia en la teoría sociológica”, *Revista de Sociología*, 22: 217-256.
- (2009): “Medios Simbólicamente Generalizados y el Problema de la Emergencia”, *Cinta de Moebio*, 36: 174-197.
- Pignuoli Ocampo, Sergio (2017a) “La perspectiva del programa de investigación multinivelado como metodología de teoría sistemática”, *Revista Mexicana de Sociología*, 79(2): 401-430.

- (2017b) “La comunicación como unidad de análisis de la sociología. Análisis comparado de las propuestas de Luhmann y Habermas”, *Convergencia*, 73: 61-86.
- (2016) “Aportes de las teorías sociológicas a la discusión de la ontología. Los casos de Luhmann, Habermas y Latour”, *Revista de Filosofía*, 41(1): 153-179.
- (2015) “La disputa por el ‘cambio de paradigma’ en Luhmann, Latour y Habermas”, *Estudios sociológicos*, 99: 501-526.
- Schmidt, Johannes (2013/4) “Der Nachlass Niklas Luhmanns – eine erste Sichtung: Zettelkasten und Manuskripte”, *Soziale Systeme*, 19(1): 167-183.
- Schutz, Alfred (1962) *Collected Papers I: The Problem of Social Reality*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Srubar, Ilija (1999) "The Origin of the Political" en L. Embree (Ed.) *Schutzian Social Science*, Dordrecht: Kluwer, pp. 23-45
- Strydom, Piet (1999): “Triple contingency: The theoretical problem of the public in communication Societies”, *Philosophy & Social Criticism*, 25(2): 1-25.

## **SOBRE EL AUTOR**

**Dr. Sergio Pignuoli Ocampo**  
**UBA / CONICET / IIGG**  
**spignuoli@conicet.gov.ar**

Sergio Pignuoli Ocampo es Investigador Asistente de CONICET, en el Área Epistemología y Estudios Filosóficos de la Acción. Actualmente trabaja en el tema Estudio sistemático del diadismo en las teorías sociológicas de Luhmann, Latour, Habermas, Schütz y Garfinkel.



# EL CONCEPTO DE MUNDO DE LA VIDA EN *SYSTEMTHEORIE DER GESELLSCHAFT* DE NIKLAS LUHMAN

**AUTOR**  
**LIONEL LEWKOW**  
**Universidad de Buenos Aires**

**Cómo citar este artículo:** Lewkow, L. (2018) El concepto de mundo de la vida en *Systemtheorie der Gesellschaft* de Niklas Luhmann. *Revista Diferencias*, N. 7, pp. 115-124.

**Artículo**  
Recibido 04/10/2018  
Aprobado 07/12/2018

## RESUMEN

Este artículo tiene dos objetivos. En primer lugar, busco hacer una interpretación del nexo entre la teoría de sistemas sociales y la fenomenología distinta a la que presenté en investigaciones anteriores. Es decir, en vez de centrarme en las afinidades y discrepancias entre las dos teorías, me propongo mostrar cuál es el enfoque que Niklas Luhmann logró delinear leyendo críticamente las obras de Edmund Husserl. En segundo lugar, mi objetivo es examinar este vínculo entre teorías en un escrito recientemente publicado del sociólogo alemán, que no pude discutir en trabajos previos, a saber: *Systemtheorie der Gesellschaft*. En este contexto, sostengo que algunos de los aportes más valiosos del planteo luhmanniano, como el concepto de complejidad, la teoría de los medios de comunicación simbólicamente generalizados y las reflexiones en torno a las semánticas de la sociedad moderna, tienen que ver con la discusión de la noción fenomenológica de mundo de la vida.

**PALABRAS CLAVES: TEORÍA DE SISTEMAS SOCIALES; MUNDO DE LA VIDA; MEDIOS SIMBÓLICOS; COMPLEJIDAD; TIPIFICACIONES**

## ABSTRACT

This article has two aims. First, I seek to make an interpretation of the nexus between the Social Systems Theory and the Phenomenology different from the one that I have presented in previous studies. That is, instead of focusing on the affinities and discrepancies between the two theories, I intend to show what kind of approach Niklas Luhmann managed to outline by critically reading Edmund Husserl's works. Second, my purpose is to examine this link between theories in a recently published book by the German sociologist that I could not discuss in previous papers, namely: *Systemtheorie der Gesellschaft*. In this context, I argue that some of the most valuable contributions of the Luhmannian approach, such as the concept of complexity, the theory of the symbolically generalized communication media and the reflection on the semantics of modern society, have to do with the discussion of the phenomenological notion of lifeworld.

**KEYWORDS: SOCIAL SYSTEMS THEORY; LIFEWORLD; SYMBOLIC MEDIA; COMPLEXITY; TYPES**

## INTRODUCCIÓN

**M**e atrevo a decir que, al menos en la comunidad hispanoparlante de la sociología, soy quien más atención ha prestado a la recepción del planteo fenomenológico de Husserl en la teoría de sistemas de Luhmann.<sup>1</sup> Este tema, por el que empecé a interesarme como estudiante de grado, al que, asimismo, dediqué mis investigaciones doctorales y también, parcialmente, las postdoctorales, fue el centro de mi *Luhmann, intérprete de Husserl. El observador observado* (Lewkow, 2017). En este respecto, la escritura de un trabajo académico supone un ajuste de cuentas con la bibliografía que constituye el “estado de la cuestión” del problema investigado. Rara vez, por cierto, tales reflexiones críticas se vuelcan sobre el propio autor de un artículo. No obstante, este es, justamente, uno de los propósitos del presente trabajo: examinar el vínculo entre la teoría de sistemas y la fenomenología *noch einmal*, una vez más, pero ahora a partir de otra óptica. En este sentido, durante largo tiempo traté de mostrar en qué puntos Luhmann fue fiel a la letra de Husserl y dónde se apartó de su planteo. Ciertamente, las convergencias entre ambos son escasas; a esta conclusión llega el libro que publiqué en 2017. Sin pretender recapitular los resultados de esa investigación, puede decirse que uno de sus principales hallazgos es la constatación de que los aromas husserlianos en Luhmann exceden con mucho al tema de sentido, concepto que, para una lectura instalada de este nexo entre teorías, representaría el eje de la recuperación sistémica de la fenomenología (Corsi, Esposito y Baraldi, 1996: 146; Torres y Rodríguez, 2008: 63-64). Por el contrario, señalé en aquel entonces que Luhmann discute en los más diversos planos de su teoría con el filósofo moravo. Por mencionar dos ejemplos: pone en línea su método funcional con la *epojé* (Luhmann, 2009a [1964]: 59; 1984: 162), así como se ha señalado (Nassehi, 2008) que su noción de autopoiesis es una versión reformulada del concepto husserliano de la temporalidad de la conciencia. Ahora bien, más allá de esta comprobación, actualmente estimo que esas investigaciones habían partido de una premisa errada e, incluso, dogmática. En concreto, pareciera como si cualquier desvío del planteo husserliano fuese una mala lectura de su obra. En todo caso, solo habría unas pocas “herejías” permitidas, *i.e.*, las de aquellos que criticaron a Husserl pero permanecieron en esta vasta tradición que es la fenomenología: Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Michel Henry, Emmanuel Levinas, Alfred Schutz, entre otros. Nadie

que esté por fuera de esta corriente de pensamiento podría, por tanto, retomar conceptos de la fenomenología, al igual que de cualquier otra teoría, para elaborar un enfoque novedoso e incluso contrapuesto a ella. El error, entonces, consistió en considerar a Luhmann, en su condición de *outsider* de esta tradición, como un mal lector de la obra de Husserl. Por el contrario, según afirma Aldo Mascareño (2017: 20) en el esmerado prólogo que escribió para mi libro “[...] la teoría de Luhmann no es la de Husserl (ni pretende serlo, o si se quiere: no busca no serlo) [...]”. Luhmann, clara y deliberadamente, traiciona a la filosofía husserliana —y lo mismo se puede decir de su interpretación de la sociología de Talcott Parsons, de la teoría biológica de la autopoiesis, etcétera—, pues su interés no es continuar la perspectiva diseñada por el fundador de la fenomenología, sino crear una teoría nueva, con ambiciones y finalidades propias, resignificando conceptos de las fuentes más heterogéneas. O sea que, si en *Luhmann, intérprete de Husserl* seguí al detalle los diferentes pasajes y párrafos que el sociólogo de Bielefeld cita de las obras husserlianas, este artículo buscará, antes bien, mostrar qué enfoque logra formular Luhmann retomando y criticando a Husserl. En suma, no pretendo señalar aquí meramente cuánto divergen y convergen la teoría de sistemas y la fenomenología, para, finalmente, condenar a Luhmann como un intérprete superficial de Husserl, sino mostrar porqué y para qué era necesario que la teoría de sistemas vaya por otros carriles que los de la filosofía trascendental.

Al respecto, sostengo que la discusión de Luhmann con el enfoque husserliano del mundo de la vida es el telón de fondo de algunas de sus formulaciones más ricas e innovadoras: por una parte, es diseccionando este tópico de la fenomenología que el sociólogo pone en el centro de su perspectiva a la cuestión de la complejidad; por otra, extendiendo la perspectiva fenomenológica de la técnica, consigue dar forma a la teoría de los medios de comunicación simbólicamente generalizados, o sea, una de las piezas conceptuales centrales del diagnóstico luhmanniano de la modernidad. En efecto, los dos temas son solidarios en la mirada que propone el autor: si la complejidad es el problema del que parte su sociología, los medios simbólicos son las formas comunicativas que la sociedad moderna facilita para la reducción de tal complejidad. Y a ello ha de agregarse que las investigaciones semánticas de Luhmann, es decir, sus trabajos empíricos, se han nutrido de la problematización schutziana de las tipificaciones, vinculada al tema del mundo de la vida.

Pero, junto a un cambio en el abordaje de la recuperación de la fenomenología en la teoría de sistemas, el otro objetivo de este artículo es echar luz sobre una obra que no estaba disponible al momento de realizar las investigaciones que compendí en *Luhmann, intérprete de Husserl*; me refiero a *Systemtheorie der Gesellschaft* (Luhmann, 2017), escrito póstumo de más de 1000 páginas, publicado en Alemania

<sup>1</sup> En alemán han de mencionarse dos trabajos: por un lado, el texto pionero de Lothar Eley (1972) y, por otro, el libro más reciente de Sven-Eric Knudsen (2006).

con ocasión de la conmemoración de los 90 años del nacimiento del sociólogo. Por tanto, en lo que sigue examinaré cómo interpreta Luhmann la cuestión del mundo de la vida en este escrito y qué derivaciones tienen sus reflexiones para la teoría de sistemas. No obstante, comenzaré haciendo una breve presentación de la obra mencionada con el objeto de contextualizarla en la producción teórica del autor.

## 1. SYSTEMTHEORIE DER GESELLSCHAFT: BOSQUEJOS DE UNA TEORÍA DE LA SOCIEDAD

La labor investigativa de Luhmann está marcada por dos hitos, a saber: *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, de 1984, y *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, de 1997. Mientras la primera de estas obras expone el marco teórico del autor, esto es, la teoría de sistemas sociales autopoieticos, la segunda muestra la aplicación que hace de él: ofrece Luhmann una descripción de la sociedad moderna en tanto sistemas social omniabarcador de todas las comunicaciones posibles. Este sistema, por una parte, está estructurado en base a la diferenciación funcional, es decir, la delimitación de esferas comunicativas relativamente autónomas entre sí (economía, derecho, política, ciencia, arte, etcétera), y, por otra, está definido por la eliminación de toda frontera territorial, pues la sociedad moderna es una sola, en breve, es *Weltgesellschaft*, es decir, sociedad mundial.

De esta teoría de la sociedad, que llevó a Luhmann 30 años formular, hasta hace poco más de dos décadas solo disponíamos de su redacción final, es decir, la del libro de 1997. No obstante, como señalan Johannes Schmidt y André Kieserling (2017: 1105), Luhmann elaboró cuatro versiones de este enfoque: una entre 1967-68, otra entre 1973-75, una más entre 1983-90 y la cuarta y última, que compuso entre 1989-92 y publicó, como ya se dijo, en 1997, poco antes de morir. *Systemtheorie der Gesellschaft* es la segunda de estas versiones; la primera, que consiste en un texto incompleto, no es conocida aún, y la tercera tampoco ha sido publicada. Por supuesto, al poner *vis-à-vis* el texto de los 70' y el que salió en los 90', no encontramos en el primero la noción *cult* luhmanniana, es decir, la noción de autopoiesis, que el sociólogo incorpora a su teoría recién en los 80'. Aún así, “[s]i se compara la concepción de arquitectura teórica de las diferentes versiones de la teoría de la sociedad, se descubre, a primer vista, una sorprendente continuidad en el dispositivo teórico fundamental”, sostienen Schmidt y Kieserling, y agregan: “Desde los 70' hasta el texto de 1997, se mantiene, consecuentemente, la estructura básica en la forma de [...] la combinación de una teoría de la comunicación, de la evolución y la diferenciación, así como una parte concluyente sobre la autodescripción de la sociedad” (*ibid.*: 1107).<sup>2</sup> De todas formas, en lo que toca al tema de este artículo,

hay un deslizamiento importante entre los dos escritos: el primero exhibe una influencia mayor de la fenomenología que el segundo, lo que se puede notar, *v.gr.*, en el uso que hace Luhmann de la noción de intersubjetividad para enfocar lo social, noción que luego del “giro autopoietico” será reemplazada por la de comunicación, pero también en la presencia del concepto de mundo de la vida en *Systemtheorie der Gesellschaft*, el que luego será relevado por el de mundo, sin más.<sup>3</sup> Dicho esto, ¿cuáles son los réditos teóricos de la asimilación crítica del tema fenomenológico del mundo de la vida en los primeros escritos de Luhmann? ¿Por qué, finalmente, abandona el sociólogo este concepto? ¿Queda algún resabio del *Lebensweltbegriff* en sus obras posteriores? A responder la primera pregunta dedicaré las secciones II y III, mientras que las últimas dos serán tema de la sección IV y V de este artículo.

## 2. COMPLEJIDAD Y MUNDO DE LA VIDA

Uno de los conceptos centrales de la sociología de Luhmann es, sin duda, el de complejidad. Esta noción, que presenta múltiples aristas en su teoría y es reelaborada en varias ocasiones a lo largo de su producción intelectual, puede exponerse, no obstante, de un modo sencillo: la complejidad refiere a la abundancia de lo posible. Como se lee en *Soziologie als Theorie sozialer Systeme*, un ensayo temprano de Luhmann (2009b [1967]: 146), “[c]omo complejidad debe entenderse aquí la totalidad de los acontecimientos posibles [...]”. En contrapartida, los sistemas sociales reducen esta complejidad, pues, siguiendo al sociólogo, “[l]a diferencia interior-exterior posibilita conformar y mantener constantes islas de menor complejidad en el mundo” (*ibid.*: 147). Dicho sea de paso, el concepto de complejidad le permite a la teoría de sistemas proponer un nuevo enfoque frente a las diferentes alternativas en que ha sido teorizado el problema del orden social en la sociología: ni el paradigma normativo à la Parsons ni el paradigma cognitivo à la Schutz y Garfinkel (Heritage, 1995) es presupuesto por el teórico de Bielefeld. Partir de la complejidad conlleva, por tanto, dejar abierto el problema de la coordinación social a las diversas soluciones que van surgiendo históricamente: la moral puede sintonizar a *ego* y *alter ego*, el conocimiento también, pero, a la par, tenemos el dinero, el amor, el poder, el derecho, en otros tér-

<sup>3</sup> Este influjo temprano de la fenomenología en la teoría de sistemas se puede documentar también a partir de la abundancia de referencias a Husserl y continuadores de la fenomenología en el *Zettelkasten* inicial de Luhmann, es decir, el célebre fichero que empieza a construir como empleado de la administración pública. Al respecto, *cf.* Lewkow (2017: 241-247). Asimismo, señala Schmidt (2013/14: 179-180) que, entre los materiales inéditos que adquirió la Universidad de Bielefeld hace unos años, se encuentra un extenso ensayo de mediados de los 60' titulado *Soziologie auf phänomenologischer Grundlage*.

<sup>2</sup> Todas las citas de textos en alemán son de mi traducción.

minos, un conjunto de medios simbólicos que componen la red de comunicación de la sociedad moderna. Volveré más adelante sobre este aspecto, pero ahora ha de señalarse que es en el planteo husserliano que Luhmann encuentra una clave de acceso al tema de la complejidad.

En este respecto, el capítulo I de la cuarta parte de *Systemtheorie der Gesellschaft* resulta ilustrativo. Bajo el título *Intersubjektive Konstitution der Welt*, en el apartado *Phänomenologie und Gesellschaftstheorie* comienza Luhmann aclarando cuál es la relación que su sociología establece con la fenomenología. En ningún sentido pretende ser un representante de esta corriente de pensamiento, sino solo hacer pie en el planteo de Husserl como punto de inicio para luego desarrollar una teoría de la sociedad bajo premisas conceptuales sistémicas. Así se lee en estas páginas que

Tomamos rudimentos de una descripción del mundo fenoménicamente dado para encontrar un comienzo, una posibilidad de problematización, una guía para los análisis de teoría de la sociedad, no para fundamentar sus resultados en evidencias absolutamente ciertas (Luhmann, 2017: 627).

A propósito de lo cual, añade el autor en pie de página que “[e]sto implica el rechazo de una «sociología fenomenológica» especial que busca establecerse [...] como una orientación teórica y metodológica de tipo peculiar, entre otras” (*ibid.*). Y con más contundencia aún se expresa Luhmann en este respecto unas páginas más adelante: “La teoría de la sociedad no es solo fenomenología” (*ibid.*: 653). Entonces, sería una mala apreciación de la motivación de base de la teoría de sistemas criticarle a Luhmann el hecho de no seguir el camino trazado por Husserl, aún cuando retoma algunos de sus conceptos, pues en ningún caso —eso deja traslucir este texto— busca ser un heredero de su perspectiva.<sup>4</sup> Más allá de toda fundamentación apodíctica, ya sea trascendental, como en Husserl, o eidética, como en Schutz, la fenomenología es para Luhmann un “punto de referencia” [*Anhaltspunkt*] preliminar, un sendero hacia el problema de la complejidad. Así, de la filosofía husserliana, por un lado, rescata el concepto de horizonte, i.e., el hecho de que la “[...] forma fundamental del vivenciar y actuar humano [...] consiste en la presentación de algo en referencia a otra cosa” (*ibid.*: 631), pero, por otro, le objeta unir a este concepto el de “suelo” [*Boden*] de certezas. La pregunta de Luhmann es, en sus propios términos, cómo el mundo de la vida puede significar, a la vez, apertura y reducción de la complejidad. Y, conectando esta perspectiva con un texto posterior, en 1986 dedica el sociólogo un escrito exclusivamente a la cuestión

del mundo de la vida donde plantea la misma inquietud. Pues en *Die Lebenswelt – nach Rücksprache mit Phänomenologen* afirma que

Un horizonte no es ningún suelo. Sobre un horizonte uno no puede pararse. [...] Si el mundo de la vida es un suelo, no es ningún mundo, entonces, ningún mundo de la vida. Sin embargo, si es un horizonte, no puede empleárselo como suelo seguro, tampoco puede ser familiar porque con cada intento de alcanzarlo vuelve a retirarse. En este caso no es ningún mundo de la vida (Luhmann, 2000 [1986]: 269).

Haciendo el ajuste de cuentas con mis anteriores investigaciones, anunciado en la introducción, es necesario decir que, en aquel entonces, malinterprete esta crítica de Luhmann a la fenomenología. Pues está claro que el horizonte de potencialidad de cualquier percepción incluye anticipaciones en el modo de certezas que pueden presentarse, de todas maneras, como problemáticas o dudosas, tal como se da a entender en un párrafo de *Erfahrung und Urteil* (Husserl, 1939: §. 21-c) conocido por Luhmann (2009a [1964]: 64). En ese sentido, me preguntaba en *Luhmann, intérprete de Husserl* (Lewkow, 2017: 55) qué puede ser un horizonte sin un suelo de certezas y si esta perspectiva no nos deja con un concepto sumamente vacío de mundo. Sin embargo, Luhmann no pretende señalar que la percepción es puro ruido, carente de toda estructuración, un mero sensualismo sin ningún orden. Su argumento, de hecho, no tiene que ver con las certezas de la percepción, tema que, efectivamente, no es de su interés, sino con otro tipo de certezas que, al menos desde su óptica, solo instancias que exceden a la experiencia de la conciencia pueden proveer. Dicho de otra manera: se trata de las estructuras que proporciona el dinero para el intercambio económico, las que ofrecen las concepciones del amor para las relaciones íntimas, las que aportan las normas jurídicas para la esfera del derecho, las que brindan los Estados democráticos en el terreno de lo político, sucintamente, las formas de reducción de la complejidad que ponen a disposición los medios simbólicos de la sociedad moderna. No obstante, ¿cuál es la riqueza de esta perspectiva? Precisamente, dejar a la investigación empírica encontrar las formas en que la sociedad, en su deriva histórica, resuelve la cuestión de la coordinación social. Dinero, poder, verdad, amor, entre otros, son los medios simbólicos a los que alude el teórico alemán, pero queda en manos de los investigadores sistémicos hallar otros medios de acuerdo a la realidad concreta que observen. Por eso, volviendo a *Systemtheorie der Gesellschaft*, va a indicar Luhmann (2017: 652. Subrayado en el original) que “[b]uscamos [...] mediante el análisis sistémico ofrecer en el nivel de la sociedad una respuesta a la pregunta sobre cómo un horizonte abierto también puede servir como suelo de experiencia unánime”. O sea, el autor no va del mundo de la vida hacia la conciencia, sino de este a la sociedad, como

<sup>4</sup> Asimismo, es erróneo, entonces, atribuirle a la teoría de sistemas una “fenomenología de la comunicación” como hace Jakob Arnoldi (2010). La sociología de Luhmann no es ni pretende ser una fenomenología.

entidad que se va transformando históricamente, es decir, que carece de toda connotación trascendental. Y tal cuestión desemboca en otro elemento que Luhmann recupera críticamente del enfoque husserliano, a saber: el tema de la técnica. Dedicaré un comentario a este tópico a continuación.

### 3. LOS MEDIOS SIMBÓLICOS COMO TECNIFICACIÓN DEL MUNDO DE LA VIDA

Es conocido el planteo husserliano tardío sobre la “ciencia galileana”, es decir, respecto de las abstracciones que cubren el mundo de la vida, velando la experiencia de primera mano que lo constituye. En textos como *Die Krisis* (Husserl, 1956 [1936]) y *Erfahrung und Urteil* (Husserl, 1939) es esta óptica científica, que olvida su propio fundamento, la que lleva a la crisis de sentido de la modernidad.

En este marco, suele considerarse a la teoría luhmanniana de los medios simbólicos como una pieza conceptual ligada directa y exclusivamente a la sociología de Parsons. No obstante, una revisión de los escritos tempranos del sociólogo de Bielefeld permite poner en duda esta interpretación. En *Systemtheorie der Gesellschaft*, al igual que en *Macht* (Luhmann, 2012 [1975]), conecta el autor su teoría de los medios simbólicos con la perspectiva husserliana de la técnica. Así, se lee en el primero de estos textos que “[l]a [...] teoría de los medios de comunicación simbólicamente generalizados permite una interpretación del fenómeno de la técnica moderna”. En relación con lo cual, señala Luhmann (2017: 600) que comprende el problema “[...] sobre la base del análisis husserliano como tecnificación del mundo de la vida”.

No obstante, ¿cómo es definida la técnica en esta versión temprana de la teoría de sistemas? Para el sociólogo, se trata, precisamente, de una abstracción de la experiencia inmediata, en primera persona, del mundo dado. Pues en *Lebenswelt und Technik*, es decir, el capítulo III de la segunda parte de *Systemtheorie der Gesellschaft*, dedicada al tema “Kommunikationsmedien”, deja ver Luhmann en qué sentido retoma a Husserl y dónde se aparta de él:

Vista de modo general, la técnica, y aquí seguimos los análisis (más no las valoraciones [*Wertungen*]) de Husserl, es una descarga de las selecciones orientadas por el sentido en relación a la orientación paralela hacia contextos, situaciones, fines y motivos concretos [...] (Luhmann, 2017: 607).

El sociólogo, por ende, es del parecer de que la técnica consiste en un distanciamiento en relación al contacto directo con el mundo, pero no comparte con Husserl las apreciaciones críticas hacia esta tendencia moderna. En efecto, considera Luhmann que tal distanciamiento es necesario en vistas a la complejidad que presenta el mundo para la conciencia. Nuevamente, no se trata aquí de que la experiencia inmediata carezca de toda estructuración, sino de que,

ciertos modos de reducción de complejidad solo pueden ser resultado de un nivel de orden diferente al de la experiencia inmediata, a saber: el de la sociedad. Y en línea con esta propuesta, sostiene Luhmann (2006: 21. Subrayado en el original) en *Das Moderne der modernen Gesellschaft*, una conferencia que brinda en 1990, que la “[t]écnica, conceptualizada en sentido amplio, es una *simplificación que funciona*, es una forma de reducción de la complejidad [...]”. En ese sentido, el olvido de la experiencia inmediata sería un “funktionsnotwendiges «Absehen von»”, un “prescindir de”, funcionalmente necesario. Para echar algo de luz sobre este punto de vista alcanza con mencionar un ejemplo: para que sea posible el intercambio económico como lo conocemos hoy en día, cualquier experiencia inmediata de los individuos con las mercancías ha de quedar al margen. La regularidad y estabilidad del tráfico económico requieren de un medio de cambio generalmente aceptado, por tanto, abstracto, fungible más allá de cualquier particularidad que presente la situación concreta. Es en este respecto que la técnica es para Luhmann un “prescindir de”, funcionalmente inevitable, un modo de reducción de complejidad necesario. Siguiendo con el mismo ejemplo, sin el dinero, este medio de comunicación que antecede a todo intercambio, las partes involucradas deberían ponerse de acuerdo de vez en vez, logrando un equilibrio solo circunstancial, por tanto, solo sería posible el regateo. En contraste, el circulante monetario moderno da lugar a un sistema de precios objetivo, más allá de lo que cada uno quiera y/o pueda pagar por los bienes que circulan en la esfera económica.

Estas observaciones, por su parte, me llevan a otro aspecto de la lectura que hace la teoría de sistemas del enfoque fenomenológico de la técnica. Pues en *Systemtheorie der Gesellschaft* se argumenta que “[...] la tecnificación del mundo de la vida ha sido llevada a cabo mediante la diferenciación de los medios de comunicación” (Luhmann, 2017: 613). Por tanto, aquello que señala Husserl en relación con la ciencia moderna, sería para la teoría de sistemas una característica compartida con los más diversos medios simbólicos y las esferas funcionales a las que dan lugar: el medio verdad, propio de la ciencia, implica abstracciones, pero también el dinero —como se acaba de insinuar y como suelen señalarlo los clásicos de la sociología (por ejemplo, Simmel, 1989 [1900] y Tönnies, 2016 [1887])— es una abstracción. Lo que es más: el amor, v.gr., es tan abstracto para esta teoría como lo es la ciencia y la economía, pues sostiene Luhmann (1982; 2008a; Werber, 2012) que este no es un sentimiento, sino el medio comunicativo de la esfera funcionalmente diferenciada de la intimidad, que se vale de esquemas culturales dados de antemano, esto es: escritos literarios, material cinematográfico, etcétera.

En resumen, junto a una apreciación contraria a la de Husserl a propósito de las abstracciones técnicas, hay en la teoría de Luhmann una extensión del diagnóstico fenomenológico de la ciencia a todas las áreas de la sociedad

moderna. Ahora bien, ¿por qué luego abandona el sociólogo la noción de mundo de la vida?

#### 4. DEL MUNDO DE LA VIDA AL MUNDO A SECAS

Para comenzar, ha de decirse que en ninguno de los textos del “giro autopoietico” ofrece Luhmann argumentos que expliquen el rechazo del concepto de mundo de la vida en esta fase de su pensamiento, lo que contrasta con su proceder, por ejemplo, frente a la noción fenomenológica de intersubjetividad (Luhmann, 2008b [1986]). Puede hipotetizarse, no obstante, que este cambio se funda en idénticas razones a las que esgrime en este último caso: el concepto de mundo de la vida está tan estrechamente vinculado a la *Subjektphilosophie* que no puede ser conservado en una perspectiva antihumanista. Del mismo modo, en escritos posteriores a los mencionados más arriba vemos desaparecer el paralelo que establece Luhmann entre la noción husserliana de la técnica y su enfoque de los medios simbólicos. Por el contrario, esta perspectiva será presentada como una continuación crítica de la teoría de los medios bosquejada por Parsons (Luhmann, 2009c [1974]; 1997).

