

# La reestructuración de la teoría social y política

**Richard J. Bernstein**

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Título original:

*The Restructuring of Social and Political  
Theory, 1976*

México, 1982

Este material se utiliza con fines  
exclusivamente didácticos

---

### III. LA ALTERNATIVA FENOMENOLÓGICA

Cada vez resulta más evidente que, para lograr un entendimiento crítico de las disciplinas sociales y políticas, debemos encarar no sólo problemas epistemológicos sino también metafísicos. Antes de examinar la crítica fenomenológica de la interpretación naturalista de las disciplinas sociales y políticas, quiero reflexionar sobre algunos de los problemas filosóficos globales que afrontamos. Específicamente, quiero trazar dos imágenes rivales del hombre en el mundo que han sido y siguen siendo fundamentales para nuestra concepción de los individuos. Tras de explorar el choque de estas imágenes consideraré dos esfuerzos muy diferentes por conciliarlas o unir las: intentos por alcanzar una síntesis o una visión sinóptica genuina que haga justicia a la verdad implícita en esta oposición dialéctica. Éstas son las síntesis propuestas y exploradas independientemente por dos filósofos: Wilfred Sellars, un norteamericano y Edmund Husserl, un alemán. Esto nos servirá luego de base, para un examen más detallado de la investigación fenomenológica de Alfred Schutz sobre los fundamentos de la realidad social.

Desde luego, hay algo artificial en el contraste de las concepciones de Sellars y de Husserl. Estos filósofos no son contemporáneos, de modo que no se ha encontrado ni discutido directamente entre sí. Pero Sellars ha sido uno de los filósofos analíticos más ambiciosos. Ha tratado de integrar las diversas corrientes del pensamiento analítico –y la historia de la filosofía también– para desarrollar una visión sinóptica del hombre en el mundo. Ha articulado sistemáticamente una versión sutil y refinada del realismo científico, un tipo de naturalismo que trata de contestar las objeciones de sus críticos. Aunque pocos científicos sociales ortodoxos se han ocupado de problemas filosóficos básicos, la visión sinóptica de Sellars constituye una presentación poderosa y persuasiva del naturalismo que se encuentra en la base de gran parte del pensamiento contemporáneo acerca de las ciencias.

Por otra parte, aunque Husserl escribió antes de que el empirismo lógico y la filosofía analítica hubiesen reformado el pensamiento contemporáneo. tenía una visión penetrante de los fundamentos y la dirección del naturalismo moderno. Husserl trató de concentrarse en estos fundamentos y someterlos a una crítica radical. En consecuencia, su confrontación con Sellars puede ayudar a aclarar dos de las visiones principales del hombre en el mundo que han configurado el pensamiento contemporáneo y que se reflejan en concepciones opuestas del estudio apropiado de los seres humanos.

#### **La imagen científica contra la imagen manifiesta del hombre**

En la tradición científica moderna ha estado implícito un ideal basado en la concepción de los seres humanos como sistemas físicos complejos que difieren en grado, pero no en clase, del resto de la naturaleza. Si luego queremos entender realmente lo que son los seres humanos, nuestra tarea primordial será la explicación del funcionamiento de este sistema complejo. Aunque no se liga necesariamente a estos conceptos obsoletos y simplistas del mecanicismo materialista, esta concepción sostiene que, cualesquiera que sean los conceptos y las categorías que describen y explican en última instancia el mundo físico, también describirán y explicarán lo que son los seres humanos. No hay brechas ni rompimientos en la naturaleza; la ciencia y sólo la ciencia, nos dice lo que realmente existe.

Los defensores de este concepto admiten con frecuencia que podemos encontrarnos en una etapa del desarrollo científico mucho más primitiva de lo que se ha creído; que los obstáculos que se oponen al conocimiento científico comprensivo pueden ser mayores de lo que imaginamos. Pero nuestra tarea primordial como investigadores serios consiste en hacer toda contribución que podamos para la elaboración de tal teoría científica comprensiva ideal. Éste es un ideal aceptado y definido no sólo por muchos científicos naturales y sociales, sino también por los filósofos, incluidos algunos que lo han reafirmado con refinamiento renovado en nuestra propia época.<sup>1</sup>

Toda historia adecuada de la filosofía y la ciencia modernas tendría que examinar también las formas en que esta concepción se ha visto rechazada y criticada. Cuando tal materialismo o reduccionismo científico se ha llevado a sus últimas consecuencias, ha surgido su antítesis dialéctica. Los oponentes sostienen que dicha concepción involucra la distorsión más grosera de la condición humana y de lo que resulta más básico para su entendimiento. En nuestra época, esta dialéctica ha involucrado una revolución contra el reduccionismo y el fisicismo tan característicos del positivismo lógico y el atomismo lógico de épocas anteriores.<sup>2</sup> En formas diferentes, el viejo Wittgenstein, Austin, Ryle, Strawson y muchos otros, han tratado

---

<sup>1</sup> Véase a J. J. C. Smart. *Philosophy and Scientific Realism*: David M. Armstrong, *A Materialist Theory of Mind*: y las lecturas de *Materialism and the Mind-Body Problem*, comp. David M. Rosenthal.