En el Luhmann de *Soziale Systeme* (1984) el mundo seguirá siendo concebido bajo la idea de horizonte, más ya no encontraremos aquí el concepto de mundo de la vida. Y coherentemente con la correlación entre la sociedad y el mundo de la vida que establece en *Systemtheorie der Gesellschaft*, por su parte, en *Die Gesellschaft der Gesellschaft* (Luhmann, 1997), su *opus magnum*, el mundo —ya sin la adjetivación “de la vida”— será pensado como el horizonte en el que tiene lugar toda comunicación. En efecto, la noción de sociedad mundial no refiere solo a un mega sistema que cubre la completa faz planetaria, sino a un horizonte de sentido que enmarca a todo acontecer social. Por así señalarlo: cuando, por ejemplo, desde la Estación Espacial Internacional un astronauta entra en contacto a través de medios electrónicos con el centro de actividades espaciales de Cabo Cañaveral, hasta aquel rincón del universo llegó la sociedad mundial. De tal modo, esta no ha de entenderse como sinónimo de una sociedad planetaria, sino como un horizonte de sentido que se expande y se contrae según lo haga la comunicación.

Dicho esto, uno de los aspectos nodales del concepto de mundo que propone Luhmann consiste en la afirmación de que este carece de todo centro. En sus propios términos, el mundo que es producto de la sociedad moderna es un mundo “policontextual”: múltiples ópticas compiten entre sí por la descripción de la totalidad social, sin que ninguna pueda imponerse a las otras. La perspectiva de la economía, la del derecho, la de la ciencia, la de la religión, la de los movimientos sociales, este conjunto de puntos de vista se debaten entre sí en la sociedad moderna, sin poder lograr una hegemonía indisputable y válida de una vez por todas. En ese sentido, sostiene el sociólogo en *Soziale Systeme* que la mundanidad no está centrada en la subjetividad como si fuese “[...] un

correlato de la conciencia, como mero ser intencional [...]” (Luhmann, 1984: 283). A lo que se podría agregar con “Die Lebenswelt” que “[d]e forma distinta a lo que Husserl proponía, la cuestión del mundo de la vida no conduce de vuelta [...] hacia un fundamento unitario, sino hacia la pregunta por la distinción que constituye al mundo de la vida” (Luhmann, 2000 [1986]: 285). Por cierto, la alusión al concepto de mundo de la vida en este texto no debería llevar a concluir que Luhmann aún después del “giro autopoietico” hace uso de esta noción. “Die Lebenswelt” constituye una excepción entre los textos de este periodo, pero lo que resulta de interés es notar que la mundanidad, como es entendida por la teoría de sistemas, no puede reducirse a ningún “fundamento unitario”: por un lado, ello sería opuesto a la acometida desontologizadora que caracteriza a la perspectiva de Luhmann, pero, por otro, el mundo de la sociedad moderna es el reverso de la diferenciación funcional. De tal modo, este horizonte es constituido por la distinción que caracterice al subsistema funcional del caso: para la economía, se trata de pagar/no-pagar, en la ciencia, de la distinción verdad/no-verdad, etcétera. Ciertamente, no considera Luhmann que cada subsistema funcional tenga un mundo propio, sino que este es visto en cada caso desde diversos ángulos.

En este terreno, vale decir, retomando lo planteado en la introducción de este artículo, que nada tiene que ver esta noción de mundo con la filosofía de Husserl, más allá de que Luhmann destaque en todos sus textos la impronta fenomenológica de este enfoque, al que vincula siempre con la noción de horizonte, incluso si, a partir de los 80’, ya no hace uso de la noción de mundo de la vida. Sin embargo, lo que es importante subrayar aquí es la fertilidad de la perspectiva que propone la teoría de sistemas en este plano, en otras palabras, qué nos permite decir en términos empíricos de la actualidad. En ese sentido, cualquier problema social moderno (también cualquier acontecer ecológico, es decir, perteneciente al entorno de la sociedad) ha de estudiarse a partir de una constelación de subsistemas. Un ejemplo de la Argentina reciente puede ser de utilidad para aclarar este punto: en torno a la despenalización del aborto, ninguna voz logra tener la última palabra, ni la religión, ni la ciencia, ni el derecho, ni la política, ni los movimientos sociales, ni los medios de comunicación de masas. Una investigación luhmanniana del tema, por tanto, debería mostrar esta tensión entre diferentes puntos de vista que en cada caso concreto forman una constelación de perspectivas singular. Por mencionar otro ejemplo: en diversas latitudes del planeta busca imponerse una perspectiva única, la de partidos políticos de corte neofascista que prometen resolver todos los problemas sociales cerrando las fronteras hacia la inmigración y proclamando la omnipotencia de un Estado totalitario: Trump, Le Pen, Bolsonaro y un largo etcétera. Sin embargo, desde la perspectiva de la sociedad que propone Luhmann, se puede señalar que tales intentos solo pueden ser de carácter transitorio, en tanto, por un lado, el Estado es solo una parte del

sistema político de la sociedad moderna, y por otro, a su vez, el sistema político es solo una de las áreas de este sistema abarcador de todas las comunicaciones posibles que es la sociedad. Entonces, el ascenso del neofascismo, más allá de sus triunfos circunstanciales, a largo plazo, ha de ver limitadas sus probabilidades de éxito en el marco de una sociedad donde ninguna esfera funcional logra imponerse, a la vez que la dinámica comunicativa actual hace porosa toda frontera, poniendo en duda cualquier intento aislacionista.

Pero retomando ahora el argumento teórico, puede decirse sintéticamente que, a partir de los 80', lo único que quedaría de la perspectiva fenomenológica de la mundanidad en la teoría de sistemas es la noción de horizonte. Incluso así, como señalaré brevemente en lo que sigue, todavía puede detectarse otro núcleo del *Lebensweltbegriff* en el Luhmann que se ha popularizado como creador de la teoría de sistemas sociales autopoiéticos.

## 5. TIPOS Y SEMÁNTICAS

En el artículo *Gesellschaftliche Struktur und semantische Tradition* sienta Luhmann (1980: 9-71) las bases de los estudios empíricos que compilará en los cuatro tomos de *Gesellschaftsstruktur und Semantik*. En la teoría de sistemas las semánticas constituyen formas en que se coagula la autodescripción de la sociedad moderna. Centralmente, los modos en que la sociedad se describe a sí misma quedan cristalizados en textos literarios, obras filosóficas y también sociológicas. Naturalmente, también se podría incluir aquí al cine, la televisión, la historieta y muchos otros objetos culturales en que se trasluce la manera en que la sociedad se mira a sí misma. Estas semánticas, acompañando a los medios simbólicos, permiten constituir expectativas que estructuran la complejidad, haciendo esperables ciertas formas de desenvolvimiento de la comunicación. En este contexto, el autor se apoya no tanto en Husserl como en la perspectiva schutziana de las tipificaciones. Así, sostiene que “[s]in una referencia a tipos, el sentido, donde se presenta, sería, en un principio, indeterminado, incomprensible, incomunicable [...]” (*ibid.*: 19). Las semánticas de una sociedad son el conjunto de formas que cumplen esta función estructuradora de la complejidad. Refiere también Luhmann a ellas como un “stock de reglas siempre dispuestas para el procesamiento de sentido” (*ibid.*). Dicho esto, el sociólogo alude a un uso cotidiano de las semánticas y refiere para ello a la perspectiva fenomenológica, aunque sin aceptar la noción de mundo de la vida:

Entendemos por semántica [...] al sentido disponible, altamente generalizado, relativamente independiente de las situaciones. Con esto, en un principio, se piensa en un uso cotidiano —en conexión con Schutz, uno dice también de manera muy engañosa uso “mundano vital”— del sentido (Luhmann, 1980: 19).

Las razones del rechazo de la noción de mundo de la vida ya las comenté más arriba. Asimismo, en otro trabajo (Motta y Lewkow, 2014) señalé las maneras en que la teoría de sistemas se aparta del planteo schutziano, ya que, como resulta evidente, Luhmann no adhiere a los conceptos de sujeto e intersubjetividad que sustentan el análisis de las tipificaciones que, inspirado en Husserl, hace el sociólogo y filósofo austriaco. Ahora bien, no es mi intención recapitular estas discrepancias, por el contrario, quisiera destacar aquí que, sin ninguna pretensión de elaborar una sociología fenomenológica, el concepto de tipo le sirve a Luhmann para detectar esquemas culturales que reducen la incertidumbre que presenta la vida social moderna: concepciones del amor, teorías que circulan en el sistema económico, enfoques políticos que sustentan el funcionamiento de la democracia, etcétera. Por tanto, en este caso, como en los anteriores, la teoría de sistemas no busca recapitular los planteos de la fenomenología, sino hacer un uso distinto del concepto de tipificación perteneciente al enfoque schutziano, lo cual me lleva a una reflexión con la que voy a cerrar este artículo.

## PALABRAS FINALES

Sin buscar resumir lo dicho en las páginas que anteceden, destacaré solo un aspecto del análisis que propuse aquí: la teoría de sistemas es una perspectiva sociológica decididamente empírica. Habitualmente, se critica a Luhmann el elevado nivel de abstracción que, en comparación con otros enfoques, presenta su obra. No obstante, la finalidad de sus formulaciones teóricas es dar cuenta de la sociedad moderna en la diversidad y complejidad de sus modalidades comunicativas. Para ello, Luhmann no teme ser infiel a las más heterogéneas tradiciones de las que toma herramientas teóricas, utilizándolas como sondas para otear la contemporaneidad social. Por tanto, no hay un purismo teórico en sus escritos, sino categorías que se definen circunstancialmente para ponerlas en función de la observación de fenómenos empíricos. Y las lecturas que hace Luhmann de la fenomenología tienen esa finalidad. En primer lugar, el concepto de horizonte da lugar a la noción de complejidad, la cual deja abierta a la investigación empírica la explicitación de los modos concretos en que se genera la coordinación social. En segundo lugar, la noción husserliana de técnica le sirve a Luhmann para desentrañar, precisamente, cómo el dinero, el amor, la verdad, el poder, etcétera, cumplen esta función, pero no busca cerrar de una vez para siempre la nómina de los medios simbólicos, pues otros investigadores podrían descubrir medios no advertidos por él. Finalmente, el concepto de tipo —sin adherir a las nociones de sujeto e intersubjetividad— le permite a Luhmann desarrollar profusos análisis de historia de las ideas. En suma, a diferencia de lo que propuse en trabajos anteriores, busqué enfatizar en este artículo los usos que hace el sociólogo alemán de ideas que recepta de la fenomenología, más que la cercanía y la distancia de cara a este enfoque filosófico.

## BIBLIOGRAFÍA

- Arnoldi, J. (2010). Sense Making as Communication, *Soziale Systeme. Zeitschrift für soziologische Theorie*, V. 16, N.1, 28-48.
- Corsi, G., Esposito, E. y Baraldi, C. (1996). *GLU. Glosario sobre la teoría social de Niklas Luhmann*. Ciudad de México: Anthropos.
- Eley, L. (1972). *Transzendente Phänomenologie und Systemtheorie der Gesellschaft. Zur philosophischen Propädeutik der Sozialwissenschaften*. Freiburg: Rombach.
- Heritage, J.C. (1995). Etnometodología. En A. Giddens y J.T. Turner (Eds.). *La teoría social hoy* (pp. 290-350). Buenos Aires: Alianza.
- Husserl, E. (1939). *Erfahrung und Urteil. Untersuchung zur Genealogie der Logik*. Prag: Academia/Verlagsbuchhandlung.
- Husserl, E. (1956 [1936]). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Knudsen, E.-S. (2006). *Luhmann und Husserl. Systemtheorie im Verhältnis zur Phänomenologie*. Würzburg: Königshausen & Neuman.
- Lewkow, L. (2017). *Luhmann, intérprete de Husserl. El observador observado*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Luhmann, N. (1980). Gesellschaftliche Struktur und semantische Tradition. En *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, t.1 (pp. 9-71). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Luhmann, N. (1982). *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Luhmann, N. (1984). *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Luhmann, N. (1997). *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Luhmann, N. (2000 [1986]). Die Lebenswelt – nach Rücksprache mit Phänomenologen. En G. Preyer, G. Peter y A. Ulfing (Eds.), *Protosoziologie im Kontext. Lebenswelt und System in Philosophie und Soziologie* (pp. 268-289). Frankfurt a. M.: Humanities On Line.
- Luhmann, N. (2006 [1990]). Das Moderne der modernen Gesellschaft. En *Beobachtungen der Moderne* (pp. 11-49). Wiesbaden: VS.
- Luhmann, N. (2008a). *Liebe. Eine Übung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Luhmann, N. (2008b [1986]). Intersubjektivität oder Kommunikation: Unterschiedliche Ausgangspunkte soziologischer Theoriebildung. En *Soziologische Aufklärung 6. Die Soziologie und der Mensch* (pp. 162-179). Wiesbaden: VS.
- Luhmann, N. (2009a [1964]). Funktionale Methode und Systemtheorie. En *Soziologische Aufklärung 1. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme* (pp. 39-67). Wiesbaden: VS.
- Luhmann, N. (2009b [1967]). Soziologie als Theorie sozialer Systeme. En *Soziologische Aufklärung 1. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme* (pp. 143-172). Wiesbaden: VS.
- Luhmann, N. (2009c [1974]). Einführende Bemerkungen zu einer Theorie symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien. En *Soziologische Aufklärung 2. Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft* (pp. 212-240). Wiesbaden: VS.
- Luhmann, N. (2012 [1975]). *Macht*. Konstanz: UVK.
- Luhmann, N. (2017). *Systemtheorie der Gesellschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Mascareño, A. (2017). Prólogo. En L. Lewkow, *Luhmann, intérprete de Husserl* (pp. 15-22). Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Motta, D. y Lewkow, L. (2014). Alfred Schutz y Niklas Luhmann: semánticas, tipos, mundo de la vida e intersubjetividad, *Schutzian Research. A Yearbook of Lifeworldly Phenomenology and Qualitative Social Science*, V. 6, 123-137.
- Nassehi, A. (2008). Phänomenologie und Systemtheorie. En J. Raab, M. Pfadenhauer, P. Stegmaier, J. Dreher y B. Schneittler (Eds.), *Phänomenologie und Soziologie* (pp. 163-183). Wiesbaden: VS.
- Schmidt, J. (2013/14). Der Nachlass Niklas Luhmanns – eine erste Sichtung: Zettelkasten und Manuskripte. *Soziale Systeme. Zeitschrift für soziologische Theorie*, V. 19, N.1, 167-183.
- Schmidt, J. y Kieserling, A. (2017). Editorische Notiz. En N. Luhmann, *Systemtheorie der Gesellschaft* (pp. 1105-1116). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Torres, N.J. y Rodríguez, D.M. (2008). Introducción a la teoría de la sociedad de Niklas Luhmann. Ciudad de México: Herder.
- Werber, N. (2012). Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität. En O. Jahrhaus, A. Nassehi, M. Griselj, I. Saake, C. Kirchmeier y J. Müller (Eds.), *Luhmann – Handbuch. Leben – Werk – Wirkung* (pp. 157-162). Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler.

## SOBRE EL AUTOR

**Lionel Lewkow**  
**lionellewkow@gmail.com**

Lionel Lewkow es doctor en Ciencias Sociales y licenciado en Sociología por la Universidad de Buenos Aires. Se desempeña como investigador del Instituto de Investigaciones Gino Germani, donde desarrolla el tema de trabajo “Más allá del dualismo entre desigualdad y diferenciación: el problema de las clases sociales en Simmel, Durkheim, Parsons y Luhmann”. Es profesor adjunto con dedicación exclusiva de la Carrera de Sociología de la Universidad de Buenos Aires. Fue becario doctoral y postdoctoral del CONICET, con sede de trabajo en el Instituto de Investigaciones Gino Germani. Realizó estancias de investigación en las Universidades de Konstanz (Alemania), Lucerna y Basilea (Suiza). Fue profesor invitado en la Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco (México) y la Universidad Adolfo Ibáñez (Chile). Es autor de *Luhmann, intérprete de Husserl. El observador observado* (Miño y Dávila, Buenos Aires, 2017), traductor del alemán al castellano de la obra de Simmel titulada *Sobre la diferenciación social. Investigaciones sociológicas y psicológicas* (Gedisa, Barcelona, 2017) y coeditor, junto a Daniela Griselda López, de *El significado social de los precios* (Teseo, Buenos Aires, 2018).



**ENTREVISTA**



# **SOCIOLOGÍA FENOMENOLÓGICA Y FENOMENOLOGÍA SOCIAL**

**CONVERSACIONES CON  
CARLOS BELVEDERE**

**ENTREVISTA E INTRODUCCIÓN POR ROSANA DÉBORAH MOTTA**

Fecha de realización: Noviembre de 2018

## INTRODUCCIÓN

**E**n la Argentina, la fenomenología se introdujo de forma tardía en el área de la teoría social. El original y exhaustivo trabajo exegético de Carlos Belvedere hizo posible esta puesta en marcha. Con más de veinte años dedicados a la investigación en fenomenología y teoría social y sociológica, el Dr. Belvedere es Investigador Principal del CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina) y se desempeña como profesor en la Universidad Nacional de General Sarmiento (UNGS) y la Universidad de Buenos Aires (UBA). En esta última casa de estudios, fundó la asignatura “Fenomenología Social” —parte del currículo de la Carrera de Sociología— y el Grupo de Estudios sobre Fenomenología y Etnometodología (GEFE) con sede en el Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG). En estos contextos institucionales, se formaron diversos investigadores que se especializan en el estudio fenomenológico de la realidad social.

El Dr. Carlos Belvedere dirige actualmente el proyecto de investigación “Instituciones, clases sociales y Estado en perspectiva fenomenológica”, financiado por el área de Ciencia y Técnica de la Universidad de Buenos Aires (UBACyT), y el Proyecto de Investigación Científica y Tecnológica (PICT) “La constitución social del sentido. Emergencia, diferenciación y dinámica desde una perspectiva sistemática de fenomenología social y teoría de sistemas sociales”, financiado por la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica de Argentina.

Entre sus publicaciones más importantes se cuentan: *El discurso del dualismo en la teoría social contemporánea: Una crítica fenomenológica*, Editorial Eudeba, y *Problemas de fenomenología social: A propósito de Alfred Schutz, las ciencias sociales y las cosas mismas*, Editorial Prometeo.

En la presente entrevista se tratan aspectos decisivos ligados a la génesis y el desarrollo de la fenomenología social, y a su vínculo con la teoría social contemporánea. Entre otros temas, se abordan: el problema de la relación entre fenomenología y sociología, la relación entre fenomenología trascendental y fenomenología de la actitud natural y la lectura schutziana de las sociologías de Max Weber y Émile Durkheim.

**Rosana Déborah Motta:** Su trabajo teórico como investigador estuvo marcado por el proyecto de revitalizar la fenomenología en el ámbito de la sociología; más específicamente, dentro de la teoría social contemporánea. En esta tarea, la fenomenología sirvió como punta de lanza en su crítica al denominado “disenso ortodoxo”. ¿Podría sintetizar de qué trata esa crítica y cuáles son los aportes de la fenomenología para superar el dualismo de la teoría social contemporánea?

**Carlos Belvedere:** En un reportaje televisivo, Tomás

Abraham confrontó la idea de que cada vez se enseña menos filosofía observando que un porcentaje significativo de muchos programas de estudio incluye “filosofía en negro”. De algún modo, lo que he querido hacer con mi crítica a la teoría social de los años '80 y '90 (lo que por aquél entonces llamaba “Teoría Social Contemporánea”) fue denunciar el negreo de la fenomenología en lo que se anunciaba con bombos y platillos como la superación definitiva de las dicotomías ancestrales del pensamiento social. Los programas grandilocuentes que, con nombre y apellido (Anthony Giddens, Pierre Bourdieu, Jürgen Habermas), aspiraban a instalarse como una nueva *episteme*, no hacían más que repetir de un modo torpe e impreciso temas que incluso esos mismos autores reconocían (en textos “menores” y observaciones al paso) como de procedencia fenomenológica.

La Teoría Social de fines del siglo XX tuvo como ideas-fuerza la crítica al dualismo de subjetivismo y objetivismo, y la superación del mismo a partir de la noción de dualidad. El problema con este discurso es que la primera crítica al dualismo en el siglo XX la había realizado el fundador de la fenomenología, Edmund Husserl. Además, ella ha sido ampliamente retomada en fenomenologías posteriores como las de Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty y Alfred Schutz, por mencionar solo algunos nombres. Me pareció, entonces, que la Teoría Social se fundaba en la incompreensión del proyecto fenomenológico, y que también tenía una buena dosis de mala fe y mezquindad, pues no se trataba solo de un debate de ideas, sino también de una pugna por encaramarse en el “campo” (así se decía...) de la sociología, las ciencias sociales, la teoría social o lo que hubiese por dominar... En este sentido, considerar a la perspectiva que ha introducido la crítica al dualismo de subjetivismo y objetivismo como un mero subjetivismo implica, cuanto menos, un error de apreciación.

La denominación “Disenso Ortodoxo” buscaba mostrar que esta gente disentía en todo menos en lo que criticaba. Bien podría decirse de ellos lo que Borges de su Buenos Aires: que no los une el amor sino el espanto. Irónicamente, unas de las cuestiones recurrentes en la Teoría Social del último tercio del siglo pasado es la idea de que ya no hay paradigmas. Justamente allí encontré el primer síntoma de la existencia de un paradigma con plena vigencia normativa.

En el poema de Borges, el correlato del espanto es el amor (“será por eso que la quiero tanto”). Aquí también tanto odio conlleva un amor: es el gusto por la dualidad. Si era preciso abandonar los dualismos, también lo era superarlos de una determinada manera: seleccionando en los costales del subjetivismo y los del objetivismo aquello que vale la pena salvar para articularlo con lo rescatable del extremo contrario. Así, por ejemplo, del subjetivismo se puede salvar la reflexividad del agente y del objetivismo, la recursividad de la estructura. Llevados ambos términos a su superación, han de ser reconectados a partir de una nueva noción de carácter dual: una pieza maestra bifronte, que con un rostro

mire al subjetivismo y con el otro, al objetivismo, sin ser ella misma ninguno de ambos. Surge así la noción de dualidad de la estructura. Un papel similar cumplen la noción de *habitus* en tanto mediador entre las prácticas y las estructuras, y la concepción dual de sociedad como articuladora entre mundo de la vida y sistema social.

Siempre he pensado que la noción de dualidad era un equivalente funcional degradado de la noción fenomenológica de correlación; concepto que no parece haber sido adecuadamente comprendido por los capitostes de la Teoría Social de aquellos años, quienes la han substituido por un engendro a medida de la propia “comprensión de medianía” (expresión que le he robado a Heidegger) de los problemas que pretendían encontrar, primero, y superar, luego, en la fenomenología y otros presuntos engendros.

Este equívoco está en el origen tanto de la inadecuada clasificación de la fenomenología como un subjetivismo cuanto de la impropia superación del dualismo en la dualidad. Por un lado, creer que la fenomenología se asume como un subjetivismo es no haber entendido que solo se puede entrar en ella una vez puestas en suspenso las representaciones subjetivas propias del psiquismo individual, incluida la experiencia que de mí mismo hago como yo empírico, realmente existente en el mundo. Por otro lado, al ser un sustituto inconfeso del concepto de correlación, y al cumplir mal con las funciones que aquel concepto tenía en el contexto del cual fue extrapolado, la noción de dualidad no sólo deja abiertas innumerables cuestiones (por ejemplo, ¿cómo es posible hacer de dos errores una verdad?), sino que además produce una superación inacabada (es decir, prematuramente frustrada) de lo que debía superar. Estas insuficiencias llevan a la Teoría Social a nombrar aquello de lo que no quiere hablar y a decir a medias lo que no quiere mentarse: sobre todo, el sujeto trascendental. La comprensión de medianía que señalábamos conduce a un cocoliche sociológico que termina hablando de lo que no se quiere para decir lo que no se puede cuando, por ejemplo, estos autores refieren a “algo así como un sujeto” (Bourdieu) o a una dimensión “cuasi trascendental” (Habermas), etc.

La causa de este balbuceo radica no en las consecuencias inexpresables a las que arriba la Teoría Social, sino a la incompreensión de la génesis del dualismo que critica y que pretende superar. En su diagnóstico, el dualismo es asumido como un *datum*. Hay dualismo. Las ciencias sociales han estado divididas por una confrontación entre un paradigma subjetivista y otro objetivista. Es un hecho y punto. Lo que le preocupa a la Teoría Social es cómo abandonar el dualismo y superarlo en dirección a una renovada noción de dualidad, no así comprender su génesis. En cambio —de un modo muy superior— Husserl ha sabido encontrar la génesis del dualismo en el objetivismo propio de la ciencia galileana. Lejos de ser una perspectiva simplemente opuesta al subjetivismo, el objetivismo requiere el dualismo porque, al desarrollar una ciencia de meros cuerpos —cuerpos objetivos y desespiri-

tualizados (no el cuerpo viviente del que habla la fenomenología)— reclama, como su complemento necesario, una ciencia de espíritus puros, desencarnados, rompiendo así la unidad psicofísica del ser humano. De modo que el movimiento inicial del dualismo es la afirmación del objetivismo, que la ciencia galileana introduce a partir de una subestructura del mundo de la vida. Por eso, además de ofrecer un mejor diagnóstico, la fenomenología husserliana también presenta una mejor superación del dualismo: porque sabe qué se perdió, qué hay que recuperar, y a dónde volver en busca de las cosas mismas. En definitiva, es la correlación lo que se ha perdido por culpa del cientificismo moderno que ha cortado los lazos que unen, intencionalidad mediante, las estructuras eidéticas que constituyen la objetividad con las estructuras eidéticas de la subjetividad constituyente de toda objetividad. Husserl supo remontarse, siguiendo a contrapelo el hilo de la intencionalidad, desde la objetividad constituida hasta la subjetividad constituyente. Fue el olvido de la correlación lo que generó el dualismo y es su develamiento lo que podrá sacarnos de él.

**R.D.M.:** Al mismo tiempo, en su revitalización de la fenomenología y de la importancia que esta tiene para el nuevo proyecto de la teoría social en el siglo XX, Ud. reivindica la figura de Alfred Schutz, cuyo aporte teórico lejos de disentir o enfrentarse con la teoría social contemporánea, abona como antecedente a este proyecto. ¿Cuáles serían los ejes principales que muestran este aporte?

**C.B.:** Schutz no pudo disentir ni enfrentarse con la Teoría Social Contemporánea porque nació (iba a decir “murió”, pero la verdad es que nació) antes de tiempo. Cuando él ya había hecho su contribución impar a las ciencias sociales, esta gente no había siquiera comenzado a publicar. Sin embargo, por un hipnótico efecto de paradigma, pareciera que es Schutz quien debe responderles y no al revés. Aquí no hay diálogo ni confrontación: simplemente un robo intelectual. Los grandes temas de la fenomenología aparecen sustraídos, simplificados, distorsionados y finalmente negados por este paradigma que, no obstante, se nutrió de ella. No es otra cosa que un latrocinio.

Ahora bien, justamente por el carácter distorsivo de la Teoría Social Contemporánea, tampoco puede decirse que ella coincida con Schutz o con la fenomenología en general. Ciertamente, dije que Schutz es un antecedente y no un adversario de este movimiento, pero me refería a un antecedente negado y anatémizado. Todo ello porque en definitiva resulta inasimilable. De modo que ni la contribución de Schutz a las ciencias sociales ni su actualidad pueden considerarse una contribución a la Teoría Social Contemporánea. Mi observación de que los principales referentes de este paradigma reproducían sin saber o sin querer reconocer los aportes de Schutz tenía una finalidad crítica y deconstructiva de este paradigma, que se había afirmado cuestionando a Schutz y sus continuadores, y, sin embargo, no hacía más que repetirlo torpemente. De ninguna manera quise sugerir

que la estatura de Schutz pueda medirse con la de estos autores, que bien podríamos caracterizar de estériles. ¿Dónde están los discípulos, los continuadores, de Giddens, de Bourdieu, de Habermas? ¿Qué escuelas fundaron, impulsaron o revitalizaron? Habermas podría salvarse del olvido como un capítulo de la Teoría Crítica, pero los otros me da la impresión de que han pasado a la historia como cabeza de ratón. Quizá la política de los nombres propios sea de corto aliento...

Schutz, en cambio, humildemente quiso ser un buen fenomenólogo, no el iniciador del "schutzianismo" o cosa similar. La fenomenología es (descontextualizando y apropiándose impunemente de una expresión de Paul Ricœur) una "hermenéutica de largo aliento". Husserl mismo hablaba de la fenomenología y no del "husserlianismo". A mi entender, la contribución de Schutz vale más que la que ningún hombre pueda hacer: vale lo que vale la fenomenología, en la cual creía y desde la cual meditaba. De modo que el argumento de que Schutz no es un adversario de la teoría social contemporánea sino su principal antecedente no tenía la intención de reivindicar a Schutz sino de dismantelar la estrategia discursiva autolegitimante de la Teoría Social de fin de siglo. Pobres serían los aportes de Schutz si no hicieran más que prefigurar las ideas del Disenso Ortodoxo como Juan el Bautista anunciaba la venida de Cristo...

De todas maneras, cierto es que Schutz trata anticipadamente las cuestiones medulares de la Teoría Social finisecular. Sabe —porque lo ha leído en Husserl— que el dualismo está en el origen de la crisis de las ciencias y que es preciso superarlo volviendo al mundo de la vida perdido por la substrucción lógico-teorética que produce el gran Galileo como genio descubridor pero a la postre encubridor, pues ha cubierto aquel mundo con un ropaje de ideas. Sabe también que eso no se logra adscribiendo a uno y otro lado del dualismo (al objetivismo o al subjetivismo) sino reconociendo la mutua imbricación entre las objetividades constituidas y los actos constituyentes de la subjetividad trascendental. En esto supera anticipadamente la pretendida novedad de este movimiento, aunque no haya sido su intención hacerlo ni esta rastrera superioridad sea medida adecuada para sopesar su aporte a las ciencias sociales.

**R.D.M.:** El legado teórico de Alfred Schutz ha sido asumido por sus discípulos de modo heterogéneo. En efecto, desde mediados de los años sesenta, han surgido diferentes perspectivas teórico-metodológicas en el campo de la sociología que, tomando como punto de partida la obra schutziana, han aplicado desarrollos teóricos fenomenológicos en la investigación social de formas harto divergentes. Entre estas posiciones dispares, las más importantes son, sin dudas, la sociología fenomenológica (*sociological phenomenology*) de George Psathas y la protosociología (*Protosoziologie*) de Thomas Luckmann (Eberle, 2012; 1993; Dreher, 2012). Podría afirmarse, sin embargo, que Ud. no adscribe a ninguna de estas dos posiciones, sino que intenta formular una pers-

pectiva teórica propia en torno a la relación entre sociología y fenomenología: la "fenomenología social" (Belvedere, 2011). ¿Cuáles son los rasgos distintivos de esta posición? ¿Cómo es concebido en ella el mencionado vínculo?

**C.B.:** Por un lado, no he tenido la dicha de acuñar la expresión "fenomenología social". Ha sido profusamente empleada antes de mí, aunque pocas veces en sentido propio y riguroso. Si bien la expresión me ha servido para distanciarme del debate que Ud. introduce, no logra expresar adecuadamente la posición de Schutz sobre la sociología fenomenológica. Además, como marco de la problemática a la que refiere su pregunta, resulta excesivamente amplio.

Aunque Schutz no empleó la expresión "fenomenología social", cierto es que el modo en que entiende la fenomenología y su relación con las ciencias sociales guarda estrechas afinidades con lo que yo denomino así; en especial, en lo que concierne a la configuración de un campo problemático más extensivo que el de la sociología e incluso que el de las ciencias en general, y que también incluye los problemas fundamentales de la filosofía. Aún así, por tener una extensión mayor, esta problemática no coincide estrictamente con lo que Schutz pensaba de la sociología. Hay en su obra una concepción fenomenológica de esta disciplina que, si bien se inscribe en aquel campo problemático, no lo agota. Lo que podríamos llamar sociología fenomenológica no es sino parte de la fenomenología social.

Por otro lado, el debate que Ud. plantea nunca ha ocurrido por la sencilla razón de que solo una de estas posiciones (la detentada por George Psathas, con la cual coincido plenamente) considera que existe la sociología fenomenológica; la otra, en cambio, excluye por principio a la fenomenología del campo de la sociología por considerarla como una filosofía y no una ciencia. Así, deja la sociología a merced de la substrucción lógico-teorética operada por la ciencia galileana a la cual aludimos antes. Nada tiene la fenomenología así entendida para decir sobre el positivismo campante en la sociología hegemónica, sobre la cuantificación excesiva, la crisis del sentido y la circularidad en su fundamentación. En cambio, la posición de Psathas describe la sociología fenomenológica como existente de hecho en la práctica de numerosos científicos que trabajan bajo este paradigma, el cual no deja intactas a las ciencias matematizantes de inspiración galileana sino que las confronta y aspira a revolucionarlas. Esta es, considero, la posición en la que el mismo Schutz se ubicaría si hubiera tenido la oportunidad opinar en este debate.

Mi afirmación precedente se basa en que Schutz tiene una clara noción de cuáles son las tareas principales de la sociología y de cómo ellas han de abordarse fenomenológicamente. Para él, la sociología consiste en la descripción de los mecanismos constitutivos de la actitud natural de los grupos, consistente en lo que Max Scheler denominaba "concepción natural relativa del mundo". Ella determina qué rasgos del mundo vale la pena expresar, qué cualidades de

esos rasgos y que relaciones entre ellos ameritan atención, y qué tipificaciones, conceptualizaciones, abstracciones, generalizaciones e idealizaciones resultan relevantes para lograr resultados típicos con medios típicos.

La sociología, entonces debe dar cuenta de la estructuración social del mundo natural y estudiar las transformaciones de los sistemas de relevancia compartidas por los seres humanos en situaciones cara a cara concernientes a las interpretaciones del mundo de los predecesores y las anticipaciones del mundo de los sucesores. Además, es tarea suya describir cómo en distintos períodos históricos y en diversas situaciones, se dan por sentadas distintas cosas, así como considerar situaciones donde se cuestiona lo dado por sentado e incluso aquellas donde esta concepción es cuestionada en su totalidad. En definitiva, la sociología trata con la concepción natural relativa del mundo subyacente a los grupos, con sus creencias incuestionables, sus actitudes y formas de comportamiento comunes.

Por lo tanto, la sociología fenomenológica tiene por objeto fenómenos grupales. Su objeto son las relaciones de los individuos en el grupo social y de los grupos sociales entre sí. Esto significa que cada grupo tiene una estructura interna y relaciones externas con otros grupos. A su interior, todo grupo tiene sistemas de parentesco, grupos etarios, grupos de sexo (hoy diríamos, géneros), diferenciaciones según ocupaciones (profesiones), organizaciones de poder y de mando, líderes y seguidores, así como articulaciones coherentes (gradaciones) de estatus y prestigio. Con el exterior, los grupos mantienen relaciones entre sí pues no existen de manera aislada. Por ejemplo, mi clan refiere a otros clanes, mi tribu a otras tribus, las cuales son amigas o enemigas, hablan la misma lengua que nosotros o no, tienen su propia organización social particular y muestran su propio estilo de vida.

Las relaciones entre grupos están mediadas por la dialéctica del sentido subjetivo y el sentido objetivo. Por ejemplo, así ocurre en las relaciones entre el endo-grupo y el exo-grupo, que siempre integran el mundo social, donde todos los que son como nosotros comparten nuestros esquemas expresivos e interpretativos. También la estratificación social, el control social, las clases sociales y cuestiones similares pueden abordarse schutzianamente como formas de relaciones entre grupos.

Los grupos, a su vez, son producto de interrelaciones sociales, instituciones sociales, y estructuras. Esto significa, para Schutz, que hay “algo así como una ‘conciencia colectiva’ operante en el mundo humano”. Por ejemplo, admite que fenómenos tales como el habla pueden pensarse como un producto de la conciencia colectiva; en particular, como la afirmación de la persona en la conciencia colectiva constituyente de la socialidad en que vive.

Que haya conciencia colectiva implica que hay coerción social. A este respecto, Schutz se referencia en los hechos sociales de Durkheim y en la “vigencia” de Ortega y Gasset,

a la cual denomina, en sus propios términos, “presentación obligatoria” (*enforced presentation*). Para Schutz, la vigencia es un uso verbal que tiene vida coercitiva propia y con la cual hay que cumplir.

La vida coercitiva puede tomar distintas formas. Schutz menciona, entre otras, la determinación socioeconómica, la primacía y la dominación políticas, la estratificación social y la estratificación de clase. Todas estas cuestiones se relacionan con lo que es (en palabras del mismo Schutz) el “concepto central” y el “problema fundamental” de la sociología; a saber: el problema de la relevancia.

El de relevancia es un “fenómeno básico” relacionado con la actividad selectiva de la mente, que establece una mera correlación entre dos términos que tienen igual importancia recíproca. Tiene que ver con la estructuración del campo de conciencia en núcleo temático y horizonte circundante.

Esta estructuración está en la base de cuestiones centrales como las relaciones de clase y los roles sociales que se fundan en la superposición o identidad de los sistemas de relevancia de sus partícipes. Así considerado, vale decir que el mundo social se le impone al individuo, quien se encuentra en medio de un entorno social que es un elemento co-constitutivo de su situación biográfica y por lo tanto es experimentado como perteneciéndole ineludiblemente. Este elemento determina su situación porque determina todo su interés y determina los sistemas de relevancia de todo tipo (motivacionales, temáticos e interpretativos).

Si la determinación social se sostiene en el tiempo, produce socialización. Schutz entiende este proceso como la formación de tipos de la acción humana, incluyendo tipificaciones del Otro, autotipificaciones y tipos de cursos de acción, motivo y personalidad. Es un sistema de tipos bajo el cual todo grupo social se experimenta a sí mismo y que debe aprenderse mediante un proceso de aculturación.

Un aspecto importante de la socialización es el aprendizaje de las distintas marcas e indicaciones de la posición, el estatus, el rol y el prestigio que cada individuo ocupa o tiene en la estratificación del grupo. Para orientarse en su grupo, un individuo debe conocer las diferentes formas de comportarse y debe aprender a reconocer las distinciones, insignias y emblemas aprobados por el grupo como indicadores de estatus social pues muestran qué comportamientos, acciones y motivos típicos se pueden esperar de los otros según su posición.

Bien podrían sintetizarse los principales problemas de la sociología tal como la entiende Schutz en las siguientes tres cuestiones: (a) el problema de la relevancia (con un acento particular en sus propiedades sistémicas y en las relaciones de poder que ella implica); (b) las instituciones concebidas como fuerzas sociales; (c) y la coacción social. Estos problemas, a su vez, están relacionados entre sí. Las relevancias son aceptadas más allá de toda duda por un ambiente sociocultural dado. Los miembros de un endogrupo las viven como conocimiento sancionado y experimentado en térmi-

nos de patrones institucionalizados que han de ser interiorizados. Esto da origen a los diversos medios de control social que sirven para estandarizar e institucionalizar los esquemas de tipificación.

**R.D.M.:** Como Ud. sabe, Schutz se aleja de la fenomenología trascendental husserliana y opta por permanecer en la esfera natural practicando psicología fenomenológica (*phänomenologische Psychologie*) o fenomenología constitutiva de la actitud natural (*konstitutive Phänomenologie der natürlichen Einstellung*) (Schütz, 1981: 55-56; Schutz, 1962: 145). ¿Cree Ud., como Schutz, que sólo una fenomenología de la actitud natural puede ofrecer aportes significativos a la investigación sociológica o considera que la fenomenología trascendental husserliana también puede contribuir a profundizar el conocimiento de la realidad social?

**C.B.:** No estoy de acuerdo con la idea de que Schutz se aleje de la fenomenología trascendental husserliana; y esto por dos motivos: uno, porque si se leen ecuánimemente sus primeros escritos y se los coteja con los últimos, se notará un cambio de énfasis pero no un giro radical, lo que únicamente por un exceso lingüístico podría calificarse como un distanciamiento; otro, porque no creo que haya en Schutz un rechazo in toto de la fenomenología trascendental, sino más bien un acotamiento de sus límites.

En efecto, Schutz reconoce que la subjetividad trascendental es la única que tiene el sentido óntico del ser absoluto y que, por eso, el filósofo debe operar la reducción trascendental a fin de volver del mundo de la actitud natural, que es puesto como real, al flujo viviente de sus experiencias del mundo. Con ello, lo que se capta es la vida pura de la conciencia en la cual y a través de la cual todo el mundo objetivo existe para mí en virtud del hecho de que lo experimento, y puedo dirigir mi vista ya no al mundo sino exclusivamente a mi conciencia del mundo. Así, la reducción revela el universo de la vida experiencial de la subjetividad trascendental donde el filósofo encuentra sus cogitaciones completas del mundo de la vida circundante, mundo al que también pertenece su vida con otros y sus procesos de formación de comunidad que activa y pasivamente hacen de este mundo de la vida un mundo social. Estas experiencias se fundan en la vida consciente de la subjetividad trascendental. En consecuencia, el filósofo debe partir del esclarecimiento de las actividades del ego trascendental.

De modo que Schutz ha sido respetuoso de la filosofía trascendental, a la cual considera como una tarea legítima en sí misma, por más que ya no tenga —a su entender— el carácter de fundamento necesario para el esclarecimiento de las ciencias. Así es que simplemente le quita a la fenomenología trascendental la función de fundamentar las ciencias, las cuales pasan ahora a fundarse directamente en el mundo de la vida. En esto, Schutz adopta una posición husserliana: no está haciendo otra cosa que retomar e intentar llevar a un desarrollo más explícito la idea de que es menester desarrollar las “ciencias de la actitud natural”, cuya tarea —según

Husserl— es conocer el mundo de la actitud natural de manera más completa, segura y perfecta que como lo hace la experiencia ingenua. En este marco, entonces, las ciencias se anclan en la actitud natural, a la cual tienen directo acceso, sin requerir fundamentación filosófica alguna; lo cual no significa que el filósofo trascendental deba abandonar su tarea, ya que ella tiene sentido y legitimidad por sí misma.

El malentendido de que Schutz rechaza la fenomenología trascendental proviene de lecturas unilaterales (y muy frecuentes, por cierto) que tienden a generalizar la posición de Schutz sobre el tratamiento trascendental de la intersubjetividad. Es decir, sus críticas al modo en que Husserl procede allí han sido tomadas cual si fuesen definiciones sobre la fenomenología trascendental en su conjunto, y no como lo que realmente son: observaciones sobre una problemática particular. Esta perspectiva global y poco atenta a los detalles pasa por alto dos cuestiones decisivas: una, que —según relata Schutz— el mismo Husserl le comentó que estaba sumamente insatisfecho con los resultados a los que había arribado en su quinta Meditación Cartesiana, de modo que criticar ese texto debería verse como un gesto de apego a su maestro y no de distanciamiento; otra, que la pieza clave en la resolución alternativa que ofrece Schutz a esta cuestión —a saber, la noción de presentación— no resulta ajena a la fenomenología trascendental.

No obstante, preciso es admitir que Schutz realiza algunas críticas de peso a la reducción trascendental. En breve, lo que observa es que la reducción trascendental resulta redundante porque —como dice Husserl— todo lo adquirido en actitud trascendental sigue siendo válido en la actitud natural; en consecuencia, no es necesario pasar por ella sino que bien podemos partir de la actitud natural misma, considerando que —al decir de Husserl— el mundo de la vida es “el alfa y el omega” de la fenomenología. La postura de Schutz es simplemente que toda actividad reflexiva debe comenzar y terminar en el mundo de la vida. En esto, insisto, alega fidelidad a Husserl en vez de pregonar algún tipo de distanciamiento.

De todos modos, que las diferencias existen es cierto. Aunque, nuevamente, no son tan lineales ni especulares como el debate dominante quiere dar a entender. Si bien —como Ud. observa— Schutz opta, “mayormente” (agregaría) por permanecer en la esfera natural, y a pesar de que en ocasiones usa la expresión “psicología fenomenológica” para caracterizar esta práctica, sería un grave error considerar (tal como lo hacen incluso respetados colegas) que le asigna el mismo sentido que le otorga Husserl (suponiendo, además, que la expresión tuviera para él un sentido unívoco...). Lo cierto es que Schutz concibe la fenomenología como descripción de los mecanismos constitucionales de la actitud natural.

Nótese la compleja tensión que introduciría esta definición si se la interpretara en sentido husserliano: ¿Cómo sería posible hacer análisis constitucional sin operar la reducción trascendental? Para Husserl, hablar de constitución en la ac-

titud natural sería una contradicción en los términos. Para Schutz, en cambio, no hay tal contradicción debido a dos motivos: uno, que la actitud natural a la que se refieren no es la misma en ambos autores; otra, que por tener una extensión mayor, la exploración de la actitud natural a la que refiere Schutz exige la realización de la reducción trascendental. En cuanto a lo primero, la caracterización schutziana de la actitud natural tiene un alcance, una densidad y una consistencia mayores que la de Husserl, puesto que dicha actitud no está destinada a ser “desconectada”, sino a ser tomada como objeto primordial de estudio. Además, abarca buena parte de las operaciones y actos que Husserl incluía en la actitud trascendental. En cuanto a lo segundo, únicamente la reducción trascendental permite el acceso a los mecanismos constitucionales más básicos y fundamentales de la actitud natural. Sin ella tampoco podrían fundarse adecuadamente las ciencias de la cultura pues ellas se basan en una ciencia eidética mundana que Schutz define como apercepción psicológica de la actitud natural. Preguntémosnos entonces qué es la psicología fenomenológica para Schutz, más allá de su comparación con Husserl; es decir, en sí misma.

En su versión schutziana, la psicología fenomenológica no es solo una ciencia descriptiva sino también eidética, anclada en la actitud natural y que tiene el mundo entorno como base de todas sus temáticas. Es una ciencia de la concepción del mundo válida para el ser humano que vive en la ingenuidad de la actitud natural.

Entonces, para Schutz la psicología fenomenológica es una ciencia que se desarrolla en dos niveles: uno racional y otro descriptivo. Por un lado, como psicología racional, es una ciencia eidética de la psique que no se ocupa de hechos empíricos, sino de los fenómenos de constitución trascendental relacionados con la actitud natural. Así entendida, la psicología fenomenológica examina las estructuras esenciales, invariantes, de la mente —es decir, puntualiza Schutz, sus estructuras a priori— y, a partir de ellas, realiza un análisis intencional de las estructuras apriorísticas de las ciencias sociales. Por otro lado, como psicología descriptiva, la psicología fenomenológica se ocupa de la descripción concreta de las esferas de conciencia dentro de la actitud natural. Consiste en la descripción de una esfera cerrada de intencionalidades, la cual requiere no solo una descripción concreta de las experiencias de la conciencia sino también, necesariamente, una descripción de los objetos intencionales fundados en experiencias internas activas. En virtud de ello, Schutz considera que la reducción trascendental es importante para la psicología descriptiva fenomenológica porque revela la corriente de la conciencia y sus características en su pureza y, sobre todo, porque importantes estructuras de conciencia solo pueden hacerse visibles dentro de esta esfera reducida. Dado que para cada determinación empírica dentro de la reducción fenomenológica necesariamente corresponde una característica paralela dentro de la esfera natural y viceversa, siempre podemos volver a la actitud natural y hacer uso

de todas las ideas que hemos ganado dentro de la esfera reducida. Así es que para Schutz, a diferencia de Husserl, la actitud trascendental debe ser reconducida a la actitud natural, y no al revés.

**R.D.M.:** En general suele asociarse la obra de Schutz a la figura de Max Weber. Esto obedece a varias razones entre las que pueden destacarse tres: la gran cantidad de páginas que Schutz dedica a la tarea de fundamentar fenomenológicamente la sociología comprensiva (*verstehende Soziologie*) weberiana (Schütz, 1981), la innegable afinidad existente entre la fenomenología y la hermenéutica (Ricoeur, 2000) y la hegemonía de la matriz dualista que la Teoría Social Contemporánea construye para luego superar “heroicamente” (Belvedere, 2012; Belvedere, 2011). Desafiando las costumbres de pensamiento esclerosadas del *mainstream* sociológico, en *Problemas de fenomenología social* (Belvedere, 2011), Ud. remarca la cercanía de Émile Durkheim, generalmente concebido como un positivista vulgar, a la tradición fenomenológica en general y al pensamiento de Schutz en particular. ¿Podría explayarse más acerca de este carácter implícitamente fenomenológico de la obra de Durkheim y enunciar brevemente las cercanías inexploradas entre éste último y Schutz?

**C.B.:** Nuevamente es necesario hacer algunas precisiones sobre la pregunta antes de lanzarnos a responderla. En primer lugar, me permito discrepar respecto de que Schutz le haya dedicado una cantidad significativa de páginas a la fundamentación de la sociología comprensiva. En segundo lugar, quiero recordar que la fundamentación mentada es de carácter crítico, no apologético.

En lo que concierne al primer punto, me imagino que su observación hace referencia a *La construcción significativa del mundo social*. Efectivamente, ese libro contiene una considerable cantidad de páginas dedicadas a Weber. Al respecto, me gusta decir (provocativamente) que ese no es un libro de Schutz. Hay dos buenas razones para sostener esto. La primera, que no es un libro dedicado a exponer el pensamiento de Schutz. Recuérdese que lleva por subtítulo: Introducción a la sociología comprensiva. Es un libro sobre Weber, no sobre Schutz. La segunda, que su autor aún no era “Schutz”, sino un joven escritor que aspiraba a ganarse un lugar en la historia del pensamiento social pero sin haber llegado (hasta la publicación de aquel libro) a tener voz propia. Recuérdese que cuando se publicó, Schutz tenía 33 años de edad. De modo que no es posible valorar su fenomenología únicamente a partir de allí ni tomar este trabajo de juventud como representativo de la totalidad de su pensamiento. Eso equivaldría a pensar que Schutz vivió los 27 años de su madurez intelectual sin haber hecho progreso alguno...

En lo que concierne al segundo punto, no ha de olvidarse que el argumento central de *La construcción significativa del mundo social* comienza con severas críticas a Weber. Schutz dirige dardos certeros contra el corazón mismo de la postura weberiana. Parte de la definición de la sociología como com-

prensión del sentido de la acción social, para luego observar que Weber tiene serias imprecisiones y oscilaciones respecto de cuál es aquel sentido. Propone entonces sustituir la noción weberiana de sentido por la vivencia intencional de Husserl. Solo así será posible la fundamentación fenomenológica de la sociología comprensiva. Es decir que la fundamentación fenomenológica del joven Schutz comienza erradicando de base la fundamentación weberiana y sustituyéndola por otra muy distinta. La sociología comprensiva que abraza Schutz allí es, entonces, la de un Weber transfigurado, fenomenologizado. Eso ya no es Weber, aunque todavía no termina de ser Schutz.

El mayor desacuerdo que tiene Schutz con Weber no concierne a la fenomenología ni a la hermenéutica sino a la metodología sociológica. Hay un gran malentendido al respecto, que Ud. puede encontrar incluso en grandes plumas de nombres ilustres de la fenomenología social. Contra un consenso cimentado en base a intereses ideológicos y materiales, tengo que decir que Schutz no es un individualista metodológico. Muchos motivos podrían alegarse aquí, pero en pos de la brevedad y concisión mencionaré únicamente el más contundente de todos: que no existe el individuo. En palabras de Schutz: los grupos son concreta mientras que los individuos son abstracta, abstraídos a partir del grupo.

Esto está en sintonía con el vector que guía la génesis inmanente a la obra de Schutz, la cual se orienta hacia un creciente convencimiento de que existe una primacía del nosotros sobre el yo. Nacemos a un mundo intersubjetivo, preinterpretado por otros, que es un mundo cultural cuyo sentido y cuyas relevancias han sido establecidas previamente y transmitidas a través de la cultura y la educación de padres y maestros, entre otros antecesores y contemporáneos que colaboran en esta labor. Tan convencido está Schutz de la primacía del nosotros sobre el yo —de que nunca estamos solos, de que no somos individuos— que cree conveniente recordarnos aún lo más obvio: que nacemos de una madre. Supongo que es su manera de decirnos que ni siquiera antes de nacer estamos solos. Que no somos individuos. Que siempre estamos en situación con otros. De ahí que su sociología, tal como hemos visto aquí, sea una sociología de los grupos.

Este convencimiento creciente va de la mano de un progresivo acercamiento de Schutz a Durkheim. Ya hemos visto que definir la sociología como una ciencia que se ocupa de fenómenos grupales y caracterizar a la noción de relevancia como su tema y su concepto principal conlleva una recuperación de nociones durkheimianas fundamentales como las de conciencia colectiva y coerción social. Agreguemos aquí la noción de anomia, que también ha merecido cierta consideración por parte de Schutz.

Cabe destacar que, a diferencia de su recuperación de Weber —que, como hemos visto, es de carácter crítico—, la adopción de terminología tomada de Durkheim es de carácter amigable, como si las nociones de hecho social, conciencia colectiva, coerción y anomia encajaran más dócilmente

en el aparato conceptual de Schutz. No obstante, preciso es recordar que su posición respecto a Durkheim ha ido variando. En cierto momento, Schutz llegó a negar lapidariamente que exista la conciencia colectiva a lo Durkheim porque las relaciones sociales siempre son interindividuales. Así considerada, esta noción no sería más que un resabio metafísico. Pero no siempre Schutz ha considerado a Durkheim bajo este prisma sino que ha llegado a elogiar la atención que el sociólogo francés le ha dispensado a las manifestaciones de las culturas primitivas.

Ahora bien, retomando el sentido más amplio de su pregunta, también me he propuesto mostrar una serie de convergencias programáticas entre la sociología de Durkheim y la fenomenología en general, con especial énfasis en la obra de Husserl. Creo haber logrado argumentar de un modo plausible que la obra del padre de la sociología académica francesa sólo encuentra su sentido radical si se la comprende como una práctica de la fenomenología.

Dentro de la rica y prolongada discusión en el seno de la fenomenología poshusserliana al respecto, fue Edward Tiryakian quien formuló el más enfático argumento a favor de la interpretación fenomenológica de Durkheim cuando sostuvo que —a pesar de su positivismo, que podría dar sustento a una confrontación con la fenomenología—, si se repara en las connotaciones que tiene el tratar a los hechos sociales como cosas, podría advertirse una profunda afinidad con Husserl, quien se proponía volver a las cosas mismas. Además, Tiryakian mostró que ambos comparten el procedimiento metodológico de suspender la actitud ingenua, dejando de lado los prejuicios propios de la actitud natural al operar un tipo de reducción. Es en este sentido que puede hablarse, con Tiryakian, del “enfoque implícitamente fenomenológico de Durkheim”.

Mi inquietud era profundizar la genial intuición de Tiryakian reforzando el vigor de sus argumentos, que habían sido duramente cuestionados por James Heap y Philip Roth. Encontré bases para esta posición en razones de método que muestran un conjunto de convergencias entre Durkheim y Husserl provenientes de una influencia común: las *Meditaciones Metafísicas* de René Descartes. Estas convergencias no responden solo a la influencia de ese texto fundacional, sino también a una verdadera práctica de la fenomenología que, especialmente en los primeros pasos, pone en marcha la recuperación crítica del cartesianismo de un modo muy similar en Durkheim y en Husserl; más allá de innegables diferencias, que se habrán de magnificar a medida de que esta práctica se profundice.

La influencia del cartesianismo en Durkheim es omnipresente. Mencionemos sólo algunas referencias. Por ejemplo, en *La división del trabajo social*, Durkheim sostiene que es preciso someterse a la duda metódica —esto es, al método filosófico inaugurado por Descartes. Además, podemos encontrar esta influencia expresada sin ambages en la primera regla del método sociológico, que consiste —como es bien

sabido— en tratar a los hechos sociales como cosas. Según Durkheim, lo que esta regla indica es un cambio de estado mental (un cambio de actitud, podríamos decir) que —según nuestra interpretación— tiene un carácter análogo al de la *epoché* fenomenológica.