<sup>2</sup> Véase mi discusión en *Praxis and Action*, parte IV.

de demostrar que el entendimiento del hombre como un sistema físico complejo es una inversión que se produce cuando uno ve atrapado en las garras del cientificismo. P. F. Strawson presenta en forma enfática la alternativa a esta imagen científica:

Hay un núcleo central masivo de pensamiento humano que no tiene historia, o por lo menos no tiene ninguna registrada en las historias del pensamiento; hay categorías y conceptos que, en su carácter más fundamental, no cambian en absoluto... Son lugares comunes del pensamiento menos refinado; y sin embargo son el núcleo indispensable del equipo conceptual de los seres humanos más refinados. Una metafísica descriptiva se ocupará primordialmente de estas categorías y conceptos de sus interconexiones, y de la estructura que forman.<sup>3</sup>

Desde el punto de vista de Strawson, carece de sentido que se hable de la sustitución o el desplazamiento de este “núcleo central” por una explicación científica “más adecuada” del hombre, porque la ciencia –como cualquier “equipo conceptual del hombre”– presupone este núcleo.

Es importante también que se aprecien las diversas formas en que estas perspectivas rivales de los seres humanos –y su entendimiento de las tareas de la filosofía– han tratado de explicarse recíprocamente. Utilizando la terminología de Wilfrid Sellars, quien caracteriza estos dos “tipos ideales” como la imagen científica del hombre en el mundo y la imagen manifiesta del hombre en el mundo,<sup>4</sup> podemos preguntarnos cómo explica la imagen científica a la imagen manifiesta. Se afirma a veces que la imagen manifiesta es sólo un campo de “apariciencia” y “opinión”: que si queremos entender al hombre, sólo la ciencia puede proveer las respuestas. O podría sostenerse que lo que se requiere es un *fundamento* de la imagen manifiesta mediante su explicación a través de principios científicos más fundamentales. Pero cualquiera que sea la opción que se tome, subsiste la convicción básica de que sólo la ciencia es la medida de la realidad y el criterio para la evaluación del conocimiento legítimo de lo que son los seres humanos.

Desde la perspectiva de la imagen manifiesta –o mejor dicho, desde la perspectiva de sus defensores–, hay también varias opciones para explicar la imagen científica del hombre, la más común de las cuales es una interpretación instrumental. Pero cualquiera que sea su explicación de la ciencia, los defensores de la imagen manifiesta permanecen firmes en su convicción de que no tiene sentido, o es “conceptualmente imposible”, pensar que un entendimiento científico del hombre pueda amenazar a la imagen manifiesta. ¿Por qué? Porque en última instancia la ciencia, como una actividad conceptual, presupone las categorías y los conceptos que forman el núcleo indispensable de *todo* pensamiento conceptual.

Sellars indica que la imagen manifiesta es importante porque “define uno de los polos a donde se ha inclinado la reflexión filosófica”<sup>5</sup>. No sólo se han construido los grandes sistemas especulativos de la filosofía antigua y medieval alrededor de la imagen manifiesta, sino que en nuestra propia época han sido, el análisis y la descripción cuidadosas de esa imagen, centrales para los analistas conceptuales anglosajones y para muchos fenomenólogos continentales. Así pues, aunque el lenguaje y los intereses primordiales de un filósofo como Merleau-Ponty son muy distintos de los de Strawson, Merleau-Ponty ha expresado vívidamente lo que en su opinión es la posición derivada de la ciencia:

Todo el universo de la ciencia se construye sobre el mundo directamente experimentado, y si queremos someter la ciencia misma a un escrutinio riguroso y llegar a una evaluación precisa de su significado y alcance, debemos empezar por reavivar la experiencia básica del mundo donde la ciencia es la experiencia de segundo orden. La ciencia no tiene, y nunca tendrá por su naturaleza misma, la misma importancia *como* forma de ser que el mundo que percibimos, por la sencilla razón de que es una justificación o explicación de ese mundo... Los puntos de vista científicos, según los cuales mi existencia es un momento de la existencia del mundo, son siempre ingenuos y al mismo tiempo deshonestos, porque dan por sentado, sin mencionarlo explícitamente, al otro punto de vista, o sea el de la conciencia, a través del cual se forma desde el principio un mundo alrededor mío y empieza a existir para mí.<sup>6</sup>