El mismo Durkheim reconoce la procedencia cartesiana de la primera regla de su método, que comienza poniendo entre paréntesis las ideas preconcebidas al descartar sistemáticamente todas las “prenociones”. Además, respeta las reglas del análisis y la síntesis, haciéndose eco también del Discurso del Método (no sólo de las Meditaciones Metafísicas) en una suerte de cartesianismo cercano al que Husserl mismo había reconocido como antecedente de la fenomenología. Es decir que la inspiración cartesiana del método sociológico de Durkheim no es simplemente una licencia interpretativa de nuestra parte, sino un reconocimiento explícito del propio autor que la historia de la sociología ha pasado sistemáticamente por alto.

Pero dijimos que la más fecunda convergencia con la fenomenología no se encuentra en la cita expresa, sino en la práctica de la fenomenología tal como aparece en la obra de Durkheim. Volvamos, entonces, a *Las Reglas del Método Sociológico* para describir cómo opera allí la práctica de la *epoché* y de la reducción eidética —aspectos medulares del método husserliano—.

La primera regla del método efectúa una *epoché* al suspender las representaciones que nos hemos hecho a lo largo de nuestra vida respecto de las cosas sociales, buscando vencer la resistencia que ofrece el modo natural de pensarlas y, con ello, resguardar a la ciencia de preconceptos sobre su objeto de estudio.

Una vez efectuada la *epoché*, Durkheim procede a realizar la reducción eidética, indagando (en el capítulo 1 de sus Reglas...) “qué es un hecho social”. Lo que se propone es buscar la esencia de los fenómenos sociales, cuya comprensión había sido obstruida por los dogmas y la especulación teórica. Solo después de haber puesto entre paréntesis nuestros preconceptos, podemos conocer las regularidades y los rasgos persistentes que constituyen los síntomas de la objetividad de los hechos sociales. Es decir que sólo entonces podemos preguntarnos con rigor qué son.

La respuesta de Durkheim es que los hechos sociales son fenómenos exteriores a los individuos, es decir, que los hechos de la vida individual y los de la vida colectiva son heterogéneos. Otro rasgo distintivo de los hechos sociales es que están dotados de un poder coercitivo e imperativo por el cual se le imponen al individuo. Esto le permite a Durkheim definir los hechos sociales como modos de actuar, de pensar y sentir que son externos al individuo y que están dotados de un poder de coerción.

Que sean coercitivos es una de las razones por las cuales debemos considerar a los hechos sociales como cosas: porque son independientes de la voluntad del individuo. Sin embargo, Durkheim rechaza la idea de la cosa en sí, pues

considera que el sociólogo estudia las representaciones como realidad fenoménica, sin distinguir realidad de aparecer y considerando el aparecer de las cosas sociales como “fenómenos reales”. Así, el objeto mismo de la sociología serían los fenómenos sociales, que se caracterizan por ser cosas reales a pesar de su inmaterialidad.

Claro que si los hechos sociales son fenómenos, entonces tiene razón Tiryakian al decir que hay en Durkheim una fenomenología implícita. Además, la tesis de Jules Monnerot de que los hechos sociales no son cosas porque son vivencias debe ser revisada. Que los hechos sociales sean vivencias es algo que no puede ponerse en duda; el problema radica en creer que una vivencia no puede serlo de una cosa y que, además, carece de toda objetividad. Por el contrario, bien podría argumentarse que los hechos sociales son objetividades ideales, pues tienen todos los rasgos que Husserl les atribuye.

En efecto, para Durkheim una cosa es un objeto de conocimiento que se presenta al espíritu de un modo tal que es comprendido desde el exterior en dirección a su aspecto más profundo y menos visible, que solo puede captarse distanciándose de él. Así, los hechos sociales son “cosas” en un sentido muy particular: no son tangibles, aunque sean tan cosas como las que podemos tocar y ver.

En función de estos rasgos —objetividad, intangibilidad e invisibilidad—, bien puede pensarse que las cosas sociales son objetividades ideales en un sentido cercano a Husserl. En lo que concierne a su objetividad, Durkheim señala que son percibidas como no siendo pensadas sólo por mí o por otros pues tienen una manera constante de ser, una naturaleza que no depende de la arbitrariedad individual y que comporta relaciones necesarias.

Más aún, Durkheim expresamente alude a la noción de “región” a fin de esbozar lo que podríamos pensar como una ontología regional de lo social, con sus leyes y hechos propios. Así, para encarar “el reino de lo social”, propone un análisis regional que podríamos pensar como de inspiración husserliana —con perdón del anacronismo—, entendiendo que es posible descubrir la estructura general de un fenómeno de un tipo específico —en este caso, de los fenómenos sociales. Así, en base al agrupamiento y la descripción de grupos de fenómenos similares, Durkheim propone una estratificación en diferentes regiones ontológicas al interior de la región más general de los modos del ser.

Por lo tanto, intuitivamente, Durkheim descubre dentro de la vasta región de las realidades, la región ontológica de las cosas sociales, consideradas tan reales como las cosas tangibles —o acaso, incluso más. Así, los hechos sociales muestran en su carácter cósmico uno de sus rasgos fenomenológicos prominentes. Por eso es que preferimos la tesis de Tiryakian a la de Monnerot: porque los hechos sociales son un tipo específico de cosa; a saber, son objetividades ideales.

## BIBLIOGRAFÍA

- Belvedere, C. (2011). *Problemas de fenomenología social. A propósito de Alfred Schutz, las ciencias sociales y las cosas mismas*. Buenos Aires: Prometeo.
- Belvedere, C. (2012). *El discurso del dualismo en la teoría social contemporánea. Una crítica fenomenológica*. Buenos Aires: Eudeba.
- Belvedere, C. (2013a). On George Psathas and phenomenological sociology. *Schutzian Research*, Vol. 5/2013, 131-136.
- Belvedere, C. (2013b). What is Schutzian Phenomenology?. *Schutzian Research*, Vol. 5/2013, 65-80.
- Belvedere, C. (2015). Durkheim as the Founding Father of Phenomenological Sociology. *Human Studies*, N° 38, 2015, 369-390.
- Belvedere, C. (2017). Durkheim como fenomenólogo. *Mirada*, Año 9 No. 13, 193-201.
- Dreher, J. (2012). Investigating Friendship: A Prospective Dispute between Protosociology and Phenomenological Sociology. En Hisashi Nasu y Frances Chaput Waksler (comps.), *Interaction and Everyday Life. Phenomenological and Ethnomethodological Essays in Honor of Georg Psathas* (pp. 153-169). Plymouth: Lexington Books.
- Eberle, T. S. (1993). Schütz' Lebensweltanalyse: Soziologie oder Protosozologie?. En Angelica Bäume y Michael Benedikt (comps), *Gelehrtenrepublik – Lebenswelt. Edmund Husserl und Alfred Schütz in der Krisis der phänomenologischen Bewegung* (pp. 293-320). Wien: Passagen Verlag.
- Eberle, T. S. (2012). Phenomenology and Sociology: Different Interpretations of a Complex relationship. En Hisashi Nasu y Frances Chaput Waksler (comps.), *Interaction and Everyday Life. Phenomenological and Ethnomethodological Essays in Honor of Georg Psathas* (pp. 135-153). Plymouth: Lexington Books.
- Ricouer, P. (2000). *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. Buenos Aires: Fondo de Cultura.
- Schutz, A. (1962). *Collected Papers I. The Problem of Social Reality*, Maurice Natanson (comp.). The Hague: Martinus Nijhoff.
- Schütz, A. (1981). *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

## SOBRE EL ENTREVISTADO

**Carlos Belvedere**  
**cbelvede@ungs.edu.ar**

Es Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires y Licenciado en Filosofía por la Universidad del Salvador. Se desempeña como Investigador Principal de CONICET. Se especializó en cuestiones de teoría social desde la perspectiva fenomenológica. También ha desarrollado estudios de etnometodología sobre cuestiones de estructura y discriminación social. Es profesor titular de la asignatura Fenomenología Social y profesor adjunto de Sociología Sistemática en la Carrera de Sociología de la Universidad de Buenos Aires. Además, es profesor adjunto regular de Problemas Filosóficos Contemporáneos y Filosofía I en la Universidad Nacional de General Sarmiento. También dicta cursos de posgrado (doctorado y maestría) en algunas de las principales universidades nacionales. Forma parte del comité editorial de la revista Human Studies. Ha publicado diversos artículos y libros sobre cuestiones de fenomenología social, desde una mirada fenomenológica y crítica de las principales corrientes de la teoría social contemporánea.



**CONTEXTOS**



**ANÁLISIS FENOMENOLÓGICO  
DEL MUNDO DE LA VIDA E  
INVESTIGACIÓN SOCIAL  
INTEPRETATIVA  
LA IMPORTANCIA DEL POSTULADO  
DE ADECUACIÓN EN LA OBRA DE  
ALFRED SCHUTZ\***

**AUTOR  
THOMAS S. EBERLE  
Universität St. Gallen**

**Cómo citar este artículo:** Eberle, T. (2018) Análisis fenomenológico del mundo de la vida e investigación social interpretativa: La importancia del postulado de adecuación en la obra de Alfred Schutz. Revista Diferencias, N. 7, pp. 137-153.

**Artículo**

Recibido 20/10/2018

Aprobado 27/12/2018

\* Traducción del alemán al español: Alexis E. Gros

## RESUMEN

El objetivo del presente artículo es explicitar y discutir la relación entre el análisis fenomenológico del mundo de la vida desarrollado por Alfred Schutz y la metodología de las ciencias sociales. En primer lugar, se bosqueja el proyecto schutziano de fundamentar las ciencias sociales en una teoría del mundo de la vida. En segundo término, se presentan los postulados schutzianos referidos a las construcciones modélicas de las científico-sociales. Luego, se coloca el foco en el modo en que Max Weber y Schutz conciben el denominado postulado de adecuación. Finalmente, se pasa revista a intentos actuales de aplicar el análisis del mundo de la vida en la investigación social empírica.

**PALABRAS CLAVES: MUNDO DE LA VIDA; ALFRED SCHUT; METODOLOGÍA DE LAS CIENCIAS SOCIALES**

## ABSTRACT

The aim of the present paper is to specify and discuss the relation between the phenomenological lifeworld analysis developed by Alfred Schutz and the methodology of the social sciences. First, the Schutzian project of providing a phenomenological foundation for the social sciences is outlined. Second, I present Schutz's postulates concerning social-scientific constructions. Then, I analyze the way in which Max Weber and Schutz conceive of the so-called postulate of adequacy. Finally, some contemporary attempts to apply the lifeworld analysis to empirical social research are presented.

**KEYWORDS: LIFEWORLD; ALFRED SCHUTZ; METHODOLOGY OF THE SOCIAL SCIENCES**

La obra de Alfred Schutz es multifacética y, por tanto, puede ser analizada desde diferentes perspectivas. Sin embargo, su motivo central radica indudablemente en el aporte de su análisis del mundo de la vida [*Lebensweltanalyse*] a la metodología de las ciencias sociales. El objetivo declarado del primer y único libro de Schutz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* [*La construcción significativa del mundo social*], es desarrollar una "teoría metodológica filosóficamente fundada" para los procedimientos de las ciencias sociales (Schütz, 2004: 75). A pesar de las múltiples ramificaciones temáticas de su obra, Schutz nunca perdió de vista este objetivo. En efecto, el borrador del índice de su obra póstuma, *Die Strukturen der Lebenswelt* [*Las estructuras del mundo de la vida*], contiene como broche de oro un capítulo titulado "Las ciencias del mundo de la vida" [*Die Wissenschaften von der Lebenswelt*] (Schütz y Luckmann, 1984: 217-234). También en su última obra, entonces, las diferentes facetas del análisis fenomenológico del mundo de la vida tienen su punto cumbre en la fundamentación filosófica de las ciencias del mundo de la vida. Sin embargo, dado que en la edición póstuma de las *Estructuras del mundo de la vida* Thomas Luckmann tomó la decisión de eliminar dicho último capítulo, este objetivo de Schutz suele ser perdido de vista, especialmente por lectores que no están muy familiarizados con su obra. Por esta razón, el objetivo del presente artículo es explicitar y discutir la relación entre el análisis fenomenológico del mundo de la vida y la metodología de las ciencias sociales.

## 1. EL ANÁLISIS FENOMENOLÓGICO DEL MUNDO DE LA VIDA COMO FUNDAMENTO DE LAS CIENCIAS SOCIALES

A este respecto, *La construcción significativa del mundo social* tiene una estructura clara: en las "Investigaciones introductorias" (Primer Capítulo), Schutz plantea el problema teórico que le concierne, adopta la idea de Max Weber de una sociología comprensiva fundada en una teoría de la acción y, a la vez, se confronta críticamente con las ambigüedades que atraviesan el concepto weberiano de sentido [*Sinn*]. Con base en esto, formula el siguiente objetivo: "definir el problema del sentido [*Sinnproblem*] de manera exacta con ayuda del análisis de la constitución" para luego "investigar, en análisis graduales, la estructura del mundo social y, de esta manera, anclar el aparato metodológico de la sociología comprensiva en un estrato más profundo que el estudiado por Max Weber" (Schütz, 2004: 94). En el Segundo Capítulo, Schutz se ocupa de la "constitución de la vivencia con sentido [*sinnhaftes Erlebnis*] en la duración [*Dauer/ durée*] en cada caso propia", es decir, de los procesos políticos de constitución de sentido y su temporalidad,

de la conformación de contextos de sentido y experiencia [*Sinn- und Erfahrungszusammenhängen*] y las modificaciones atencionales del sentido; pero esto no es todo: también trata la estructura del mundo de la experiencia y su ordenamiento bajo esquemas de interpretación, el concepto de acción y sus motivos-para y-porque [*Um-zu- und Weil-Motive*] y la autointerpretación [*Selbstausslegung*] a partir de un respectivo "aquí, ahora y así" [*Hier und Jetzt und So*]. En el Tercer Capítulo, Schutz bosqueja los "Lineamientos generales de una teoría de la comprensión del Otro" [*Gründzüge einer Theorie des Fremdverstehens*]; allí, con la "tesis general del alter-ego en la intuición natural", realiza el pasaje de la fenomenología trascendental a la mundana, describiendo la comprensión del Otro como una aprehensión signifi-va del alter-ego a través de signos [*Zeichen*] e indicaciones [*Anzeichen*] llevada a cabo en actos de autointerpretación. Aquí se introduce la diferenciación entre sentido subjetivo y objetivo, y la fórmula según la cual no es posible una comprensión total del Otro, sino solo acercamientos aproximativos a su subjetividad. (Esto se debe a las diferencias entre los respectivos acervos de conocimiento y los sistemas de relevancia). En el Cuarto Capítulo, Schutz realiza un "Análisis estructural del mundo social" y presenta las diferentes formas que adoptan los procesos de comprensión según el modo de donación [*Gegebenheitsweise*] del alter-ego. Con los miembros del mundo social circundante [*soziale Umwelt*] es posible interactuar cara-a-cara en situaciones *vis-à-vis*; en cambio, el co-mundo [*Mitwelt*] y el mundo de los predecesores [*Vorwelt*] solo son aprehensibles como tipos. Finalmente, en el Quinto Capítulo, Schutz reflexiona "Acerca de algunos problemas fundamentales de la sociología comprensiva" y saca las conclusiones de su bosquejo de una protohermenéutica [*Proto-Hermeneutik*] para la metodología de las ciencias sociales. Allí se ocupa del método del tipo ideal, del problema de la adecuación causal y de sentido, de la observación del científico social en el co-mundo, de la preferencia de los tipos de acción racional por parte de la sociología comprensiva y del problema fundamental de las ciencias sociales, a saber, ¿cómo se conforman nexos de sentido [*Sinnzusammenhänge*] objetivo a partir de nexos de sentido subjetivo?

Según creo, *La construcción significativa del mundo social* es la obra fundamental de Alfred Schutz. Constituye la base de los caminos de reflexión que siguió en su obra posterior. De hecho, varias de sus reflexiones posteriores aparecen como superficiales y preliminares cuando se las compara con la profundidad analítica y la sistematicidad de los análisis realizados en ese libro. Esto es cierto sobre todo en lo que refiere a sus reflexiones metodológicas. En su obra posterior, sin embargo, se amplía el espectro de sus análisis con complementos importantes; especialmente, con aportes

al estudio del mundo de la vida como suelo incuestionado [*unbefragter Boden*] de todas las ciencias —siguiendo las reflexiones de Husserl (1954) en la *Krisis*—, y también con el análisis de las realidades múltiples —en línea con W. James (1907)— y la reflexión acerca de las diferencias y relaciones recíprocas entre el mundo cotidiano y el científico. De este modo, dos décadas y media después de la publicación de *La construcción significativa del mundo social*, surge una mirada diferente de la metodología de las ciencias sociales. Como puede observarse en el bosquejo del índice de *Las estructuras del mundo de la vida* —que, afortunadamente, está publicado en la primera edición alemana del libro (Schutz - Luckmann, 1984: 217-314)—, Schutz tenía en mente la siguiente estructura para la presentación sistemática y completa de su obra:

Capítulo 1: El mundo de la vida de la actitud natural

Capítulo 2: Las estratificaciones [*Aufschichtungen*] del mundo de la vida

Capítulo 3: El conocimiento [*Wissen*] del mundo de la vida: relevancia y típica

Capítulo 4: El mundo de la vida como ámbito de la *praxis*

Capítulo 5: Las trascendencias del mundo de la vida y su superación a través de los signos y los símbolos.

Capítulo 6: Las ciencias del mundo de la vida

Luckmann se niega a publicar este capítulo final planeado por Schutz. Y esgrime dos razones para tomar esta decisión: en primer lugar, afirma que dichos borradores no van mucho más allá de lo que Schutz señala en su artículo "El sentido común y la interpretación científica de la acción humana", texto que constituye el aporte metodológico más sustancial del autor luego de *La construcción significativa*. En segundo lugar, Luckmann deja a entrever que sus propias posiciones divergen de las de Schutz, razón por la cual no podría escribir dicho capítulo sin direcciones precisas por parte de su autor (Luckmann, 2003: 21). Si bien ambas razones son comprensibles, la eliminación de este sexto capítulo tuvo como consecuencia —especialmente entre los no conocedores del pensamiento del autor— la desatención de la relación inmanente que el análisis del mundo de la vida y la metodología científico-social tienen en la obra de Schutz. Dado que la nueva edición de *Las estructuras del mundo de la vida* no contiene esos borradores (Schütz y Luckmann, 2003), hoy en día este estado de cosas parece haberse agravado aún más.

A continuación, deseo bosquejar la estructura que Schutz quería brindarle a este último capítulo y presentar los argumentos que planeaba incluir en el mismo:

a) *El mundo de la vida como suelo incuestionado de todas las ciencias*: La investigación científica comienza con la cuestionabilidad de aquello que antes era incuestionable y se encuentra en el horizonte de lo incuestionado. Como lo

mostró Husserl en la *Krisis* (1954), el mundo de la vida precede a toda ciencia; también la ciencia de la naturaleza y la genealogía de la lógica tienen sus raíces en él.

b) *Acerca de la fenomenología de la actitud natural*: Aquí debía describirse y discutirse la exigencia de Husserl de explicitar el mundo de la vida a través de un análisis fenomenológico-constitutivo. Schutz quería alinearse detrás de la concepción husserliana de las "ciencias del espíritu" [*Geisteswissenschaften*] y confrontarse críticamente con los análisis eidéticos de las formaciones sociales realizados por las discípulas de Husserl Edith Stein y Gerda Walther. Ellas reflexionaban acerca de la posibilidad de formular una ontología real del mundo social como ciencia eidética. Como es sabido, con su teoría de la constitución del mundo social, Schutz eligió un camino alternativo.

c) *Ciencia natural y ciencia social*: En el primer subcapítulo, Schutz quería clarificar la supuesta diferencia entre los métodos de las ciencias naturales y aquellos de las ciencias del espíritu. Ambas proceden empíricamente y aspiran a que sus formulaciones tengan consistencia lógica; pero los positivistas lógicos presuponen precisamente aquello que constituye el objeto de las ciencias sociales, a saber, el mundo social. El segundo subcapítulo se ocuparía del tema de la comprensión [*Verstehen*] y la explicación [*Erklären*]. Para Schutz, la comprensión no es una categoría de las ciencias sociales, sino un método de la *praxis* del mundo de la vida. Sin embargo, debe diferenciarse entre la autointerpretación del actor, la comprensión del Otro por parte de un *partner* que se relaciona con él en una relación de efectos [*Wirkensbeziehung*], la comprensión por parte de un observador cotidiano no-participante y, finalmente, la comprensión del observador científico en el co-mundo. El postulado del "sentido subjetivamente mentado" [*subjektiv gemeinter Sinn*] implica que se debe buscar el sentido que la acción tiene para el propio actor. De esta posición se deriva la crítica decidida al conductismo. Finalmente, en el tercer subcapítulo, se trataría la diferencia entre los objetos de pensamiento de las ciencias naturales y aquellos de las ciencias sociales: en contraste con el mundo natural, el mundo social está preinterpretado en términos de sentido. De aquí resulta la teoría de los dos niveles: las construcciones científico-sociales son construcciones de segundo orden y deben referir a las construcciones de primer orden.

d) *¿Cuál es el objeto de la ciencia social?*: Aquí Schutz plantea la cuestión de la relación entre las ciencias sociales y la realidad del mundo de la vida, y se pregunta qué es la realidad social. En este sentido, dos puntos son centrales: en primer lugar, la fundamentación en términos de la teoría de la acción siguiendo a Max Weber y su individualismo metodológico, es decir, la reconducción [*Rückführung*] de todos los colectivos a las acciones de individuos concretos; y, en

segundo término, la diferenciación entre la interpretación cotidiana de las acciones sociales (esto es, aquella del *common sense*) y su interpretación científica.

e) *El científico social y su situación*: Aquí, en primer lugar, Schutz diferencia entre el *trajín científico* (cotidiano) y la *actitud científico-teórica*. Describe lo que implica para el científico (social) tomar la decisión de efectuar el salto teórico: es un "observador desinteresado" que se encuentra fuera de la situación del mundo de la vida; desconecta su biografía y los sistemas de relevancia enraizados en ella. En lugar de ello, se orienta en el *corpus* del conocimiento científico, en las estructuras de relevancia del mismo y en la relevancia problemática de la pregunta de investigación. Como es sabido, esta separación un tanto artificial de las diferentes provincias de sentido que operan en el trabajo científico fue a menudo malentendida y criticada.

f) *La interpretación del mundo social en términos del mundo de la vida y en términos de la ciencia*: Como el mundo de la vida abarca todos los terrenos de la realidad, debería hablarse aquí de la interpretación "cotidiana". De lo que se trata aquí es de la teoría schutziana de los dos niveles, así como de los principios de construcción de modelos científico-sociales: como todos los fenómenos sociales deben remontarse a la acción individual, es preciso construir los denominados "homúnculos", los cuales están dotados de una conciencia y poseen motivos típicos que se adecuan a los tipos de acciones observadas. El problema, la pregunta científica, es el *locus* de todos los tipos relevantes para su solución y se ubica ella misma en el horizonte de lo incuestionablemente dado (más particularmente, de lo científicamente aceptado).

g) *Los postulados de las construcciones científico-sociales*. Aquí Schutz menciona los postulados de consistencia lógica, interpretación subjetiva, adecuación y racionalidad (en algunos casos). Y afirma que debe profundizarse en la pregunta acerca de la racionalidad. En breve me adentraré en estos postulados.

h) *La unidad de la ciencia y el problema de la continuidad*: Schutz acepta la idea de la unidad y continuidad de la ciencia; sin embargo, según él, esta idea no puede basarse en los fundamentos (científico-naturales) del positivismo lógico (como hoy en día lo sigue creyendo el racionalismo crítico). Antes bien, la "verdadera unidad" de la ciencia estaría garantizada por su origen en el mundo de la vida. Por tanto, esta unidad no estaría orientada en términos científico-naturales, sino en el sentido de las ciencias del espíritu (tal como las comprende Husserl). Para Schutz, solo una teoría fenomenológica de la constitución puede cumplir con el "justificado postulado positivista de la continuidad" (Schütz - Luckmann, 1984: 234). Sin embargo, Schutz agrega críticamente que es dudoso que "la fenomenología eidética y trascendental pueda cumplir las esperanzas de Husserl" (1984: 234). A diferencia de lo que ocurre en *La construc-*

*ción significativa*, ahora tiene dudas de que sea posible una fundamentación filosófica con validez última de las ciencias sociales por medio de los análisis del mundo de la vida.

Hoy en día existe amplio consenso en lo que respecta al carácter preinterpretado del mundo social y a las diferencias entre las ciencias naturales y las sociales. Sin embargo, no hay consenso cuando se trata de especificar las consecuencias de estas divergencias. En lo que sigue, me concentraré en los postulados schutzianos de la construcción científico-social.

## 2. LOS POSTULADOS SCHUTZIANOS REFERIDOS A LA CONSTRUCCIONES CIENTÍFICO-SOCIALES

De acuerdo con Schutz, cuando están orientadas teóricamente y no se ocupan de tipos personales concretos (como la historia), las ciencias sociales se ocupan de la *comprensión del co-mundo* [Mitwelt]. Esto se debe a la *actitud especial del científico como "observador desinteresado"*: sus interpretaciones de sentido no están ligadas a motivos pragmáticos, sino que aspiran a la verdad. En primer lugar, el marco de esta aspiración es definido por el sistema de relevancia científico –especialmente, por el problema de investigación en que se trabaja– y, en segundo término, por el *corpus* científico heredado de la disciplina correspondiente. Schutz resume los principios según los cuales deben construirse los modelos teóricos en los siguientes postulados metodológicos (Schütz, 1971; 1972):

1) El *principio de la relevancia*: el sistema científico de relevancia define la selección de los elementos, la amplitud de la perspectiva, la complejidad del modelo, etc. Toda construcción modélica porta, por tanto, el índice de la pregunta-problema planteada en cada caso y excluye como irrelevantes todos los aspectos restantes con la cláusula *ceteris paribus*. Debe tenerse en cuenta, por tanto, que una modificación del tema principal trae consigo un cambio del horizonte de sentido de los conceptos utilizados.

2) El *postulado de la consistencia lógica*: El sistema de construcciones típicas esbozado por el científico debe poseer el grado más alto posible de claridad y distinción, y ser totalmente compatible con los principios de la lógica formal.

3) El *postulado de la interpretación subjetiva*: como se expuso, las explicaciones científico-sociales deben recurrir al sentido subjetivo de la acción. A partir del patrón típico de un comportamiento observado, debe construirse un homúnculo, un modelo de actor, al que se le adjudica una conciencia con motivos-para y -porque típicos. Las construcciones en un plano de mayor agregación (por ejemplo, el modo de operación de las curvas de oferta y demanda) son admisibles. Pero deben poder ser traducidas en nexos de acción subjetiva cuando sea necesario.

4) El *postulado de adecuación*: las construcciones del científico social deben ser consistentes con las construcciones de los actores cotidianos, es decir, deben ser comprensibles y explicar atinadamente una acción.

5) El *postulado de la racionalidad*: el modelo de la acción racional tiene preeminencia porque es especialmente evidente; por tanto, constituye un punto de referencia para describir tipos desviados. Este postulado es de carácter optativo, siendo empleado sobre todo en la economía.

### 3. EL POSTULADO DE ADECUACIÓN

Según creo, el postulado de adecuación es el más importante. ¿Cuándo son adecuadas las construcciones científicas?

#### 3.1. ADECUACIÓN DE SENTIDO Y CAUSAL EN MAX WEBER

Recapitemos brevemente la posición de Weber, en la cual Schutz se orienta a este respecto. Según Weber, la comprensión explicativa [*erklärendes Verstehen*], que aprehende tanto el sentido actual como el motivacional, debe seguir los dos postulados metodológicos de la *adecuación de sentido* [Sinnadäquanz] y la adecuación causal [*Kausaladäquanz*]:

Decimos que un comportamiento [*Verhalten*] que se desarrolla como un todo coherente es "*adecuado en términos de sentido*" [*sinnhaft adäquat*], en la medida en que afirmamos que la relación entre sus elementos constituye una "conexión de sentido" típica (o, como solemos decir, "correcta") a tenor de los hábitos mentales y afectivos medios. Decimos por el contrario, que una sucesión de hechos es "*causalmente adecuada*" en la medida en que, según reglas de experiencia, exista esta probabilidad: que siempre transcurra de igual manera. [...] La *explicación causal* significa, pues, esta afirmación: que, de acuerdo con una determinada regla de probabilidad —cualquiera que sea; el modo de calcularla y sólo en casos raros e ideales puede ser según datos mensurables—, a un determinado proceso (interno o externo) observado sigue otro proceso determinado (o aparece juntamente con él) (Weber, 2002: 11. Traducción modificada. Subrayado de T. S. E.).

En otras palabras, la *adecuación de sentido* se da cuando la comprensión explicativa es evidente. Pero una interpretación evidente es solo una hipótesis en tanto y en cuanto no se cumpla también el criterio de la adecuación causal. Y a la inversa, un enunciado causalmente adecuado es una mera probabilidad estadística incomprensible si no se cumple con el criterio de la adecuación de sentido (Weber, 2002: 11). En resumen: "Tan sólo aquellas regularidades estadísticas que corresponden al sentido mentado 'comprensible' de una acción constituyen tipos de acción susceptibles de compren-

sión [...]; es decir, son 'reglas sociológicas'" (Weber, 2002: 11. Traducción modificada). En estas regularidades siempre hay una "concordancia de la adecuación de sentido y la muestra de la experiencia" (Weber, 1975: 5).

Weber construye el concepto de adecuación de sentido en analogía con el concepto de adecuación causal, concepto que tiene una larga tradición en la economía política y la teoría del derecho. Con la adecuación de sentido, Weber intenta rescatar la propuesta de Dilthey en un marco neokantiano orientado por Heinrich Rickert (Dilthey, 1927; Rickert, 1921, 1929). Sin entrar en sus complejas distinciones conceptuales, debe señalarse al menos que Weber mide el grado de la adecuación de sentido "a tenor de los hábitos mentales y afectivos medios" (Weber, 2002: 11). De esta manera, introduce un criterio estadístico que, en relación con la adecuación de sentido, resulta un tanto problemático. Según creo, esto se debe a que construye este último concepto teniendo en vista la noción existente de adecuación causal.

El concepto de "causación adecuada" [*adäquate Verursachung*] ya se encuentra en la obra de Stuart Mill (1885). Sin embargo, en el pensamiento de Weber influye mucho más la discusión que tiene lugar en la teoría del derecho hacia fines de la década de 1880. En este sentido, resulta fundamental la "*teoría de la adecuación*" desarrollada por el fisiólogo y teórico de la probabilidad Johannes Von Kries (Kries, 1886; 1888; 1889). Siguiendo una sugerencia de Von Liszt, Von Kries (1889: 531) aplica la teoría de la probabilidad a los conceptos jurídicos de "causación y nexo causal" [*ursächlicher Zusammenhang*]. De esta manera, intenta generalizar conexiones constantes como regularidades estadísticas y, con base en ellas, elaborar las estructuras de la imputación. En este sentido, es decisivo el concepto de *probabilidad objetiva*, no el de *probabilidad subjetiva*. (El autor los contrapone explícitamente). Mientras que la probabilidad subjetiva refiere a las expectativas de una persona respecto a la ocurrencia o no de un acontecimiento particular, la probabilidad objetiva tiene que ver con clases de acontecimientos que tienen lugar con independencia de las expectativas subjetivas.

Von Kries cree que la relevancia de los *nexos causales generales* entre acciones y resultados [*Erfolge*]<sup>1</sup> radica en que, conforme a la experiencia general (estadística), una acción debe ser adecuada para *propiciar* el resultado correspondiente. Porque solo cuando esto es así tiene lugar una "causación adecuada". Por ejemplo, si un cochero se queda dormido y se sale del camino correcto, y el viajero transportado por él es golpeado por un relámpago, entre el "quedarse dormido" del cochero y la muerte del viajero no hay una causación adecuada, "puesto que, en general, el he-

<sup>1</sup> En el lenguaje jurídico, se denomina "resultado" [*Erfolg*] a aquello que es imputado; es decir, un acontecimiento o estado de cosas que puede ser considerado como producido por una acción.

cho de que el cochero se quede dormido no aumenta la posibilidad de una muerte por un relámpago; (es decir), no es generalmente adecuado para producirla" (Kries, 1889: 532). Con la idea de causación adecuada sustentada en regularidades estadísticas, Von Kries quiere explicitar las reglas de las cuales "el sentimiento general del derecho hace depender la imputación penal" (Von Kries, 1889: 532). Su tesis, entonces, no es que los enunciados probabilísticos puedan ser aplicados directamente a los casos particulares, sino que tanto el juez como el lego se orientan —generalmente de manera intuitiva— en estos nexos generales a la hora de la atribución penal.

El enfrentamiento de Weber con la adecuación causal tiene lugar sobre la base de este debate. Sin embargo, su interés no estaba dirigido a la ciencia del derecho, sino en primera instancia a la *historia*: en la cuestión jurídica de la imputación observa la misma estructura lógica que en la cuestión de la causalidad histórica. Sin embargo, a diferencia de lo que ocurre en la ciencia de la historia, en la jurisprudencia la cuestión de la imputación causal objetiva del resultado de una acción va de la mano con la pregunta por la culpabilidad subjetiva. Porque en muchas normas del derecho la atribución de la culpa depende de factores subjetivos; por ejemplo, de si el actor actuó deliberadamente o de si pudo o no prever el resultado de su acción. Ambas disciplinas, sin embargo, se confrontan con una infinitud de determinaciones de una acción o un acontecer concreto, a partir de las cuales deben realizar una selección. Ambas aplican un *principio de selección* para escindir los factores esenciales de los inesenciales: en la jurisprudencia, lo decisivo es la posible subsunción bajo determinadas normas de derecho; en la historia, el tipo de interés histórico que define qué aspectos son relevantes o irrelevantes en una consideración causal. En este sentido, Weber (1982: 271 y sigs.) quiere poner de manifiesto que la demostración de un nexo causal presupone algunas "operaciones lógicas"; más particularmente, una "serie de abstracciones" que le dan forma categorial a las acciones y acontecimientos concretos.

El "*saber nomológico de la experiencia*" constituye el punto de cruce con las reflexiones de Von Kries. Este saber consiste en "reglas de la experiencia, especialmente sobre la manera en que los seres humanos tienden a reaccionar a determinadas situaciones" (Weber, 1982: 276 y sig.). Dado que los seres humanos siempre reaccionan de manera diferente, alejándose de las "reglas de la experiencia", a este respecto solo pueden formularse enunciados probabilísticos. Por esta razón, Weber retoma de Von Kries el concepto de "*causación adecuada*". La construcción del nexo causal refiere entonces a la frecuencia relativa de un tipo de acción; en otras palabras, a su probabilidad objetiva. Si un nexo de estas características no puede catalogarse como "adecuado", entonces existe una causación "casual" (Weber, 1982: 286 y sig.). Para ilustrar esto con un ejemplo: según Weber, cuando el historiador Meyer (1902) quiere desentrañar

el "significado" [*Bedeutung*] que tuvo la batalla de Maratón para el desarrollo de la cultura de Occidente, esto debe determinarse de la siguiente manera:

*No [debe decirse]: la victoria de los Persas debería haber tenido como consecuencia un desarrollo diferente de la cultura helénica y, por tanto, de la cultura universal; un juicio de estas características sería totalmente imposible. Antes bien, [debe decirse]: ese desarrollo diferente hubiera sido una consecuencia "adecuada" de un acontecimiento tal (Weber, 1982: 285 y sig.)*

Tal como Von Kries en la ciencia del derecho, Weber considera que es principalmente posible determinar la *adecuación de construcciones causales históricas*. Si esto no lo fuera, tampoco podríamos diferenciar entre lo causalmente "importante" y lo "no importante" (Weber, 1982: 286). Weber no señala que una definición tal de la adecuación, en el marco de escenarios alternativos y constelaciones "fantasmas", también deba orientarse en el saber nomológico de la experiencia. Pero Von Kries —en quien Weber se apoya en este contexto argumental— fundamenta esta tesis de manera suficiente.

### 3.2. EL ABANDONO DE LA ADECUACIÓN CAUSAL POR PARTE DE SCHUTZ

Como es sabido, Schutz se despidió del concepto de adecuación causal. En un tomo de reciente aparición titulado *Sentido y tiempo* [*Sinn und Zeit*], se lee:

Las ciencias del espíritu deben rechazar la pregunta por la *causalidad* de la conexión de sus objetos como inapropiada [para sus fines] y adscribirla a la explicación mecanicista del mundo. [...] Con la investigación cerebral, la tesis del paralelismo y teorías parecidas, esta última jamás estará en condiciones de solucionar un problema de las ciencias del espíritu (Schütz, 2007: 227).

Y en *La construcción significativa del mundo social*, se lee:

Terminológicamente, surgen importantes reparos respecto a la palabra "causal" en el contexto de la consideración sociológica. En la evaluación de los denominados procesos causalmente adecuados en el mundo social, no se trata de la relación estricta causa-efecto, que se corresponde con la "causalidad surgida de la necesidad" [*Kausalität aus Notwendigkeit*], sino generalmente de la relación medio-fin, que se corresponde con la "causalidad surgida de la libertad" [*Kausalität aus Freiheit*]. Por esta razón, cuando se permanece en el proceso externo del acontecer, en el contexto de sentido objetivo, etc., no puede hablarse de la relación causal en el sentido de aquella categoría general de pensamiento propuesta por Von Kries (Schütz, 2004: 416 y sig.).

Schutz puede seguir la interpretación de Weber de la adecuación causal, pero no su formulación conceptual. Para Schutz (2004: 417), lo que Weber señala con el postulado de la adecuación causal no es otra cosa que el "*postulado de la univocidad*" [*Einstimmigkeit*] de la experiencia: para toda construcción típica debe existir la posibilidad de que, "según reglas de la experiencia, se actúe de una manera que se corresponda con la construcción típica". Pero Schutz analiza otra implicación del postulado weberiano de la adecuación causal: la acción fáctica que se corresponde con el tipo ideal debe ser *iterable*. Para las ciencias sociales, "este postulado no es más que un principio heurístico fundamentado en razones provenientes de la ciencia de la economía [...]", la cual limita el análisis a aquellas acciones que ocurren en la realidad con una determinada frecuencia (Schütz, 2004: 418). Esta interpretación del principio se corresponde con los intereses de la sociología pero no con aquellos de la historia.

Ahora bien, si la adecuación causal significa que la construcción típica de una acción humana debe corresponderse con el nexo total de nuestra experiencia —y si toda experiencia de la acción humana esté implicada en un nexo de sentido—, entonces "toda adecuación causal, en tanto y en cuanto apunta a la acción humana, está siempre—ya fundada en teorías adecuadas en términos de sentido" (Schütz, 2004: 419). Por tanto, de acuerdo con Schutz, la *adecuación causal es solo un caso especial de la adecuación de sentido*. Desde este momento, Schutz resume ambos postulados en el *postulado de adecuación*.

Sin dudas, Schutz tiene razón: es problemático hablar de relaciones causa-efecto en las ciencias culturales, sociales y del espíritu. Con seguridad, sus conceptos de motivos—por-que y —para captan más adecuadamente las constelaciones de motivos humanos: un motivo—para, es decir, un objetivo de la acción, nunca es el mero efecto de un conjunto dado de motivos—por-que; estos últimos constituyen meramente "condiciones de la acción" que, por su parte, son interpretadas por el actor, lo cual deja abierto para este un espectro de alternativas de acción a elegir. Esto es válido tanto para procesos de acción individual como para cadenas de interacción social. Siempre existen grados de libertad que son pasados por alto en una reconstrucción meramente causal. En este sentido, hablar de "adecuación causal" es terminológicamente cuestionable.

Sin embargo, lo que se pierde es el tratamiento de las *consecuencias de los resultados de la acción*, fundamentales tanto para Von Kries como para Weber. La muerte por un relámpago, el resultado de la batalla de Maratón, una carta de renuncia, etc. son acontecimientos con consecuencias concretas. Por supuesto, no se trata de consecuencias de tipo determinista, pero los acontecimientos concretos limitan los márgenes de acción emergentes. Estos son temas vinculados a lo que en la sociología ha sido tematizado como la contraposición entre "cultura" y "estructura". Por otro lado, Schutz fue limitando cada vez más el contenido del postula-

do de adecuación a la adecuación de sentido. Sin embargo, en concordancia con lo señalado en *La construcción significativa del mundo social*, aún en 1943 sigue pensando que "[e]l postulado de adecuación exige que la construcción típica esté en concordancia tanto con la totalidad de nuestra vida cotidiana como con nuestra experiencia científica" (Schutz [1943]: 1972b: 49).

Posteriormente, desecha este aspecto. La versión final del postulado de adecuación (que, sin embargo, ya se encuentra en esta forma en 1940) reza:

Todo concepto en un modelo científico de la acción humana debe construirse de manera tal que un acto humano ejecutado dentro del mundo de la vida por un actor individual en la manera indicada por el constructo típico *pueda ser* comprensible para el actor mismo, así como para su congéneres en términos de la interpretación del sentido común del mundo de la vida (Schutz, 1962: 44. Subrayado de T. S. E).

El subjuntivo (subrayado) lo deja a uno perplejo: evidentemente, solo se menciona la consistencia entre las construcciones científicas y las del sentido común. La adecuación causal, es decir, la concordancia con la experiencia, queda por fuera del postulado. Con la *posibilidad* de que una construcción científica de una acción sea comprensible en el marco del pensamiento cotidiano alcanza para cumplimentar el criterio de adecuación; evidentemente, ya no es importante el hecho de que esta acción haya ocurrido efectivamente o sea una mera construcción modélica.

*Schutz reduce así el postulado de adecuación a la adecuación de sentido*. Según creo, este cambio de acento respecto a la concepción weberiana se debe a una comprensión específica de la ciencia que está influida por sus colegas economistas del Círculo de Von Mises. Ludwig Von Mises, el representante más prominente de la segunda generación de la Escuela Austríaca de economía política, defendía una concepción de la economía limitada a formular enunciados aprióricos, diferenciándose estrictamente de la historia de la economía, cuya única tarea —según él— consistía en ocuparse de datos empíricos. En este respecto, Schutz sigue a Weber, quien interpreta una ciencia social apriórica como una concepción naturalista errada y ve la tarea de la sociología en la investigación comprensiva de estados de cosas empíricos. Sin embargo, Schutz entra muy poco en contacto con la investigación empírica. También la imponente obra de Fritz Machlup, con quien Schutz tenía una estrecha amistad, consiste en gran parte en construcciones de modelos típicos económicos no—empíricos, los cuales se basan en supuestos relativamente sencillos que tienen como objetivo controlar la complejidad teórica (Machlup, 1978). Cuando Schutz (1962: 43-44) describe las construcciones modélicas como construcciones de homúnculos y vincula a este modo de proceder los postulados de la consistencia lógica, la interpreta-

ción subjetiva y la adecuación, estos principios también se corresponden con los modelos económicos más lejanos a la empiria. Los postulados metodológicos de Schutz pueden leerse como una descripción de la autocomprensión científica dominante de la economía de su tiempo (Eberle, 1988).

Debe agregarse aquí que, en el año 1953, Milton Friedman publica el denominado teorema de Friedman, el cual tuvo gran resonancia en la economía: "Se verá que las hipótesis verdaderamente importantes y significativas tienen 'supuestos' que son descripciones muy inadecuadas de la realidad, y, en general, cuanto más significativa es una teoría, tanto más *irrealistas* sus supuestos (en este sentido)" (Friedman, 1953: 14).

Según Friedman, entonces, la cercanía a la realidad de los supuestos modélicos no es importante; lo único que cuenta es el éxito de los pronósticos que se derivan de ellos. Sin embargo, ¿puede un modelo basado en supuestos irrealistas corresponderse con el postulado metodológico de la adecuación? Curiosamente, a este respecto, Machlup se pone totalmente del lado de Friedman y señala que otro gran economista norteamericano, Samuel Samuelson, realizó sus mejores trabajos precisamente cuando partió de supuestos irrealistas (Machlup, 1964: 735). Sin embargo, Machlup (1954: 17) considera que el teorema de Friedman precisa de un complemento: los supuestos no deben ser realistas, pero deben ser *adecuados*. Ahora bien, si las construcciones de pensamiento que se basan en supuestos irrealistas también pueden cumplir el postulado de adecuación, entonces este debe concebirse de una manera amplia. Siguiendo a Schutz, Machlup lo define de la siguiente manera: "Los supuestos fundamentales de la teoría económica no están sujetos a un requerimiento de verificación empírica independiente, sino más bien al requerimiento de comprensibilidad [*unders-tandability*], en el mismo sentido en el que un ser humano comprende las acciones de su prójimo (Machlup, 1954: 17).

La concepción schutziana de la metodología estuvo siempre marcada por la humildad: "La metodología no es el maestro o el tutor del científico. Es siempre su alumno" (Schütz, 1972b: 50). Su concepción de la ciencia está profundamente influenciada por el "método de las construcciones de pensamiento" [*Gedankenbilder*] de la Escuela Austriaca de economía (Mises, 1940: 227 y sigs.). Esto es válido también respecto a su conceptualización de la racionalidad; aunque en este sentido se coloca del lado de Weber frente a Mises. Pero el *postulado de la racionalidad* a ser seguido por las construcciones modélicas de las ciencias sociales es formulado en términos condicionales:

Los tipos de curso de acción racional y los tipos personales tienen que estar construidos de modo tal que se cumpla el siguiente postulado: un actor en el mundo de la vida *actuaría* de la misma manera típica si *tuviera* un conocimiento perfectamente claro y distinto de todos los elementos y solo de los elementos que el cientista social supo-

ne como relevantes para esta acción; y si *tuviese* la tendencia constante a emplear los medios más apropiados a disposición para lograr los fines definidos por el constructo (Schutz, 1962: 45. Subrayado de T. S. E.).

Por su parte, el condicional indica que la construcción de modelos científicos constituye una posibilidad (objetiva) respecto de la cual la acción cotidiana se desvía más o menos fuertemente. Schutz ya había discutido antes la "paradoja de la racionalidad en el plano de la acción cotidiana", paradoja que radica en el siguiente estado de cosas:

Con el grado de estandarización del patrón de acción, decrece la capacidad del sentido común para analizar los elementos subyacentes en términos de intelección racional. [...] El concepto de racionalidad obtiene su verdadero significado en el nivel de los modelos de patrones de interacción construidos por el cientista social conforme a ciertos requerimientos particulares definidos por los métodos de la ciencia (Schutz, 1962: 33).

El postulado de la racionalidad formulado en condicional, por su parte, es cumplido por todos los modelos económicos y, claramente, subyace al modelo del *homo oeconomicus*. Esto es así a pesar de que los supuestos de ese modelo sean irrealistas. Schutz utiliza sus análisis protosociológicos del mundo de la vida fundamentalmente para explicitar las *diferencias* entre la *orientación de sentido* de las construcciones de los homúnculos y los actores cotidianos, y, por tanto, la *distancia entre el modelo científico y la realidad social vivenciada en el mundo de la vida*.

### 3.2. RADICALIZACIÓN DEL POSTULADO DE ADECUACIÓN

En otro texto ya propuse concebir el postulado de adecuación de una manera más estrecha:

La adecuación total tiene lugar cuando la orientación de sentido concreta de los actores es aprehendida de manera atinada. De esta manera, declaramos la perspectiva subjetiva del actor individual como el *último punto de referencia* de los análisis científico-sociales. Como lo mostró Schutz, la comprensión del Otro solo puede lograrse de manera aproximada; es decir, uno solo puede acercarse a captar la perspectiva del actor. Por tanto, la adecuación total es siempre un ideal inalcanzable. Sin embargo, con una versión tan radicalizada del postulado de adecuación, se plantea la exigencia de rendir cuentas explícitamente de la adecuación de las (re)construcciones científicas, en la medida en que se las refiere a la protosociología fenomenológica. De esta manera, las estructuras del mundo de la vida no solo sirven como un marco de referencia protosociológico, como una "*mathesis universalis*" (Luckmann, 1979); con el postulado de adecuación, también se exige reflexionar acerca de la relación [de

los análisis científico-sociales] con este marco de referencia (Eberle, 1999: 115 y sig.).

De esta manera, podríamos catalogar como "adecuados" los abordajes de la hermenéutica científico-social y la investigación social interpretativa, los cuales se acercan más al mundo de sentido de los actores; y contrastarlos, por ejemplo, con los modelos de los economistas, parcialmente alejados de la realidad. Y *las estructuras del mundo de la vida schutzianas ofrecen un fructuoso marco de referencia para evaluar la adecuación de las construcciones modélicas de la ciencia.*

Con una radicalización del postulado de adecuación, se le podría poner un alto al imperialismo de los economistas. En *La construcción significativa del mundo social*, Schutz (2004: 434) señala que la economía política teórica de Von Mises es un "ejemplo paradigmático de un contexto de sentido objetivo de contextos subjetivos"; y en la interpretación de Schutz, la ley de utilidad marginal tiene "el carácter de una delimitación definitoria del ámbito invariable dentro del cual las acciones denominadas 'económicas' siempre tienen lugar" (Ibid.). Sin embargo, a diferencia de Kaufmann, en quien se apoya, Schutz desacopla este principio económico de la economía y lo capta de manera puramente formal. De esta manera, puede emplearse en todos los ámbitos: no solo en los actos de compra, sino también en las relaciones amorosas, las relaciones en las organizaciones, el comportamiento en la familia, etc. Por un análisis de esta clase, con su "Treatise of the Family", Gary Becker (1991) obtuvo el Premio Nobel de Economía. Pero si se investigara empíricamente la orientación de sentido de los actores con más precisión, quizás se llegaría a la conclusión de que no todos los actores en todas las situaciones realizan cálculos de costo-beneficio... (Hoy en día incluso los economistas afirman que el *homo oeconomicus* modelado para el fenómeno del mercado no puede transferirse sin más al comportamiento de las personas en las organizaciones porque, de esta manera, se fomenta el comportamiento egoísta en términos de una profecía autocumplida, socavándose así el comportamiento cooperativo [Osterloh, 2007; Scherer y McKinley, 2007]).

En tanto metodólogo, Schutz no quiere imponerse como el maestro o tutor de los economistas, sino permanecer como su alumno; esto puede explicar su formulación mesurada del postulado de adecuación. La matriz del análisis del mundo de la vida permanece entonces como el marco de referencia dentro del cual un análisis descriptivo de la economía es realizable; es decir, una descripción de aquello que los economistas hacen en su provincia finita de sentido científica. Sin embargo, en su correspondencia personal, se expresa de manera mucho más crítica. En una carta a Adolphe Löwe, Schutz critica a su maestro Ludwig von Mises en tres sentidos:

1) "El problema decisivo implicado (en el proceso de la decisión) es dado por sentado [*taken for granted*] por Mises, es decir, el problema de cómo sucede que las cosas deban ser decididas" (Schutz, 1955b: 5-6).

2) "[Mises] [p]asa por alto una diferencia que para mí es vital, a saber: la diferencia entre decidir entre diferentes objetos que están igualmente dentro de mi alcance y decidir entre proyectos de acción que tiene que ser llevadas a cabo por mí" (Ibid.).

3) "Mises está tratando de desarrollar una praxeología general que identifica —de manera errónea, creo— con la teoría de la acción económica, a saber, una acción conforme a la supuesta escala de preferencias del actor. [...] Si esto fuera así, no habría acción humana alguna que no fuera una acción económica" (Ibid.: 3).

Los dos primeros puntos refieren al proceso de decisión tal como tiene lugar en la conciencia subjetiva; el tercer punto, al criterio de delimitación del ámbito de estudio de la economía, el cual ya es localizado por Schutz en *La construcción significativa del mundo social*. Schutz se dedica a ambos círculos de problemas en un largo manuscrito de la mitad de la década del cuarenta. En la primera parte del mismo, investiga el acto de decisión en la situación cotidiana; y en la segunda, bosqueja la concepción del mismo en el modelo de las ciencias económicas; más precisamente, a la luz del ejemplo de la teoría económica. Luego de un período de indecisión —"la parte filosófica no tiene interés para los economistas y la económica no tiene interés para los filósofos" (Schutz, 1955a: 1)—, finalmente publica la primera parte por separado en el año 1951 en una revista fenomenológica (Schutz, 1971c) y retiene la segunda hasta el final de su vida. (La misma es publicada de manera póstuma por Lester Embree [Schutz, 1972d]).

Con su *análisis fenomenológico de los actos de decisión en el mundo de la vida*, Schutz espera poder mostrar que la modelación utilitarista de los actos de decisión es inadecuada y que el modelo praxeológico de Von Mises necesita ser complementado en puntos esenciales (Eberle, 2009). Una descripción fenomenológica del proceso de elección no puede realizarse a través de la reconstrucción de experiencias pasadas, sino que debe iniciarse en el medio de la corriente de conciencia. Este presupuesto es cumplido en las investigaciones de Husserl, Bergson y Leibniz, cuyo resultados Schutz combina. De Husserl retoma la constitución de posibilidades problemáticas como la precondition de toda elección posible; de Bergson, las perspectivas temporales implicadas en el proceso de elección; y de Leibniz, la cooperación de las intenciones volitivas que conducen al "*fiat*" final de la decisión. En base a esto, se torna claro de inmediato que el modelo utilitarista de la decisión es un mero esquema de interpretación para explicar los motivos-porque de acciones ya

transcurridas, un modelo que falsea el transcurso político de la elección (Schutz, 1972d: 573 y sig.).

Estas posiciones de Schutz sugieren que también él comprendía el postulado de adecuación de una manera más restrictiva de lo que sus definiciones dejan a entrever. De hecho, el esfuerzo de toda su vida por desarrollar una teoría de la constitución del mundo de la vida no tendría ningún sentido si no apuntara a proporcionar un *aporte a una metodología adecuada de la investigación en ciencias sociales*.

Sin embargo, en su crítica a Von Mises, Schutz insiste también en una concepción de la adecuación como mera adecuación de sentido. Con su análisis del acto de decisión en el mundo de la vida, quiere mostrar que las construcciones modélicas deben formularse de una manera conceptualmente diferente a como hasta aquí lo hicieron los economistas: sus construcciones de homúnculos deben aprehender la orientación de sentido de los actores en su temporalidad y describir no solo los motivos-porque, sino también los motivos-para. En otras palabras, Schutz critica como inadecuados los modelos que explican la acción humana únicamente a través de los motivos-porque de las acciones transcurridas. De esta manera, su crítica a Von Mises pone en evidencia que, también para Schutz, el principio de adecuación va más allá de postular que las construcciones científicas deben ser *comprensibles* en el marco del pensamiento de sentido común: las mismas deben también corresponderse conceptualmente con la orientación de sentido cotidiana.

Mi versión radicalizada del postulado de adecuación exige, además, que la interpretación científica de sentido también sea *empíricamente acertada* en un caso concreto, tal como lo exigían las interpretaciones del Schutz temprano. Así, se conserva el propósito de la adecuación causal abandonada por Schutz —que los enunciados científicos también deben ser empíricamente atinados—, pero sin volver a introducir la problemática de las relaciones de causalidad. Por ejemplo, el supuesto modélico de los economistas según el cual los actores realizan cálculos de costo-beneficio es empírica y fácticamente cierto en muchos casos. Sin embargo, el problema radica en la generalización de la imputación de tales cálculos, incluso cuando en la realidad la orientación de sentido es totalmente diferente. Según la versión radicalizada del postulado de adecuación, las interpretaciones científicas solo pueden considerarse como "adecuadas", *por un lado, cuando se corresponden con los procesos de orientación cotidiana de sentido; y, por otro, cuando captan atinadamente la orientación de sentido real de los actores en situaciones concretas*. De esta manera, el postulado de adecuación puede operar como un *criterio de calidad de la investigación cualitativa* y reemplazar los conceptos de validez y confiabilidad surgidos en los contextos de la investigación cuantitativa.