Podría pensarse en la existencia de algún procedimiento sencillo para conciliar las aseveraciones opuestas de estas dos imágenes. Después de todo, la ciencia puede ayudarnos a entender lo que son los seres humanos, y aunque esto podría complementarse con una articulación y una descripción cuidadosas de la imagen manifiesta, ¿no son éstas simplemente dos perspectivas diferentes de la *misma* realidad humana, o dos aspectos diferentes de tal realidad? Pero tal síntesis feliz, que sugiere que necesitamos, ambas imágenes

<sup>3</sup> P. F. Strawson, *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*. p. 10.

<sup>4</sup> Wilfrid Sellars, “Philosophy and the Scientific Image of Man”, *Science, Perception and Reality*.

<sup>5</sup> *Ibid...* pp. 7-8.

<sup>6</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, pp. viii-ix.

y no tenemos que escoger entre ellas, no toma seriamente en cuenta la pretensión de cada imagen de “constituir la explicación verdadera y en principio , completa del hombre en el mundo”<sup>7</sup>. Cada imagen que puede explicar a la otra. Cada una pretende ser completa y trata de representar la postura ontológica fundamental desde la cual debe verse la otra como algo derivado.

Así pues, quienes defienden la imagen científica sostienen que la ciencia no proveerá una explicación parcial sino completa que puede explicar, en principio, si no todavía de hecho, aun el “núcleo indispensable” de los conceptos humanos, mostrando cómo se basan en principios científicos más fundamentales. Y quienes defienden la imagen manifiesta declaran no sólo que una explicación científica del hombre es incompleta, sino que, si “sometemos a la ciencia misma a un escrutinio riguroso”. veremos en ella una disciplina de segundo orden basada en un entendimiento más fundamental del hombre en el mundo.

Estas imágenes opuestas del hombre en el mundo, y las orientaciones intelectuales opuestas que se encuentran detrás de ellas, tienen consecuencias sustanciales para las ciencias de la vida humana. Si estamos convencidos de que el hombre no es otra cosa que un sistema físico complejo, o que es preferible operar con este supuesto, recurriremos a la ciencia como el único medio apropiado para la explicación del funcionamiento de este sistema. Consideraremos que los éxitos del desarrollo científico nos revelan gradualmente estas verdades y que sus fracasos son sólo temporales. Pero si estamos convencidos de que “los puntos de vista científicos. . . son siempre ingenuos y al mismo tiempo deshonestos”, deberemos utilizar algún otro enfoque para entender lo que son los seres humanos- Leeremos la historia de los fracasos ocurridos en las ciencias de la vida humana –ciencias forjadas a imagen de las ciencias naturales– como indicadores de profundas confusiones conceptuales o categóricas. Tal teoría científica “ideal” está necesariamente condenada al fracaso.

¿Podrá conciliarse el enfrentamiento de estas dos imágenes? ¿Podrá entenderse la pretensión de cada una de ellas en una forma que haga justicia a ambas y que evite las distorsiones resultantes cuando contemplamos a la una con los lentes de la otra? ¿Hay alguna perspectiva desde la que podamos obtener una visión sinóptica de ambas imágenes? Sellars y Husserl contestan afirmativamente estas interrogantes, aunque sus respuestas son muy diferentes en algunos puntos cruciales, y en efecto son incompatibles.

## La visión sinóptica de Wilfrid Sellars

En primer término., quiero especificar con mayor, precisión lo que entiende Sellars por las imágenes manifiestas y científicas del hombre en el mundo, para indicar, cómo concibe Sellars la colisión de las imágenes y su resolución final. Sellars advierte que, al hablar de dos imágenes, está hablando de “tipos ideales” o construcciones (p. 5), por lo tanto de “ficciones” (p. 7), aunque ,se trata de ficciones heurísticas o metodológicas utilizadas para aclarar dos polos contrastantes de la filosofía. Al llamarlos “imágenes” aclara que “no niega la calidad de ‘realidad’ a ninguno de ellos. Para usar el término de Husserl, los estoy ‘poniendo entre paréntesis’, transformándolos de formas de experimentación del mundo, a objetos de reflexión y evaluación filosóficas” (p. 5),

La imagen manifiesta puede describirse en dos formas complementarias. Es “