## 4. ANÁLISIS DEL MUNDO DE LA VIDA Y CIENCIA SOCIAL INTERPRETATIVA

Ya he defendido algunas veces mi propuesta de una versión radicalizada del postulado de adecuación (Eberle, 1999a; 1999b; 2000), pero parece que nadie se ha apasionado demasiado con ella. Esto puede deberse a diferentes razones: en primer lugar, muchos científicos sociales dudan de que el análisis fenomenológico del mundo de la vida constituya una protosociología [*Protosoziologie*] relevante y útil. En segundo lugar, muchos dudan del valor de la idea general de una protosociología. Por ejemplo, los teóricos de la acción racional (Esser, 1991) argumentan que es más importante construir modelos lo más simples posibles, es decir, tan complejos como sea necesario. La necesidad de complejidad se evalúa entonces por los criterios de relevancia de la construcción de modelos científicos (por ejemplo, por el tamaño de la muestra) y no por la multiplicidad "real" de sentido del mundo cotidiano. En tercer lugar, a muchos les molestan las premisas schutzianas ligadas a la teoría de la acción y el individualismo metodológico; y, especialmente, el postulado de la interpretación subjetiva, el cual está íntimamente vinculado con el principio de adecuación. En lugar de eso, se orientan en otras posiciones filosóficas y/o supuestos teóricos. En cuarto lugar, se plantea la cuestión acerca de la utilidad del postulado de adecuación para la *praxis* de investigación empírica. En lo que sigue, quiero ocuparme de esta última cuestión con más detenimiento.

Schutz vincula estrechamente su análisis del mundo de la vida con la sociología weberiana, basada en una teoría de la acción; y sus reflexiones metodológicas se orientan tanto en los *Conceptos Sociológicos Fundamentales* (Weber, 2002) como en la Escuela Austríaca de economía política propugnada por el Círculo de Von Mises. Sin embargo, esta es una "afinidad electiva" [*Wahlverwandtschaft*], no una necesidad. Las estructuras del mundo de la vida no son solo compatibles con un determinado tipo de sociología: en primer lugar, como *mathesis universalis*, constituyen un marco en el cual puede insertarse todo tipo de ciencia social. En segundo lugar, el análisis del mundo de la vida puede ser abordado de un modo completamente novedoso, como por ejemplo lo mostró Garfinkel (2000, 2005) con su etnometodología. Ahora bien, dado que los procesos de constitución de sentido son el núcleo del análisis del mundo de la vida, el mismo solo es compatible con una sociología interpretativa y con un acceso hermenéutico al mundo social. En el último tiempo, han surgido varios abordajes de hermenéutica científico-social, y muchos de ellos recurren de diferentes maneras al análisis schutziano del mundo de la vida (Hitzler y Honer, 1997; Schützeichel, 2007; Flick *et al.*, 2003).

Ahora bien, ¿qué significa investigar "adecuadamente" (en el sentido del postulado de adecuación radicalizado) en un contexto de investigación empírica? ¿Cómo puede apre-

henderse la orientación de sentido concreta de los actores de manera empíricamente atinada? Schutz explicitó en detalle lo dificultosa que es esta empresa: señaló los contextos de sentido intercalados de manera múltiple, los estratos de sentido poco claros y difusos, y el horizonte implícito de lo incuestionablemente dado, así como también los límites del recuerdo, el carácter aproximativo de la comprensión del Otro y, finalmente, la "paradoja de la racionalidad" en el plano de la acción cotidiana (a saber: cuanto más estandarizado el patrón de acción, tanto más difícil es para el sentido común aclarar analítica, intelectual y racionalmente los elementos subyacentes a la misma). Retomando el ejemplo del acto de decisión, ¿cómo captar empíricamente las *petites perceptions* [pequeñas percepciones] de otros actores? Por más sutiles que sean los abordajes de investigación hermenéutica en su intento de aprehender las orientaciones de sentido de los actores cotidianos, la adecuación total permanece como un ideal inalcanzable; solo puede haber valores aproximados. También aquí sigue habiendo una cierta distancia entre la orientación subjetiva de sentido de los actores cotidianos y la reconstrucción científico-social. Por tanto, el mérito del análisis schutziano del mundo de la vida no radica principalmente en que nos brinda instrucciones para una investigación empírica adecuada, sino en que permite tomar conciencia acerca de la complejidad de la constitución subjetiva y la construcción social de sentido. No es sorprendente, por tanto, que para Schutz la literatura sea una suerte de escape de estas dificultades: en *Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister* (Schutz, 2014) o en *Don Quijote* (Schutz, 1972c), las vivencias de los protagonistas son descritas detalladamente; de la mano de sus creadores, se obtiene un acceso directo al mundo subjetivo de los actores: se puede realizar un análisis profundo de sus vivencias. En contraste, el acceso hermenéutico al *alter ego* en la realidad social es un poco más complejo.

*Las Estructuras del mundo de la vida* constituyen una *protohermenéutica* [Proto-Hermeneutik] que muestra las operaciones básicas de constitución e interpretación de sentido, así como los problemas fundamentales del acceso hermenéutico. Pero no brindan ninguna indicación procedimental acerca de cómo debe aprehenderse empíricamente el sentido subjetivo de las acciones sociales. Los diferentes abordajes de la investigación social interpretativa parten de premisas muy diferentes: algunos confían en los datos de las entrevistas que luego interpretan en análisis de secuencia, y otros confían en el estudio meticuloso de grabaciones audiovisuales de procesos de acción e interacción. Unos reconstruyen los procesos vitales a partir de datos de entrevistas, mientras que otros las consideran como meros relatos y, por tanto, investigan únicamente la forma de narración y la estructura discursiva. Unos quieren investigar los contenidos de la conciencia subjetiva; los otros se limitan exclusivamente a las prácticas comunicativas. Unos confían en los datos de los *focus groups*; los otros, solo en datos obtenidos

de procesos sociales en situaciones "naturales". Unos juran por la entrevista comprensiva; otros, por la observación de procesos fenoménicos reales. Si bien la fenomenología mundana de Schutz no pone entre paréntesis las posiciones [Setzungen] ontológicas de la actitud natural (a diferencia de la fenomenología trascendental de Husserl), no proporciona ninguna indicación acerca de cómo deben tratarse los datos en la *praxis* investigativa. Así como el acento de realidad del mundo onírico no puede determinarse por medio del análisis constitutivo fenomenológico sino solo a través de la reconstrucción empírico-histórica de realidades sociales (Schnettler, 2008: 144), también los diferentes abordajes científicos se diferencian en sus premisas ontológicas, epistemológicas y axiológicas, así como en sus presupuestos teóricos. Además, como lo muestran los ejemplos, también se diferencian de ciertos presupuestos de los actores en el mundo cotidiano que estudian. La manera en que debe configurarse la investigación social empírica para ser *adecuada* no se define según las *Estructuras del mundo de la vida*, sino según las premisas teóricas adicionales que se sostienen en cada caso: los etnometodólogos evalúan la "adecuación" de un estudio de acuerdo con criterios diferentes a los empleados por los proponentes de la hermenéutica objetiva.

El carácter variado y diferenciado que hoy en día adopta *la investigación empírica orientada en el análisis schutziano del mundo de la vida* puede observarse de manera impresionante en las compilaciones de Dreher y Stegmaier (2007) y Raab *et al.* (2008). Por un lado, allí se pone de manifiesto la enorme diferencia entre la investigación científico-social actual y los modelos en que Schutz se orientaba en su tiempo. Por otro lado, se ve reflejada también la multiplicidad de los accesos científico-empíricos al mundo social que se esfuerzan por ser adecuados. La mayoría están orientados etnográficamente: realizan investigaciones empíricas de campo a través de la observación, la entrevista etnográfica, el análisis de documentos y artefactos; es decir, proceden de manera multimetódica. Un abordaje entográfico que sigue muy estrictamente el análisis del mundo de la vida schutziano es la *etnografía analítica del mundo de la vida* [*Lebensweltanalytische Ethnographie*] desarrollada por Anne Honer, Ronald Hitzler y Michaela Pfadenhauer (Pfadenhauer, 2008), antes denominada "etnografía mundo-vital" [*Lebensweltliche Ethnographie*] (Honer, 1993) o "análisis del mundo de la vida en la etnografía" [*Lebensweltanalyse in der Ethnographie*] (Honer, 2000). Por un lado, como en otros abordajes etnográficos, se recolectan datos a través de la observación participante, la entrevista y la apropiación de documentos de campo, y se los evalúa hermenéuticamente. Los datos recolectados etnográficamente son siempre datos objetivados en signos, símbolos o textos y, por tanto, objetos de procedimientos hermenéuticos (Soeffner, 2000). Por otro lado —y esto es lo específico de este abordaje—, la vivencia subjetiva del investigador en el campo es explicitada y reflexionada como un "instrumento" de la generación y recolección de

datos (ejemplarmente: Honer, 2008). En la recolección de datos, entonces, los investigadores no apuestan a la observación participante [*teilnehmende Beobachtung*], sino a la *participación observadora* [*beobachtende Teilnahme*] en un rol específico del campo y analizan sus vivencias por medio del método del análisis fenomenológico. Así, por ejemplo, una experiencia determinada de bienestar durante una *rave* es investigada no solo a través de la observación y la entrevista de otros participantes, sino también por medio del análisis fenomenológico sistemático de las propias vivencias (Hitzler y Pfadenhauer, 1998; 2003). La idea fundamental es que lo vivencial desaparece en su forma genuina tan pronto como se lo lleva a una forma objetiva, es decir, tan pronto como se lo textualiza y se lo interpreta hermenéuticamente. Por tanto, los investigadores deben utilizar el acceso inmediato a la propia vivencia subjetiva –por ejemplo, la vivencia de una *rave*– para un análisis fenomenológico metódicamente controlado de lo vivenciado, que procede a través de reducciones (puestas-entre-paréntesis) sistemáticas (Hitzler, 2005). A diferencia de los abordajes etnográficos, aquí no solo se comprende el "punto de vista del nativo" de manera mediada; esto se complementa con una "mirada interior existencial" ["*existentielle Innensicht*"] (Honer, 2000). Las *estructuras del mundo de la vida como mathesis universalis* tampoco son puestas en tela de juicio por este abordaje, siendo comprendidas como fundamento del análisis sociológico. Pero el análisis fenomenológico del mundo de la vida es aplicado como un *método*, no para obtener conocimientos protosociológico, sino más bien para describir "pequeños mundos sociales de la vida" [*kleine soziale Lebenswelten*] – en el sentido de Benita Luckmann– y describir "mundos vivenciales culturales" [*kulturelle Erlebniswelten*]<sup>2</sup>.

Otro abordaje es el de la *etnofenomenología*, desarrollada por Hubert Knoblauch y Bernt Schnettler. En sus investigaciones acerca de experiencias cercanas a la muerte (Knoblauch y Soeffner, 1999) y de premoniciones (Knoblauch y Schnettler, 2001; Schnettler, 2004), estos investigadores constatan que el análisis egológico de los fenomenológicos permanece atado a su situación biográfica específica:

La fenomenología mundana puede solo describir experiencias propias. Por lo tanto, los fenomenólogos no pueden realizar análisis constitutivos de experiencias trascendentes que ellos mismos no tuvieron. Esto explica porqué las "realidades múltiples" de Schutz permanecen incompletas [...]. El concepto de etnofenomenología muestra que los legos filosóficos están totalmente capacitados para realizar reflexiones sobre sus propios

modos de experiencia. La atención del afectado al tipo de la experiencia extracotidiana la denominamos etnometodología (Schnettler, 2008: 145).

La similitud con la etnometodología está a la vista: la etnofenomenología estudia empíricamente las estructuras de acción y experiencia de los miembros de la sociedad y es, simultáneamente, el abordaje de investigación y su objeto. A diferencia de lo que ocurre en la etnometodología, sin embargo, lo que se investiga empíricamente no son actos comunicativos observables producidos según etnométodos, sino experiencias extracotidianas que son subjetivas y no-observables. En su estudio sobre las experiencias de premoniciones, Schnettler (2004) pudo mostrar que los datos recolectados en entrevistas con formas de descripción etnofenomenológicas difieren de las descripciones corrientes de contenidos de experiencia, y que estas últimas suelen ocultar a las primeras. Finalmente, el autor logra desarrollar una serie de rasgos constantes de una etnofenomenología de las premoniciones. Knoblauch y Schnettler diferencian cuidadosamente los diferentes planos de referencia de la fenomenología mundana y la etnofenomenología. La fenomenología mundana aspira a desarrollar una teoría protosociológica de los fundamentos de las ciencias sociales [*protosozilogische Grundlagentheorie*] con pretensiones universales a través de la descripción de las formas generales de las experiencias humana; en cambio, la etnofenomenología reconstruye sociológico-empíricamente las descripciones –comunicativamente transmitidas– que los actores cotidianos de una determinada época realizan de sus vivencias extracotidianas (por ejemplo, de sus experiencias cercanas a la muerte) y luego vierte sus generalizaciones en conceptualizaciones teóricas "de alcance medio" (Schnettler, 2008: 142). Cuando se compara la etnofenomenología con la etnografía del mundo de la vida, se advierte que la primera sustenta sus investigaciones empíricas únicamente en datos objetivados, esto es, en vivencias subjetivas comunicativamente transmitidas. Según los lineamientos de la etnografía del mundo de la vida, entonces, procede hermenéuticamente, renunciando a un análisis fenomenológico directo de las vivencias subjetivas propias a través de la participación observante. Esto obedece, claro está, a razones prácticas. Solo personas con vivencias premonitorias o experiencias cercanas a la muerte pueden realizar un análisis de estas características (y esto solo retrospectivamente, como ocurre también con los sueños); es decir, pragmáticamente no hay otro camino.

Margarethe Kusenbach (2003; 2008) propone otra vinculación entre fenomenología y etnografía en la forma de una *etnografía fenomenológica*. Esta autora sigue el diagnóstico de Masos (2001) según el cual la reducción fenomenológica constituye un ideal inalcanzable debido a la posicionalidad e historicidad fundamental del investigador. Con el intento de desarrollar una etnografía fenomenológica, deben superarse los límites de la fenomenología como una disciplina

<sup>2</sup> Aquí resuenan paralelos con la autoetnografía (Ellis, 2004; Chang, 2008). Sin embargo, la última no procede con el método sistemático del análisis fenomenológico del mundo de la vida ni vincula sus resultados con datos objetivados recolectados etnográficamente. Antes bien, presenta relatos autobiográficos de lo subjetivamente vivenciado.

puramente filosófica e investigar fenomenológicamente las estructuras empíricas de la experiencia cotidiana (Kusenbach, 2008: 351).<sup>3</sup> En su *praxis* de investigación etnográfica, Kusenbach bosqueja sus objeciones a la observación participante y a la entrevista etnográfica, y sugiere el “*go-along*” [acompañar] como un procedimiento metodológico alternativo. El “ir-con” [Mitgehen] es una forma más humilde y controlada del *hanging out* [pasar el tiempo con otros]: “el investigador de campo acompaña a los informantes en sus excursiones (outings) ‘naturales’ —preguntando, escuchando y observando— e intenta entender activamente el flujo de las experiencias y acciones de estos últimos” (Ibid.). El método del *go-along* posibilita un acceso auténtico a las experiencias y prácticas de los otros en lugares reales. Para Kusenbach (2008), puede contribuir a una sensibilización fenomenológica en la investigación etnográfica y a ampliar la “caja de herramientas” del etnógrafo.

Sin embargo, la etnografía no es la única manera de vincular fructuosamente la fenomenología con la sociología empírica. Por ejemplo, siguiendo la idea propuesta por Luckmann (2007) de una “acción paralela” entre la investigación fenomenológica y sociológica, Jochen Dreher (2008) intenta desarrollar una “protosociología de la amistad”. Partiendo de configuraciones empíricas concretas de la amistad en contextos culturales y sociohistóricos concretos, Dreher (2008: 299) realiza “tres niveles de reducción protosociológica para describir la constitución del fenómeno de la amistad”: 1. la reducción socioeidética de la constitución de la amistad; 2. el plano estructural de la constitución simbólica de la amistad y 3. El nivel de reducción a la sensación sensorial de la corporalidad del Otro. Además, la fenomenología ha mostrado ser fructuosa en la investigación empírica de múltiples fenómenos: la música (Kurt, 2007), la orientación de sujetos ciegos (Saerberg, 2006), los olores (Raab, 2001) y los fenómenos visuales (Raab, 2008; Kurt, 2008), por solo nombrar algunos. Finalmente, estoy de acuerdo con Endreß (2008) en que el potencial teórico-analítico de la perspectiva fundada por Alfred Schutz y continuada fundamentalmente por Berger y Luckmann (1970) todavía está agotado. Si bien hoy en día el discurso acerca de una “fundamentación filosófica” y un “fundamento de las ciencias sociales” parecen haber desaparecido —también los fenomenólogos reconocen y toman en cuenta la reflexividad epistemológica de su método—, la vinculación sistemática del análisis fenomenológico del mundo de la vida con la sociología empírica ha demostrado ser fructuosa. Sin embargo, su relación no debe percibirse como unilateral sino como recíproca: la protosociología fenomenológica y la sociología deben corregirse mutuamente (Göttlich, 2008). En esta relación recíproca, en la cual ambas partes se ocupan continuamente de explicitar su propio

modo de proceder, se constituye una verdadera *sociología reflexiva del conocimiento* (Endreß, 2008).



<sup>3</sup> En términos similares, Psathas defiende una “sociología fenomenológica” (Eberle, 1993).

## BIBLIOGRAFÍA

- Becker, G. S. (1991). *A Treatise on the Family*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Berger, P. L. y Luckmann, T. (1970). *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Chang, H. (2008). *Autoethnography as Method*. Walnut Creek, CA: Left Coast Press.
- Dilthey, W. (1927). *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, Gesammelte Schriften Bd. VII*. Leipzig/ Berlin: Teubner.
- Dreher, J. (2008). Protozoziologie der Freundschaft. Zur Parallelaktion von phänomenologischer und sozialwissenschaftlicher Forschung. En J. Raab *et al.* (eds.), *Phänomenologie und Soziologie: theoretische Positionen, aktuelle Problemfelder und empirische Umsetzungen* (pp. 295-306). Wiesbaden: VS-Verlag.
- Dreher J. y Stegmaier, P. (eds.). (2007). *Zur Unüberwindbarkeit kultureller Differenz. Grundlagentheoretische Reflexionen*. Bielefeld: Transcript.
- Eberle, T. S. (1988). Die deskriptive Analyse der Ökonomie durch Alfred Schütz. En E. List e I. Srubar (eds.), *Alfred Schütz. Neue Beiträge zur Rezeption seines Werkes* (pp. 69- 119). Amsterdam: Rodopi.
- Eberle, T. S. (1993). Schütz' Lebensweltanalyse: Soziologie oder Protozoziologie? En A. Bäumer y M. Benedikt (eds.), *Gelehrtenrepublik – Lebenswelt. Edmund Husserl und Alfred Schütz in der Krisis der phänomenologischen Bewegung* (pp. 293-320). Wien: Passagen.
- Eberle, T. S. (1999a). Sinnadäquanz und Kausaladäquanz bei Max Weber und Alfred Schütz. En R. Hitzler, H. Reichertz y N. Schröer (eds.), *Hermeneutische Wissenssoziologie* (pp. 97-119). Konstanz: UVK.
- Eberle, T. S. (1999b). Die methodologische Grundlegung der interpretativen Sozialforschung durch die phänomenologische Lebensweltanalyse von Alfred Schütz. *Österreichische Zeitschrift für Soziologie*, N. 24, Vol. 4, 65-90.
- Eberle, T. S. (2000). *Lebensweltanalyse und Handlungstheorie. Beiträge zur Verstehenden Soziologie*. Konstanz: UVK.
- Eberle, T. S. (2008). Phänomenologie und Ethnomethodologie. En J. Raab *et al.* (eds.), *Phänomenologie und Soziologie: theoretische Positionen, aktuelle Problemfelder und empirische Umsetzungen* (pp. 151-161). Wiesbaden: VS-Verlag.
- Eberle, T. S. (2009). In Search of Aprioris. Schutz's Life-World Analysis and Mises's Praxeology. En H. Nasu *et al.* (eds.), *Alfred Schutz and his Intellectual Partners* (pp. 459-484). Konstanz: UVK.
- Ellis, C. (2004). *The Ethnographic I: A Methodological Novel about Autoethnography*. Walnut Creek, CA: Alta Mira Press.
- Endreß, M. (2006). *Alfred Schütz*. Konstanz: UVK.
- Endreß, M. (2008). Reflexive Wissenssoziologie als Sozialtheorie und Gesellschaftsanalyse. Zur phänomenologisch fundierten Analytik von Vergesellschaftungsprozessen. En En J. Raab *et al.* (eds.), *Phänomenologie und Soziologie: theoretische Positionen, aktuelle Problemfelder und empirische Umsetzungen* (pp. 85-95). Wiesbaden: VS-Verlag.
- Esser, H. (1991). *Alltagshandeln und Verstehen. Zum Verhältnis von erklärender und verstehender Soziologie am Beispiel von Alfred Schütz und Rational Choice*. Tübingen: Mohr.
- Flick U. *et al.* (2000). *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*. Reinbek b. Hamburg: Rowohlt.
- Friedmann, M. (1953) *Essays in Positive Economics*. Chicago: University of Chicago Press.
- Garfinkel, H. (2002). *Ethnomethodology's Program. Working Out Durkheim's Aphorism*. Laham: Rowman and Littlefield.
- Garfinkel, H. (2006). *Seeing Sociologically. The Routine Grounds of Social Action*. Laham: Rowman and Littlefield.
- Göttlich, A. (2008). Sociologia Perennis? Überlegungen zur Problematik prototheoretischer Aussagen in der Soziologie. En J. Raab *et al.* (eds.), *Phänomenologie und Soziologie: theoretische Positionen, aktuelle Problemfelder und empirische Umsetzungen* (pp. 97-107). Wiesbaden: VS-Verlag.
- Hitzler, R. (2005). Die Beschreibung der Struktur der Korrelate des Erlebens. En U. Schimank y R. Reshoff (ed.), *Was erklärt Soziologie?* (pp. 230-240). Berlin: LIT-Verlag.
- Hitzler, R. y Eberle, T. S. (2000). Phänomenologische Lebensweltanalyse. En U. Flick *et al.* *Qualitative Forschung. Ein Handbuch* (109-118). Reinbek b. Hamburg: Rowohlt.
- Hitzler, R. y Honer, A. (1997). *Sozialwissenschaftliche Hermeneutik*. Opladen: Leske Budrich.
- Hitzler, R. y Pfadenhauer, M. (1998). „Let your body take control!“ Zur ethnographischen Kulturanalyse der Techno-Szene. En R. Bohnsack y W. Marotzki (eds.), *Biographieforschung und Kulturanalyse* (75-92). Opladen: Leske Budrich.
- Hitzler, R. y Pfadenauer, M. (2003). Next Step. Technoide Vergemeinschaftung und ihre Musik(en). En K. Neumann-Braun, A. Schmidt y M. Mai (eds.), *Popvisionen. Links in der Zukunft* (221-225). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Honer, A. (1993). *Lebensweltliche Ethnographie*. Wiesbaden: DUV.
- Honer, A. (2000). Lebensweltanalyse und Ethnographie. En U. Flick *et al.* (eds.), *Qualitative Forschung. Ein Handbuch* (pp. 194-204). Reinbek b. Hamburg: Rowohlt.

- Honer, A. (2008). Verordnete Augen-Blicke. Reflexionen und Anmerkungen zum subjektiven Erleben des medizinisch behandelten Körpers. En J. Raab *et al.* (eds.), *Phänomenologie und Soziologie: theoretische Positionen, aktuelle Problemfelder und empirische Umsetzungen* (pp. 379-387). Wiesbaden: VS-Verlag.
- Husserl, E. (1954). *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Husserliana 6*. Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (1976). *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Hamburg: Meiner.
- James, W. (1907). *Principles of Psychology*. New York: Holt.
- Knoblauch, H. y Soeffner, H-G. (eds.) (1999). *Todesnähe. Interdisziplinäre Beiträge zu einem außergewöhnlichen Phänomen*. Konstanz: UVK.
- Knoblauch H. y Schnettler, B. (2001). Die kulturelle Sinnprovinz der Zukunftsvision und die Ethnographie. *Psychotherapie und Sozialwissenschaft. Zeitschrift für qualitative Forschung*, N. 3, V. 3, 182-203.
- Kries, J. (1886). *Die Principien der Wahrscheinlichkeitsrechnung. Eine logische Untersuchung von Johannes von Kries*. Freiburg.
- Kries, J. (1888). *Über die Begriffe der objektiven Möglichkeit und einige Anwendungen desselben*. Leipzig.
- Kries, J. (1889). Über den Begriff der Wahrscheinlichkeit und Möglichkeit und ihre Bedeutung im Strafrecht. *Zeitschrift für gesamte Strafwissenschaft*, N. 9, 528-537.
- Kurt, R. (2008). Vom Sinn des Sehens. En J. Raab *et al.* (eds.), *Phänomenologie und Soziologie: theoretische Positionen, aktuelle Problemfelder und empirische Umsetzungen* (pp. 369-378). Wiesbaden: VS-Verlag.
- Kurt, R. (2007). Indische Musik – Europäische Musik. Möglichkeiten und Grenzen interkulturellen Verstehens. En Dreher J. y Stegmaier, P. (eds.), *Zur Unüberwindbarkeit kultureller Differenz. Grundlagentheoretische Reflexionen* (pp. 183-210). Bielefeld: Transcript.
- Kusenbach, M. (2003). Street Phenomenology. The Go-Along as Ethnographic Research Tool. *Ethnography*, N. 4, Vol. 3, 449-479.
- Kusenbach, M. (2008). Mitgehen als Methode. Der 'Go-Along' in der phänomenologischen Forschungspraxis. En J. Raab *et al.* (eds.), *Phänomenologie und Soziologie: theoretische Positionen, aktuelle Problemfelder und empirische Umsetzungen* (pp. 349-358). Wiesbaden: VS-Verlag.
- Luckmann, T. (1979). Phänomenologie und Soziologie. En W. Sprondel y R. Grathoff (eds.), *Alfred Schütz und die Idee des Alltags in den Sozialwissenschaften* (pp. 196-206), Stuttgart: Enke.
- Luckmann, T. (1980). *Lebenswelt und Gesellschaft*. Paderborn: Schöningh
- Luckmann, T. (2003). Vorwort. En A. Schütz y T. Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt*. Konstanz: UVK.
- Luckmann, T. (2007). *Lebenswelt, Identität und Gesellschaft. Schriften zur Wissens- und Protozoziologie*. Konstanz: UVK.
- Machlup, F. (1954). The Problem of Verification in Economics. *Southern Economic Journal*, Vol. 22, 1-21.
- Machlup, F. (1964). Paul Samuelson on Theory and Realism. *American Economic Review*. Vol. 54, 733-736.
- Machlup, F. (1978). *Methodology of Economics and Other Social Sciences*. New York: Academic Press.
- Maso, I. (2001). Phenomenology and Ethnography. En P. Atkinson *et al.* (eds.), *Handbook of Ethnography* (pp. 136-144). California: Sage.
- Meyer, E. (1902). *Zur Theorie und Methodik der Geschichte*. Halle.
- Mill, J. St. (1885). *Werke*, Bd. III. Leipzig.
- Mises, L. (1940). *Nationalökonomie. Theorie des Handelns und Wirtschaftens*. Genf: Editions Union.
- Osterloh, M. (2007). Bad for Practice – Good for Practice. En T. Eberle *et al.* (eds.), *Fokus Organisation. Sozialwissenschaftliche Perspektiven und Analysen* (319-336). Konstanz: UVK.
- Pfadenhauer, M. (2008). Doing Phenomenology: Aufgrund welcher Methode bezeichnen wir ein Handeln als 'kompetentes Organisieren'. En J. Raab *et al.* (eds.), *Phänomenologie und Soziologie: theoretische Positionen, aktuelle Problemfelder und empirische Umsetzungen* (pp. 339-348). Wiesbaden: VS-Verlag.
- Psathas, G. (1973). *Phenomenological Sociology. Issues and Application*. New York: Willey.
- Psathas, G. (1989). *Phenomenology and Sociology: Theory and Research*. Washington: University Press of America.
- Raab, J. (2001). *Soziologie des Geruchs. Über die soziale Konstruktion olfaktorischer Wahrnehmung*. Konstanz: UVK.
- Raab, J. (2008). *Visuelle Wissenssoziologie. Theoretische Konzeption und materiale Analysen*. Konstanz: UVK.
- Raab, J. *et al.* (eds.) (2008). *Phänomenologie und Soziologie: theoretische Positionen, aktuelle Problemfelder und empirische Umsetzungen*. Wiesbaden: VS-Verlag.
- Rickert, H. (1921). *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*. Tübingen: Mohr.
- Rickert, H. (1929). *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*. Tübingen: Mohr.
- Saerberg, S. (2006). *Geradeaus ist immer einfach geradeaus. Eine lebensweltliche Ethnographie blinder Raumorientierung*. Konstanz: UVK.

- Scherer, A. G. y McKinley, W. (2007). The Affinity between Free Trade Theory and Postmodernism: Implications for Multinational Enterprises. En T. Eberle *et al.* (eds.), *Fokus Organisation. Sozialwissenschaftliche Perspektiven und Analysen* (pp. 167-187). Konstanz: UVK.
- Schnettler, B. (2004). *Zukunftsvisionen. Transzendenz Erfahrung und Alltagswelt*. Konstanz: UVK.
- Schnettler, B. (2008). Soziologie als Erfahrungswissenschaft: Überlegungen zum Verhältnis von Mundanphänomenologie und Ethnomethodologie. En Raab, J. *et al.* (eds.) (2008). *Phänomenologie und Soziologie: theoretische Positionen, aktuelle Problemfelder und empirische Umsetzungen* (pp. 141-149). Wiesbaden: VS-Verlag.
- Schütz, A. (1955a). Brief an Adolph Löwe vom 17. Oktober (Correspondencia inédita disponible en el Sozialwissenschaftliches Archiv der Universität Konstanz).
- Schütz, A. (1955b). Brief an Adolph Löwe vom 7. Dezember (Correspondencia inédita disponible en el Sozialwissenschaftliches Archiv der Universität Konstanz).
- Schutz, A. (1962). *Collected Papers I: The Problem of Social Reality*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Schütz, A. (1971). *Gesammelte Aufsätze, Bd. 1: Das Problem der sozialen Wirklichkeit*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Schütz, A. (1972a). *Gesammelte Aufsätze, Bd. 2: Studien zur soziologischen Theorie*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Schutz, A. (1972b). Choice and the Social Sciences. En Lester E. Embree (ed.), *Life-World and Consciousness. Essays for Aron Gurwitsch* (pp. 565-590). Evanston: Northwestern University Press.
- Schütz, A. (2004). *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*. Alfred Schütz Werkausgabe (ASW), Bd. II. Konstanz: UVK.
- Schütz, A. (2007). Sinn und Zeit. *Alfred Schütz Werkausgabe (ASW), Bd. I*. Konstanz: UVK.
- Schütz, A. (2013). *Schriften zur Literatur. Alfred Schütz Werkausgabe (ASW), Bd. VIII*. Konstanz: UVK.
- Schütz, A. y Luckmann, T. (2003). *Strukturen der Lebenswelt*. Konstanz: UVK.
- Schützeichel, R. (ed.) (2007). *Handbuch Wissenssoziologie und Wissenschaftsforschung*. Konstanz: UVK.
- Soeffner, H.-G. (2000). Sozialwissenschaftliche Hermeneutik. En U. Flick *et al.* (eds.) *Qualitative Forschung. Ein Handbuch* (pp. 164-175). Reinbek b. Hamburg: Rowohlt.
- Stascheit, A. G. (2014). Artistic Practice, Methodology, and the Problem of the 'I can': Phenomenology of Creative Practice. En J. Dreher y M. Barber (eds.), *Phenomenology, Social Sciences and the Arts*. New York: Springer.
- Weber, M. (2002). *Economía y Sociedad*. México D.F.: FCE.
- Weber, M. (1982). Objektive Möglichkeit und adäquate Verursachung in der historischen Kausalbetrachtung. En *M. Weber, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: Mohr.

## **SOBRE EL AUTOR**

**thomas.eberle@unisg.ch**

Thomas S. Eberle es profesor de sociología y codirector del instituto de investigación de sociología en La Universidad de St. Gallen, Suiza. También enseñó en varias otras universidades. Se desempeñó como presidente de la Asociación de Sociología de Suiza de 1998 a 2005 y como vicepresidente de la Asociación de Sociología de Europa (2007-11). Fue presidente de la ESA-Research Network 'Métodos Cualitativos' (2001-03) y de la ESA-RN 'Sociología de la cultura' (2007-09) y aún es miembro de la junta de ambos. Sus principales áreas de investigación son la sociología de la cultura y de la comunicación, del conocimiento y de la organización, así como sociología interpretativa, metodología, sociología fenomenológica y métodos cualitativos. En estas áreas, publicó dos libros, editó nueve y escribió más de 80 artículos.



**IMAGENES**



# **MARCIA SCHVARTZ**

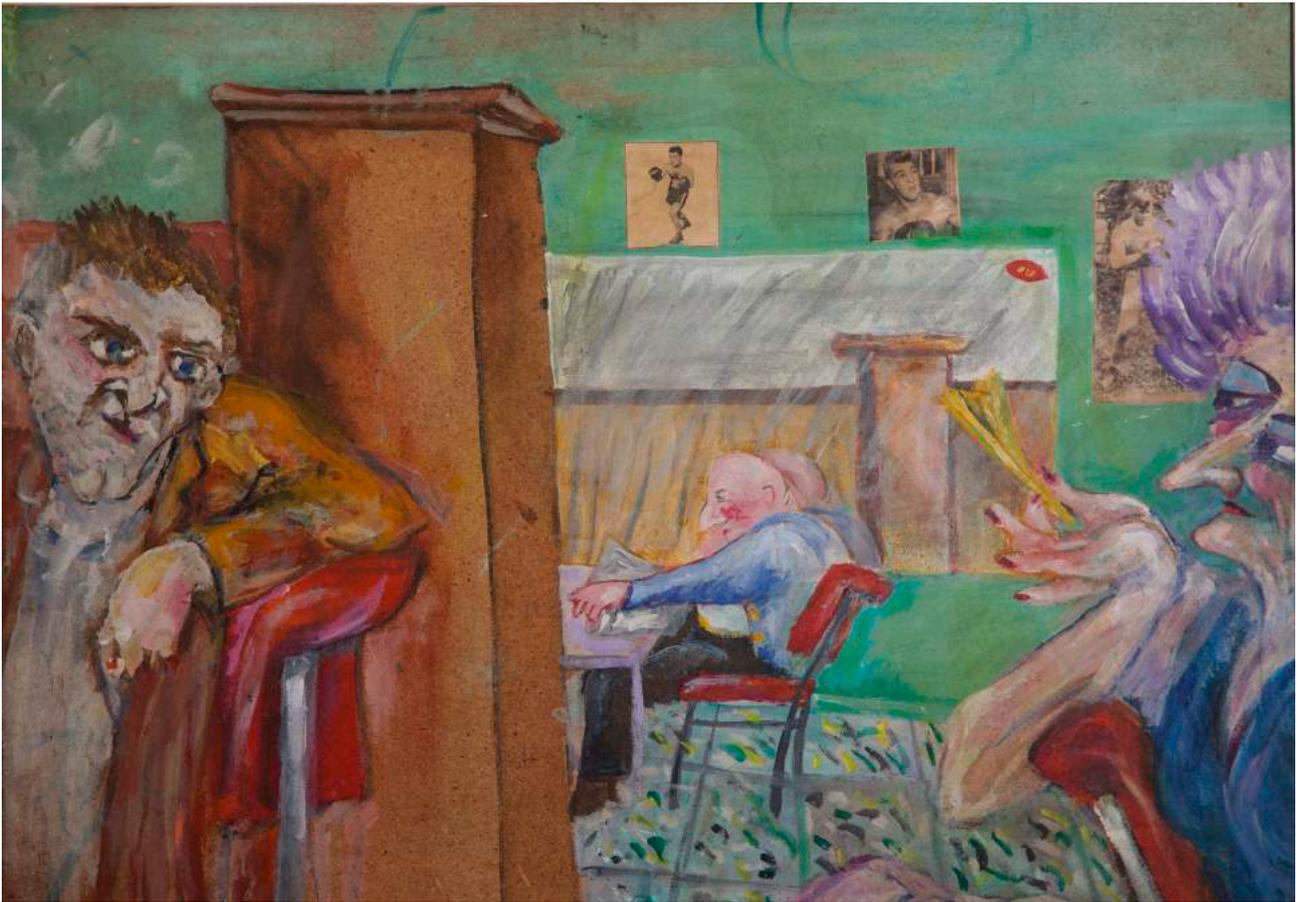
## **1955, BUENOS AIRES, ARTISTA**

*“La angustia siempre fue una gran usina para mí, yo pinto porque me mueven los sentimientos. Me levanto con algo en el pecho que tengo que sacar y después el color me envuelve y dejo de pensar.”*

Artista argentina multifacética, que ha desarrollado un lenguaje expresivo a través de la pintura, el dibujo, instalaciones, performance, intervención de espacios públicos y audiovisuales.



CARNICERO. Óleo sobre tela. 120x100 cm.



BAR AMÉRICA. Óleo sobre madera. 68x84 cm.



BARRIO CHINO. Acrílico y pastel a la tiza sobre papel. 50x70 cm.



TOMA DE LA BELGRANO. 2012. Técnica mixta sobre tela. 140x190 cm.



GOL. Óleo sobre tela. 114x128 cm.



LAS VEINAS. Díptico. Técnica mixta sobre tela. 150x120 cm.



LAS VEINAS 2. Díptico. Técnica mixta sobre tela. 150x120 cm.



FELICIDAD CONYUGAL. Óleo sobre tela. 104x129,5 cm.



MUNDO ANDINO. Oleo sobre tela, 70x70 cm, 2010



LA REPISITA BOLIVIANA. Técnica mixta sobre tela. 60x50 cm.



# RESEÑAS



## **CRISIS Y CRITICA**

**RESEÑA DE ROGGERONE, S. M. (2018)  
¿ALGUIEN DIJO CRISIS DEL MARXISMO?  
AXEL HONNETH, SLAVOJ ZIZEK Y LAS  
NUEVAS TEORÍAS CRÍTICAS DE LA  
SOCIEDAD. BUENOS AIRES: PROMETEO.**

**AUTORES**  
**AGUSTÍN LUCAS PRESTIFILIPPO**  
**Universidad de Buenos Aires**  
alprestifilippo@gmail.com

**Artículo**

Recibido 01/10/2018  
Aprobado 10/12/2018

La reciente publicación de esta voluminosa obra de Santiago M. Roggerone no podría ser más necesaria. Es que, por la complejidad de los problemas que plantea, y por la significación de las tradiciones teórico-sociales, filosóficas y políticas que convoca para aproximarse a ellos, Roggerone logra inscribir su trabajo —de un modo que esperamos poder aquí desentrañar— en *nuestra* actual coyuntura teórica y política. Aquí estamos identificando a la vez un tiempo y un sujeto. Tiempo de inscripción de un trabajo de reflexión, puesto que no desiste de responder al llamado urgente del presente, propiciándole su mayor significación. Se propone desde el comienzo, y sin dejar sitio para las dudas, asestar un golpe de cuyo efecto esa indicación temporal no quede indemne. Efectivamente, su reflexión está fechada en un momento específico, un aquí y un ahora, que aun cuando pueda ser extendido hacia una duración más alejada en la historia, no cesa de convocarnos. Nos referimos a la compleja y heterogénea estructura del tiempo del *neoliberalismo*. Sujeto de enunciación, pues la vocación transformadora de este cuidado trabajo de pensamiento se reconoce en las estrategias, fundadas argumentalmente, de interpelección a aquellas y aquellos que, al fragor de estos aciagos tiempos, no desisten jamás del arduo trabajo del concepto en el marco de sus horizontes prácticos de luchas sociales por la emancipación.

Alejado de las perspectivas que sostienen de manera ingenua la posibilidad efectiva de una fundamentación fuerte del horizonte práctico en una infraestructura de presupuestos ideales cuya validez trasciende la historia y cuya solidez se muestra impertérrita frente a sus cuestionamientos, el trabajo de Roggerone nos invita a asumir una disposición reflexiva precisamente sobre aquellas dimensiones que constituyen el soporte del mundo desde el que se lanza el fragor de los conflictos humanos. Se deposita así en ese complejo trabajo un llamado a cuestionar cualquier resabio de idealismo que impida asumir en la lectura una intransigente actitud de reconocimiento de las complejidades del campo en el que se mueve el saber emancipatorio que aquí tomará la palabra de manera privilegiada con los términos del marxismo.

Esa disposición de la crítica la podrá reconocer el lector y la lectora en las rugosidades internas que recorren el trabajo de esta obra. Un “realismo intransigente”, en las palabras del autor, que supone la identificación de una complejidad real *ante* la que se enfrenta el marxismo. Pero cuyas consecuencias, sobre todo, afectan en *su* recinto dificultando cualquier aplicación automatizada de fórmulas vacías de contenido experiencial. En efecto, una de las mayores virtudes de esta obra consiste en evidenciar que la endiablada complejidad que dificulta en nuestros días la práctica emancipatoria, no proviene solamente de un exterior contradiciendo de manera simple la realización de los propósitos prácticos, sino que es también y sobre todo una dialéctica interna que distorsiona

las pretensiones de coherencia y homogeneidad implícitas en las perspectivas desde las que hablan y actúan los sujetos con vocación transformadora. Por todo esto es que ese realismo al que se nos invita en esta obra no solamente se ubicará en la encrucijada política de acción y mundo, de cuyo emplazamiento resulta una indiscutible imagen teórico-social acerca del presente estado de cosas, sino también en la difícil relación filosófica de ese sujeto y sus presupuestos no tematizados, relación de la que hace depender el autor la posibilidad de operar, en sus propios términos, un *marxismo del marxismo*. El motivo del realismo intransigente es así el nombre de una cita doble a reconocer no solamente la compleja urdimbre de la crisis, sino también la necesidad de una práctica reflexiva que haga posible el recomienzo de una crítica implacable del estado de cosas existente con vistas a su transformación.

## 1. DEMARCACIONES DE UNA COYUNTURA

Una singular experiencia recorre el tiempo en el que se sabe a sí misma esta sutil meditación que estamos intentando presentar. Ese *pathos* se ubica en el camino por el que se suceden afecciones como la melancolía o el miedo, la perplejidad o el sentimiento de impotencia. La intervención de Roggerone se inicia pues con una experiencia del desastre que motiva el título de este trabajo. En efecto, ella no teme en llamar *crisis* a este vendaval que todo lo arrastra. En la medida en que el comienzo del texto coincide con el nacimiento de una temporalidad signada por el trauma, su intervención consistirá por lo tanto en lo que con Freud podríamos entender como un arduo *trabajo de duelo*. Ella procurará disolver, y es por ello que siempre estaremos agradecidos por el coraje de estas tentativas del pensamiento crítico, aquel estado de ánimo característico de todas aquellas posiciones políticas de izquierda que, frente a la evidencia de la derrota, han quedado presas de una “pérdida del objeto” que las condena a la cómoda obsesión con sus fracasos pasados. Esta aventura del pensamiento crítico se sostiene así sobre una pasión cuya significación política es de vital importancia. Con cauta precisión aclara Roggerone que el *deseo* no puede conducir a la fantasía de una plena sustitución, y por lo tanto, a una ilusión de resolución definitiva del conflicto que inaugura la pérdida de los objetos a la que el neoliberalismo capitalista nos ha venido confrontando desde hace tiempo, sino que ella solicita de una prudente preservación en una reflexión rememorativa, que se inspira en la ética del psicoanálisis, signada por la disposición a reconocer la falta como un componente estructural del pensamiento de izquierdas.

Roggerone asume el no-lugar que representa el movimiento de ida y vuelta alrededor de esa experiencia de pérdida, recorriendo las dimensiones de esa aflicción que ha acompañado a las izquierdas desde hace décadas. Si tuviésemos que arriesgar un momento en el que esta crisis se ha hecho sentir con el peso rotundo de su drama, acaso

podamos ubicarlo a principios de la década del setenta del siglo pasado, con los despuntes de una política agresiva de desarticulación de las estructuras organizativas de las representaciones sindicales en las economías desarrolladas, y con los genocidios perpetrados por la serie de golpes cívico-militares en los países de la región latinoamericana. Allí data el comienzo de una crisis que no ha cesado de avanzar con el correr de los años, y cuyos principales hitos podríamos enumerar hasta nuestros días. Cada uno de ellos marca las instancias de una época, cuya estructura dista de presentarse en los sencillos términos de una homogeneidad unívoca, sino que hace de la crisis su patrón de desenvolvimiento. Son los saltos en los que aquella crisis del marxismo de la que Roggerone nos habla se conjuga con *las otras* crisis, las del patrón de acumulación neoliberal, que acompañará los derroteros de reconfiguración política de las perspectivas que procuran combatirlo. Esto permite formular una pregunta que recorre todo el trabajo y que Roggerone sugiere desde las primeras páginas; a saber: ¿qué determina una coyuntura?, ¿cómo demarcar los límites que configuran la contemporaneidad de la totalidad social? Quisiéramos sugerir que detrás de estos interrogantes aparecerá una singular noción del tiempo y una apasionante experiencia de la temporalidad.

La respuesta que dispone esta obra hace uso de una vasta tradición de linajes ideológicos, tradiciones culturales y conflictos prácticos que arrastran una cierta coloración que tiñe al conjunto de las actividades que marcan las tensiones sociales de nuestra actualidad. Como decíamos, ese sesgo que *sobredetermina* el presente pautando el ritmo de las luchas no es sino el énfasis de la *crisis del marxismo*. Éste último unifica la experiencia global de la época determinando las coordenadas del presente. En relación a esta cuestión, dice el autor, pueden diferenciarse dos instancias que han contribuido a sobredeterminar nuestra actualidad como un tiempo de crisis. Una de ellas aglutina los acontecimientos y las transformaciones del capitalismo que, a partir del colapso del sistema soviético del socialismo real, y de las reformas neoliberales que modificaron el patrón de acumulación a escala global, imprimieron un giro decisivo no solamente en las maneras en las que se tejen las relaciones que instituyen la vida en sociedad, sino también en las formas de pensar estrategias, y correspondientes tácticas, de su transformación. La experiencia de la *derrota política* aparece así como el signo de identificación de las izquierdas, dando lugar a una multiplicidad de complejos afectivos y libidinales como los que mencionábamos antes.

La otra corriente que interviene en la actualidad despertando su tono enfático se compone de los desajustes internos, las contradicciones lógicas y los desencuentros suscitados con motivo del advenimiento de una multiplicidad de *desafíos filosóficos* que han hecho del cuestionamiento de la razón y del sujeto el impulso de sus despliegues. A riesgo

de sucumbir en la esquematización superficial de estos hilos filosóficos que tejen los desafíos del marxismo, proponemos diferenciar estos cuestionamientos en tres fases. La constatación de un *factum* pre-racional en el recinto del sujeto autónomo, que al modo de un pólipo de fuerzas indomables diluye la misma posibilidad de concebir un sujeto psicológico unificado. Otro modo en el que las impugnaciones de la razón han desafiado las certezas filosóficas del presente, opera cuestionando la selectividad injustificada del patrón técnico de la racionalidad, develando así las relaciones de dominio y el crudo ejercicio de la violencia que se instrumentaliza por medio de los mecanismos de justificación y legitimación racionales. Y, finalmente, una confluencia de indagaciones filosóficas que han concentrado sus preocupaciones corrosivas sobre la falacia de los presupuestos subjetivistas en la génesis de los significados lingüísticos. Los corolarios de esta impugnación filosófica de la razón subjetiva son interpretados por Roggerone como desafíos de los que el marxismo tiene que dar cuenta, en la medida en que ponen en evidencia el estatuto mitológico de la imagen teórico-social de una sociedad transparente y homogénea fundada en un principio único y fijo que constituiría el sentido, siempre el mismo, de cada una de las diferentes dimensiones de la actividad humana, simplificando así las contradicciones y los desencuentros que ritman las divisiones sociales. No sería difícil reconocer cómo ha funcionado este mito en muchas de las versiones del marxismo en la historia del siglo XX.

Arriesgábamos la intuición de que detrás de estas sutiles y cuidadas diferenciaciones entre las instancias que demarcan una coyuntura signada por las crisis se dejaba reconocer una no menos profunda indagación acerca del tiempo, y los complejos bordes de su experiencia. No será éste el espacio para desarrollar las dimensiones de esta difícil cuestión, pero nos contentaríamos aunque sea con señalarla a los lectores y las lectoras precavidos/as que esta obra reclama. Al respecto, el autor refiere no sin cierta dosis de mordacidad retórica, que el libro que tenemos en nuestras manos constituye una verdadera pérdida de tiempo. Con esto, alude a la estrategia del exordio como principio de estructuración textual. A lo largo del trabajo se toman desvíos que lo alargan y lo ensanchan, aplazando la consecución del propósito del análisis. Pero esa prórroga en la que la obra se extiende dice sin embargo que, más que una bifurcación gratuita que nos aleje del objeto de nuestras meditaciones, allí aparece una verdad de la experiencia del pensamiento, que no se realiza ni en la aplicación de un método ni en la procuración voraz de su objeto al modo de la negación que produce el consumo, sino en el deseo de dar con un tiempo justo. Tiempo lento de la espera y la "paciencia impaciente", en la que se templan las disposiciones de un trabajo conceptual que, a diferencia de la reconstrucción erudita de las exégesis filológicas o de las posiciones militantes de las luchas concretas, aspira a

ofrecer una comprensión del presente que sea teórica y política al mismo tiempo, estratégica y táctica también.

## 2. EL REGRESO A (Y DE) LA IZQUIERDA HEGELIANA

Las indagaciones sobre el tiempo de la crisis en las que abunda el trabajo de Roggerone convocan a una meditación puesto que indican también una lógica que parecería nutrir la misma posibilidad de la crítica. Esa estructura temporal, en la que los presupuestos filosóficos sobre los que se posa el trabajo conceptual del marxismo son resquebrajados por una multiplicidad de acontecimientos e impugnaciones contextuales, que obligan a su repliegue práctico y a su cuestionamiento conceptual, es, a la vista de una lectura apasionada por la coyuntura como la que nos presenta Roggerone, el momento en que se descubre, fiel al compromiso con el trabajo de duelo que acompaña su tentativa, los vacíos actuales como problemas, vale decir, como desafíos que al mismo tiempo que extienden los obstáculos, inauguran las potencialidades, abriendo un campo para la intervención crítica. ¿Qué posibilita ese recomienzo? Reconocemos aquí una cuidada indagación acerca de la repetición y la diferencia en el plano de la crítica. Volver a comenzar supone repetir un saber, una posición en el mundo, una estructura de pensamiento, pero aquello que regresa, sin embargo, lo hace de manera diferente, transformada. Estamos pensando en un tiempo y en un espacio en el que pueda darse sitio a un acontecimiento en el ser social, cuya estructura parecería así mostrarse tan inconsistente de comienzo a fin, que sólo una clausura ideológica interesada con la reproducción del dominio podría ocultar. Esa inconsistencia simbólica sobre la que se posa la paciente intervención de Roggerone es la oportunidad de una diferencia, o como nos recordará con rastros benjaminianos, la posibilidad de la justicia.

Precisamente es este desplazamiento que se mueve desde la identificación de los problemas y las disyuntivas hacia la apertura del espacio para una intervención transformadora lo que el autor reconoce como *nuevas teorías críticas* del presente. Aceptando una intuición metodológica procedente de las mejores tradiciones del pensamiento materialista, en esta obra se nos presentarán las dimensiones de dos maneras en las que el marxismo ha procedido a trabajar con la experiencia de la derrota y la afirmación de sus desafíos, dos formas diferentes que en la radicalidad con la que se confrontan en la actual cartografía conceptual, permiten aludir, al modo de un índice, a la composición contemporánea del campo de fuerzas que representa. Nos referimos a las vastas obras de Axel Honneth y Slavoj Žižek. No quisiéramos aquí detenernos en los pormenores de la interpretación respetuosa que nos propone el autor en referencia a estos dos polos opuestos de las teorías críticas contemporáneas. Simplemente, cabe destacar que aun con las evidentes diferen-

cias que cada perspectiva presenta, puede reconocerse en ambas un diagnóstico compartido acerca de las condiciones de posibilidad del recomienzo de la crítica. Y ese punto en el que coinciden el autor de *La lucha por el reconocimiento* y el de *El sublime objeto de la ideología*, es el de la necesidad de una nueva lectura de Hegel.

El modo en que ambas teorías se acercarán a este denso sistema filosófico no será tanto mediante una veneración objetivadora que haga de su filosofía un bien de cambio al lado de otros en los pasillos de un museo, sino como el nervio de un impulso que, en su afán transformador, requiere de una revisita por aquellos núcleos conceptuales que aún hoy nos siguen interpelando. Ellos se condensan acaso en el espíritu crítico con el que Hegel siempre se acercó a lo que él entendía como formas de la *positividad* —representada por ejemplo en el caso de la fe religiosa y las instituciones que procuran representarla, la relación entre el ciudadano y el Estado, los intereses particulares y la cuestión del bien común, las relaciones entre economía y sociedad, etc.—, y que bajo el halo punzante de su mirada se desvelaban como identidades *falsas*. Detrás de este espíritu rebelde de cuestionamiento de lo dado, se posicionarán como se sabe las inspiraciones de todos los marxismos, comenzando por el mismísimo Marx.

Por ello, cuando decimos que en el trabajo de Roggerone se da cita a un regreso de aquello que continúa latiendo en la izquierda hegeliana, nos referimos específicamente a aquella aspiración a una identidad no violentada en la que sea posible *otra* lógica de integración social —Hegel diría aquí: de reconciliación—, distinta a la meramente positiva a la que nos conduce y nos fuerza la modernidad capitalista. A esto aludía Arnold Ruge, quien es citado en más de una ocasión en esta obra, acerca de la filosofía hegeliana, a saber: que ella es conciencia del tiempo y que precisamente por ello contiene en su núcleo un fervoroso llamado a la acción. Y es precisamente esto lo que también recogerán las perspectivas que privilegia este libro para dar cuenta del modo en que en nuestro presente el marxismo ha meditado sobre su crisis.

Para ello, se propondrá una diferenciación en tres niveles de indagación que permitirá al autor acompañar las singularidades de cada una de las perspectivas, y a partir de las cuales se procurará dar cauce al regreso de una potente revitalización de la filosofía hegeliana. Ellos son, en primer lugar, un sitio para la pregunta por la razón y por los potenciales de normatividad que ella inaugura en las sociedades modernas. Esta instancia que Roggerone denominará “filosófica”, se ocupa de identificar esos potenciales ideales sin los cuales la misma perspectiva de la crítica no sería posible. A su vez, el autor diferencia un nivel de abordaje de las teorías críticas que se plantea en los términos de un determinado concepto de la totalidad social. La pregunta por los mecanismos que mantienen unida a la sociedad, o que articulan e integran los elementos que la componen, en la heterogeneidad de sus ritmos de desarrollo, dará lugar así al problema fundante de la teoría social. Y, por último, un plano en el que estas teorías

intentarán pensar aquello a lo que Ruge hacía mención en su interpretación de la filosofía hegeliana; a saber: la necesidad de articular la teoría con una determinada conceptualidad de la praxis. Sin un horizonte de transformación política de las estructuras de la sociedad en la que las teorías críticas se inscriben, no será posible pensar en aquello que las diferencia de las maneras de concebir la realidad, signadas por la ideología del pensamiento tradicional.

### 3. PALABRAS FINALES

Para concluir esto que hemos intentado ensayar aquí, y que podríamos entender como la difícil tarea de reseñar en apenas unas pocas palabras la multiplicidad de líneas de argumentación y la riqueza conceptual de una obra, digamos que *¿Alguien dijo crisis del marxismo?* toma la no sencilla decisión de emprender una escritura ardua y demorada que mira de frente a los problemas fundamentales que hoy en día tiene que asumir toda perspectiva transformadora en la praxis política. Un libro que desborda en matices y que nos ayuda en la misión de clarificar nuestros conceptos cuando, aun en tiempos de oscuridad neoliberal, despunta el horizonte de las luchas humanas por la emancipación. Al hacerlo asumiendo una disposición que se nutre de la potencia combinada de la filosofía hegeliana y de la ética del psicoanálisis, esta obra logra contribuir generosamente a la estela de las mejores y más audaces intervenciones de lectura, interpretación y, por lo tanto, transformación del pensamiento de Marx.





**LA ACTUALIDAD DE THEODOR W. ADORNO**  
**RESEÑA DE PRESTIFILIPPO, A. L. (2018). EL LENGUAJE DEL**  
**SUFRIMIENTO: ESTÉTICA Y POLÍTICA EN LA TEORÍA SOCIAL**  
**DE THEODOR ADORNO. BUENOS AIRES: PROMETEO LIBROS.**

**AUTORES**  
**SANTIAGO M. ROGGERONE**  
**Universidad de Buenos Aires**  
[santiagoroggerone@gmail.com](mailto:santiagoroggerone@gmail.com)

**Artículo**  
Recibido 14/10/2018  
Aprobado 21/12/2018

**H**a llegado a ser *evidente* que nada referente a Theodor W. Adorno (1983: 9) es, precisamente, evidente: “ni en él mismo, ni en su relación con la totalidad, ni siquiera en su derecho a la existencia”. Paradójicamente, este peculiar fenómeno tiene que ver, en parte, con el creciente y renovado interés que su pensamiento ha despertado durante los últimos años. Es como si la imagen del pensador oriundo de Frankfurt tendiera cada vez más a desvanecerse ante la lucha de partidos que pretenden detentar la legitimidad de su letra... Como sea, en lo que respecta específicamente al mundo de habla hispana, la recepción cuenta ya con varias décadas encima. A la temprana acogida que el trabajo de la teoría crítica de la llamada Escuela de Frankfurt en general y de Adorno en particular encontraron en el público gracias a la labor de sellos como Sur, Monte Ávila o Taurus, se ha sumado, en años recientes, la edición de las obras completas del autor por parte de Akal y, puntualmente en nuestro país, la publicación, llevada a cabo por emprendimientos independientes como Las Cuarenta o Eterna Cadencia, de varios de los cursos impartidos en el tramo final de su vida y de segmentos de su correspondencia que permanecían inéditos en castellano. En el mismo sentido, ha visto la luz una amplia serie de estudios, entre los cuales puede citarse el importante trabajo de Silvia Schwarzböck (2008).

Tanto el libro de Agustín Lucas Prestifilippo (2018) como el de Facundo Nahuel Martín (2018), los cuales salen a la calle en el preciso mismo momento, forman parte, si se quiere, de una segunda tanda de dichos estudios producidos en el medio local, en los cuales la obra de Adorno gana autonomía quizás como nunca antes y adquiere importancia por derecho propio. No es casual que ambos autores sean parte de una generación que experimentó un cierto momento de apertura en el ámbito de la investigación académica y el financiamiento científico-tecnológico, y que hoy en día se encuentra pagando el precio impuesto por los desiderata del ajuste neoliberal en curso. No es casual que hoy, tanto uno como otro, publiquen libros en los que se ejerce denodada resistencia al rumbo de los tiempos eludiendo, para ello, esa “abominable” pero tantas veces formulada “pregunta” tecnocrática sobre el significado e incluso la utilidad de un determinado pensador “para el presente” —esto es, la pregunta por el “renacimiento” del mismo, la pregunta por “lo vivo y lo muerto” de él— que siempre implica, como decía el propio Adorno (1970: 15) en relación a Hegel, “la desvergonzada pretensión de señalar soberanamente al difunto su puesto y, de este modo, colocarse en cierto sentido por encima de él”. No es casual, por consiguiente, que tanto Martín como Prestifilippo inviertan la carga de la prueba y se pregunten entonces “qué significa el presente” (*idem*) no *para* sino más bien *ante* Adorno, guiándose así por el convencimiento de que muchos de sus problemas y sus preocupaciones conti-

núan siendo por demás actuales.

¿Cuál es el propósito particular del libro aquí reseñado? En *El lenguaje del sufrimiento. Estética y política en la teoría social de Theodor Adorno*, el sociólogo Agustín Lucas Prestifilippo (Buenos Aires, 1986) persigue el objetivo de abordar el trabajo del autor frankfurtiano como un sitio endiablado en el que “se convoca al exceso que el arte *es*” (Prestifilippo, 2018: 20). Más concretamente, la “hipótesis” explorada es que “la teoría social de Adorno realiza una articulación precisa del arte y la política emancipatoria, y que esta articulación puede entenderse como el reconocimiento de un plano ético-político de las artes” (Prestifilippo, 2018: 24). Es así que, tal como sugiere atinadamente Ezequiel Ipar en su prólogo, Prestifilippo eleva el arte —a través de Adorno pero también mediante el auxilio de varios más, claro— a “interpretación y ajuste de cuentas con todo lo que anula o hace menguar nuestra capacidad para ser afectados por el sufrimiento de los otros” (Prestifilippo, 2018: 15). Puede afirmarse, en cuanto menos sea sólo por esto, que la propuesta del autor excede el plano meramente exegético y ofrece muchísimo más de lo que es dable esperar por parte de un tesista —pues, y esto es pertinente señalarlo, el libro es el precipitado de una investigación más amplia mediante la cual, oportunamente, el autor obtuvo una Maestría en Estudios Literarios y se doctoró en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires.

Para probar la fuerza de la hipótesis ensayada, Prestifilippo procede con paciencia, rigor y erudición, empleando “la estrategia teórico-metodológica de la reconstrucción conceptual”, e intentando, en una primera parte, formular y responder “la pregunta por el arte moderno y su experiencia” y, en una segunda, desentrañar las características del “ámbito de los debates ético-políticos de nuestro presente” (Prestifilippo, 2018: 25). En otras palabras, lo que el autor hace es presentar la idea adorniana del *lenguaje del sufrimiento*, descomponiéndola para ello en dos grandes instancias o momentos: uno “estético”, otro “ético-político” (*idem*).

A los fines de la presente reseña, elegiremos priorizar el segundo de estos dos momentos, dejando al lector la tarea de lidiar en detalle y productivamente con el primero de ellos. Resulta más que suficiente aquí retener que en los capítulos que integran esta primera instancia de la investigación se sigue de cerca los conflictos éticos, originados por las experiencias de agravio vividas por individuos y colectivos en el capitalismo, que tensionan la fundamentación de la autonomía del arte. La intuición que acompaña a los mismos es que la autonomía estética no es un principio normativo (pre) dado sino, por el contrario, un proceso de diferenciación que nunca alcanza definitivamente su destino. A entender de Prestifilippo, Adorno modula dicha idea de autonomía, dando cuenta de la aporía irresoluble según la cual, en los casos más radicales del arte moderno, la representación estética

no logra totalizar simbólicamente su contenido de verdad en una transmisión transparente de sentido. De acuerdo a la interpretación ofrecida, esta imposibilidad es el resultado de una interferencia procedente desde el *exterior social*. Al precisar el contenido de esa exterioridad, Adorno haría referencia, en lo fundamental, a las experiencias de agravio moral padecidas consciente e inconscientemente por los sujetos en el capitalismo avanzado. Pero, como los lectores de *El lenguaje del sufrimiento* tendrán la ocasión de comprobar, Adorno —nos dice Prestifilippo— es mucho más preciso aún, pues atribuye una significación universal al caso límite de Auschwitz.

La segunda parte de *El lenguaje del sufrimiento* guarda una cierta mayor importancia que la primera —he aquí el motivo de la priorización decidida— puesto que, en ella, Prestifilippo aborda de lleno la cuestión de cómo se relacionan las “indagaciones acerca del arte” previamente estudiadas “con los problemas que aquejan a la política democrática en las sociedades capitalistas contemporáneas”; “la transición”, vale decir, del pensamiento adorniano sobre “la lógica negativa del arte hacia las reflexiones ético-políticas sobre los conflictos prácticos del mundo presente” (Prestifilippo, 2018: 195). En efecto, lo que sobre todo preocupa al autor en este momento del libro es si resulta “posible extender los efectos suspensivos y reveladores que el arte suscita en el sujeto al interior de la experiencia de un objeto estético *al resto* de las relaciones que constituyen su racionalidad”; “de qué manera afecta el arte y su experiencia la relación del sujeto con el objeto en las prácticas culturales de la actitud moral y de la acción política emancipatoria en las democracias capitalistas” (Prestifilippo, 2018: 196). Como se sintetiza con mayor claridad un poco más adelante, de lo que se trata en estas páginas cruciales es de “indagar de forma sistemática en los estratos de sentido que la idea adorniana del lenguaje del sufrimiento evidencia cuando se desplaza su estructura teórica de la dimensión ‘estética’ hacia su dimensión ‘ético-política’” (Prestifilippo, 2018: 243).

En el primero de los capítulos de esta segunda parte, cuyo título no es otro que “Transición”, Prestifilippo presenta la hipótesis subsidiaria de que, a lo largo de su obra, “Adorno lleva a cabo”, precisamente, una “transición de la reflexión estética hacia la reflexión ético-política por medio de una generalización de la negatividad del arte que escapa a la disyuntiva teórica entre ‘purismo esteticista’ [...] o ‘neo-romanticismo metafísico’” (Prestifilippo, 2018: 199). Es ciertamente ingenioso cómo el autor desarrolla aquí su argumentación, pues, siendo fiel al espíritu de la intervención del propio Adorno, se vale de “objetos estéticos” entendiéndolos “como modelos” —a saber, *Ante la ley*, de Franz Kafka; *Hamlet*, de William Shakespeare; *La muerte de Danton*, de Georg Büchner—, manteniendo que a partir de ellos puede

percibirse “la realidad social y política” (idem). Los mismos, por otro lado, hacen posible que, en el tramo final del capítulo, Prestifilippo consiga, inscribiendo al arte *más allá* del bien y del mal, cifrar “la negatividad estética según el punto de vista de una cultura democrática” (Prestifilippo, 2018: 233).

El segundo capítulo de la segunda parte —es decir, el quinto de la totalidad del libro— es probablemente el más idiosincrásico de todos pues lleva por título “El lenguaje del sufrimiento”. Ya a esta altura Prestifilippo se encuentra en el *summun* de su investigación, abocado de plano a la (imposible) tarea de resolver las tensiones que en ella habitan. La cuestión de lo ético-político, puntualmente, adquiere determinaciones mucho mayores y por tanto específicas, pues de lo que parecería tratarse exclusivamente ahora es de precisar “de qué manera la teoría social de Adorno hace presente la *idea política* del lenguaje del sufrimiento a partir de la tensión moderna entre las pretensiones universales de justicia condensadas en el derecho y la irreductibilidad moral de las experiencias de daño sufridas en las sociedades capitalistas” (Prestifilippo, 2018: 243). El planteo propuesto por el autor es que “la política emancipatoria no puede ser reducida ni al universalismo jurídico-político ni al particularismo moral, sino que su institucionalización siempre deja afuera elementos que la tensionan y la vuelven un proyecto inacabado y en constante movimiento” (idem).

Preocupado por demostrar que “la teoría crítica de la moral de Adorno” supone no tanto “un cuestionamiento exterior” de ella como “un auto-cuestionamiento de sí misma” (Prestifilippo, 2018: 245), en este capítulo, Prestifilippo da un primer paso poniendo en diálogo al pensador frankfurtiano con filósofos tan disímiles como Arthur Schopenhauer o Emmanuel Lévinas. Hecho esto, al amparo de la perspectiva de un Edmund Husserl o de un Max Scheler, en un segundo paso se adentra en los territorios de la fenomenología para dar cuenta así de la dimensión somática del padecimiento —la cual, según Adorno, en lo fundamental permanecería siempre reprimida— y de “la acción ética” que se torna posible cuando dicha dimensión es traída a conciencia en tanto “sufrimiento ajeno” (Prestifilippo, 2018: 273). Convencido de que es necesario que —si no quieren desembocar “en ideología”— “las reflexiones sobre la acción y el conocimiento práctico” tienen necesariamente que poner en cuestión “las condiciones sociales que estructuran distribuciones desiguales de la riqueza social constituyente” (Prestifilippo, 2018: 290), en un paso final, Prestifilippo indaga en la faceta que, si se quiere, es la más estrictamente política de la obra adorniana —y para ello, como el lector podrá apreciar, se sirve de los aportes de dos de los teóricos críticos contemporáneos más relevantes: Christoph Menke pero sobre todo Axel Honneth.

En un pasaje clave de este capítulo sobre la relación que la ética guarda con la política en Adorno, el autor apunta:

Las reflexiones éticas y las reflexiones políticas presentan en la teoría social de Adorno un conflicto irresoluble, pues cada una de ellas sólo puede ser pensada en un despliegue a partir del vínculo con aquello que se le contrapone. Para Adorno, un pensamiento y una práctica política orientados en el sentido de la crítica y la emancipación no pueden evitar el tránsito por la experiencia ética, aun cuando se reconozca su precariedad e insuficiencia ante los dilemas de las sociedades tardo-capitalistas (Prestifilippo, 2018: 296).

En el último capítulo de *El lenguaje del sufrimiento*, Prestifilippo vuelve sobre los pasos dados y se pregunta sobre el modo en que “la teoría social de Adorno” da cuenta de “la relación que entabla el arte con los problemas ético-políticos en el capitalismo tardío” (Prestifilippo, 2018: 299). El presupuesto del interrogante abordado es que, debido a “su misma lógica inmanente”, “el arte” —y de ahí su importancia para la teoría social en tanto indicador o índice— “introduciría en un nuevo nivel de análisis la tensión entre el agravio ético que supone el sufrimiento no reconocido del otro y el ordenamiento social injusto en el que se estructuran las condiciones políticas y culturales que explican el dolor individual” (ídem). Puesto que nos hemos extendido demasiado, no repondremos con detalle aquí el argumento de este capítulo. Basta con señalar que Prestifilippo atiende al “efecto de descentramiento estético en el sujeto práctico”, ponderando una de las dos “reacciones subjetivas que detentan una relevancia o significación ético-política” —a saber, aquella que, para Adorno, “supone una genuina educación estética de la subjetividad práctica” (Prestifilippo, 2018: 300). Esto por un lado; por otro, el autor se detiene en lo que, a entender del pensador frankfurtiano, implica el “pasaje del punto de vista ético al punto de vista político” —esto es, “una toma de conciencia de la ingenuidad del punto de vista ético, que limita el margen de acción a la ‘esfera privada’, y se inhibe, así, para una praxis en la cual pretensiones y resultados pueden coincidir” (Prestifilippo, 2018: 319).

Prestifilippo culmina su libro repasando lo hecho y enfatizando que la forma “en que se presentan en la teoría social de Adorno las relaciones entre arte y política” (Prestifilippo, 2018: 328) debe ser abordada por medio del empleo de “la idea *estética* del lenguaje del sufrimiento”, la cual a su vez apela al “contexto político de los tiempos convulsionados de las democracias capitalistas” (Prestifilippo, 2018: 329). Con ello, ciertamente, la vigencia que el pensamiento adorniano detenta *ante* el presente queda más que enunciada, pues esta peculiar “teoría *social* crítica de la moral” (Prestifilippo, 2018: 332), mantiene el autor de *El lenguaje del sufrimiento*, permite revelar “los puntos ciegos” tanto de las reivindicaciones redistribucionistas de justicia como de las cognoscitivas que hoy en día tanto se multiplican, “colocando la pregunta de si pueden pensarse mutuamente como sepa-

radas o si es posible extraer de su polarización trágica una productividad para la acción política orientada en un sentido emancipatorio” (Prestifilippo, 2018: 335). En pocas palabras, la actualidad de Theodor W. Adorno, nos dice Agustín Lucas Prestifilippo, tiene que ver con el hecho de que una “idea *compleja*” suya como la del “lenguaje del sufrimiento” alude a “los fenómenos más diversos de las artes” pero también, al mismo tiempo, a “los conflictos sociales y políticos que ponen en vilo el orden social capitalista”, bregando por el advenimiento de una verdadera “cultura emancipada” (Prestifilippo, 2018: 336).



## **BIBLIOGRAFÍA**

Adorno, T. W. (1970). *Tres estudios sobre Hegel*. Madrid: Taurus.

Adorno, T. W. (1983). *Teoría estética*. Madrid: Orbis.

Martín, F. N. (2018). *Pesimismo emancipatorio: Marxismo y psicoanálisis en el pensamiento de T. W. Adorno*. Buenos Aires: Marat.

Schwarzböck, S. (2008). *Adorno y lo político*. Buenos Aires: Prometeo Libros.



**¿POR QUÉ TARDE HA SIDO IGNORADO?  
LA DISLOCACIÓN HISTÓRICA ENTRE LA  
OBRA TARDEANA Y SU CONTEXTO  
RESEÑA DE LAZZARATO, M. POTENCIAS DE LA  
INVENCIÓN. LA PSICOLOGÍA ECONÓMICA DE GABRIEL  
TARDE CONTRA LA ECONOMÍA POLÍTICA.**

**AUTORES**  
**FLORENCIA CODEVILLA**  
**Universidad de Buenos Aires**  
[f.code@hotmail.com](mailto:f.code@hotmail.com)

**Artículo**  
Recibido 19/10/2018  
Aprobado 23/12/2018

¿ Por qué Tarde ha sido olvidado? Mejor dicho, ¿por qué se lo ha ignorado? Lazzarato da la impresión de que Tarde no solo antecede a los clásicos que solemos estudiar, sino que además se adelanta también a la historia que le ha dado la razón.

El autor hace un gran trabajo de compilación y análisis teórico de la obra tardeana contraponiendo su psicología económica a la economía política. No solo las compara y enfrenta, sino que le otorga a Tarde una ventaja sobre el resto, quien estudia lo que la economía política presupone como dado y no se detiene a explicar. Si esto es así, ¿por qué su teoría no tuvo mayor peso en la academia? Lazzarato propone una dislocación histórica con entre su obra y su contexto como la causa y explicación de que Tarde haya sido ignorado y luego olvidado.

En clave con Lazzarato, podríamos pensar a Tarde como un autor intempestivo, fuera de tiempo, o como un contemporáneo en términos de Agamben. Este nos explica que la contemporaneidad implica una relación singular con el propio tiempo; singular porque “adhiera a este a través de un desfase y un anacronismo” (Agamben, 2006: 18). El contemporáneo no coincide ni concuerda de manera plena con su época; es aquel que mantiene la mirada fija en su tiempo para percibir no sus luces, sino su oscuridad. Es decir, posee la habilidad particular de no permitir dejarse cegar por las luces del siglo, para así distinguir en ellas su íntima oscuridad.

Entonces, ¿por qué identificamos a Tarde como intempestivo? Es fundamental tener en cuenta el contexto histórico en el que escribe. A fines del siglo XIX, con la consolidación del capitalismo industrial, se solidifica la figura del Estado-nación que busca como correlato una sociedad unificada en la formación de la figura pueblo-clase. Este todo uniforme es el que Lazzarato presenta como “lo Uno” y adjudica como el “fantasma de lo homogéneo” a los postulados de la economía clásica y el marxismo. Conceptos como Capital, Trabajo y Estado en clave englobante son los que Tarde combate con su psicología económica como teoría de la multiplicidad infinitesimal.<sup>1</sup>

La psicología económica de Tarde implica una economía de la circulación de flujos de deseos y creencias, entendidos como fuerzas cerebrales infinitamente multiplicadas. Dichas fuerzas son las de la voluntad (deseos), el conocimiento (creencias) y el afecto (sentimientos) y se relacionan imitándose, adaptándose y oponiéndose en el cerebro colectivo como cuerpo social desterritorializado.

Según Tarde, es en base a esta cooperación intercerebral que hay que leer al capitalismo, reconociendo la multiplicidad de las relaciones entre cerebros. Sin embargo, estas

fuerzas no se relacionan únicamente según la lógica de la composición simpática que forma lo colectivo, sino que, y fundamentalmente, según la lógica del tener. Tarde lee el fenómeno económico por la cooperación simpática y el sistema de diferencias, y el objetivo de dicha diferenciación es la apropiación. La lógica del tener implica relaciones de dominación, de sometimiento, de posesión; se transforma para conquistar. En Tarde la propiedad entraña un proceso de apropiación de otras fuerzas, presente en cada mínima interacción. Entonces, que le dé una importancia fundamental a los afectos, simpatía y cooperación no significa que no haya conflictividad, resistencias y luchas; “las potencias de desear y de actuar son inseparables de sus efectos de poder” (Lazzarato, 2018: 99).

Ahora bien, los flujos de deseos y creencias son corrientes circulando en redes de fuerzas cerebrales que se pasan o se bifurcan; son potencias de imitación o invención. Esta última consiste en agenciar creencias y deseos de diferentes maneras, añadiendo algo distinto al mundo; mientras que la imitación difunde las invenciones y les da consistencia social, siendo una de las condiciones elementales del devenir. La invención, explica Lazzarato, solo existe socialmente si es imitada, lo cual es posible gracias a las fuerzas de atracción mental, a la comunicación y la opinión pública que permiten movilizar deseos y creencias. Así, las relaciones intercerebrales se presentan como fondo de todo ser y devenir, y la memoria funciona como potencia de acción motriz, afectiva e intelectual. La memoria tiene la característica particular de transmitir conocimiento sin despojarse de él, es más bien una irradiación mutua que una apropiación exclusiva.

Entonces, la producción en la que debemos hacer foco es la del conocimiento, que se encuentra fundada en el cerebro-memoria y que precede la producción material. Al mismo tiempo, la fuente de la creación la encontramos en los deseos y afectos. Tarde parte del poder de creación humana y la cooperación intercerebral, que es lo que la economía política presupone y no explica. Es decir, cuando se piensa en “lo colectivo” como algo dado de antemano, debemos detenernos primeramente en cómo se da esa asimilación general. Son las redes de fuerzas cerebrales, la multiplicidad de flujos de deseos y creencias, la invención e imitación, las que permiten cualquier formación social de aquello visto como lo colectivo.

Uno de los ejes de la teoría tardeana es, entiende Lazzarato, el proceso de subjetivación. La producción del individuo, del cerebro individual, ocurre desde abajo “al nivel infinitesimal de las creencias y deseos que se imitan y que, imitándose, se combinan, se oponen, se neutralizan o refuerzan” (Lazzarato, 2018: 127). En el individuo, que es a su vez una sociedad,<sup>2</sup> se encuentran y anudan una multiplicidad de fuer-

<sup>1</sup> Esta caracterización es concordante con la posición de Tonkonoff (2017) quien considera a la micro-sociología de Tarde como parte de un paradigma de la diferencia infinitesimal en teoría social, junto con la microfísica de Foucault y la micropolítica de Deleuze.

<sup>2</sup> Latour y Lépinay (2009) plantean que lo que dificulta la comprensión de la teoría de Tarde es que nunca opone individuo a sociedad, sino que

zas que lo desbordan. El proceso de subjetivación implica un pliegue de los flujos sobre sí mismos, reteniendo y acumulando así la diferencia en la memoria. El remolino de pliegues que se envuelven en sí mismos conforma al individuo. Pero este equilibrio es momentáneo e inestable y se encuentra constantemente amenazado por las “revueltas de las fuerzas sometidas”. Así, es en este movimiento, en esta primacía de la circulación de los flujos por sobre la producción, en las variaciones de los procesos de subjetivación, que hay que buscar la dinámica del capitalismo.

Tarde, a su vez, explica el cambio mediante la virtualidad. Es lo virtual, y no lo real, la fuente de todo cambio, porque funciona como un “afuera universal” que es la existencia condicional de cualquier cosa posible. Así, lo que conocemos como real no es necesario sino contingente; solo podemos explicarlo y comprenderlo dentro de un encadenamiento de infinitas posibilidades de invención. Lo real, en su inmensidad virtual, desborda al individuo y a lo social. De esta manera, el principio tardeano de la heterogeneidad se corresponde con la virtualidad constitutiva de cada fuerza.

Encontramos en Tarde un desplazamiento teórico en la multiplicidad de fuerzas y en la despolarización del “drama único” del capital-trabajo. Según Lazzarato, en la economía política y el marxismo, al explicar el intercambio entre equivalentes, reina el “fantasma de lo homogéneo” en función del principio de la igualdad, que mide los valores en su paridad ignorando su naturaleza heterogénea. Esta suposición justifica el triunfo del fuerte sobre el débil, partiendo desde una base de equivalentes, y dejando de lado las necesidades diferenciales y el principio de heterogeneidad de todo lo que existe. Tarde propone una nueva teoría del valor cuyo origen es la invención (relación diferencial entre fuerzas) y la imitación (repetición). Esta producción de lo nuevo, la potencia de la creación, es la condición de la valorización económica, para lo cual los afectos son asimismo primordiales porque inciden directamente en las necesidades. “El valor es una dimensión eminentemente psicológica que depende de la creencia y del deseo; es cuantificable porque posee una cierta intensidad” (Latour y Lépinay, 2009: 19). Por lo tanto, la fuente de la riqueza es la invención y la asociación, y el dinero es solo la expresión de las corrientes de deseos y creencias en lenguaje económico. Así, la medida ya no es la equivalencia sino la multiplicidad, el principio de desigualdad. Es la naturaleza heterogénea de la desmesura lo que determina la valorización económica. “La medida de la multiplicidad es (...) la des-mesura [hors-mesure] de la invención que compone entre sí las diferencias de las fuerzas al coadaptar las según su heterogeneidad” (Lazzarato, 2018: 24).

Además de recuperar la psicología económica de Tarde para discutir las teorías del valor tradicionales, el libro de

Lazzarato es un intento por poner en cuestión las categorías de pueblo y clase. En su opinión, las nuevas formas de cooperación capitalistas y la fuerza constitutiva de los cerebros ensamblados no pueden englobarse y reducirse a ninguna de esas nociones. Transformar la diferencia intrínseca a la relación capital-trabajo en una contradicción dialéctica ha situado a la guerra y el socialismo como los protagonistas del siglo XX. Se ha bloqueado así “la afirmación y el despliegue de la multiplicidad, la primacía de la creación sobre la reproducción, de la cooperación intercerebral sobre la división del trabajo” (Lazzarato, 2018: 375-376).

Lazzarato muestra como prueba histórica de su tesis los movimientos sociales del 68. Movimientos que desbordan la categoría pueblo-clase y afirman el problema del “agenciamiento desterritorializado de flujos de deseos y creencias”. Pero no solo las luchas del 68 ponen sobre la mesa el despliegue de la cooperación intercerebral, sino que también lo hacen las nuevas formas de producción de plusvalía en las sociedades modernas (metamorfosis taylorista) las cuales reposan sobre la realización sensomotriz, intelectual y afectiva de la memoria. Al mismo tiempo, también podemos ver transformaciones a nivel de la producción de conocimiento con el auge de las industrias culturales y de la comunicación, el arte, el entretenimiento y la ciencia. Todo ello, explica Lazzarato, no es producto de la crisis del fordismo; sino que su historia se remonta a los inicios del capitalismo y ha sido vislumbrada a fines del siglo XIX por Tarde, pero opacada por la primacía de las teorías smithianas y marxistas. “Con Tarde podemos leer el capitalismo a la luz de la cooperación intercerebral y eludir los escollos impuestos ante nuestra mirada por los conceptos de Capital, Trabajo y Estado, como otras tantas actualizaciones de lo Uno. Tarde supo reconocer allí la multiplicidad” (Lazzarato, 2018: 28).

Este libro nos permite divisar aquella dislocación histórica presente entre la obra tardeana y su contexto, lo cual nos habilita a comprender por qué se lo ignoró en su momento y luego se olvidó. Asimismo, nos invita a recuperar sus postulados y estudiarlo como paso previo a lo que conocemos como economía política.




---

los considera “estabilizaciones parciales, nudos en redes que escapan por entero a los conceptos de la sociología usual” (p.

## BIBLIOGRAFÍA

Agamben, G. (2006) *Desnudez*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

Latour, B. y Lépinay, B. A. (2009) *La economía, ciencia de los intereses apasionados: introducción a la antropología económica de Gabriel Tarde*. Buenos Aires: Manatíal.

Lazzarato, M. (2018) *Potencias de la invención. La psicología económica de Gabriel Tarde contra la economía política*. Buenos Aires: Cactus.

Tonkonoff, S. (2017) *From Tarde to Deleuze and Foucault. The Infinitesimal Revolution*. Nueva York: Palgrave Macmillan.





**DIFERENCIA(S)**  
revista de teoría social contemporánea

---

EDITADA POR:



**GRUPO DE ESTUDIO SOBRE ESTRUCTURALISMO  
Y POSTESTRUCTURALISMO**

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES GINO GERMANI  
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES  
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES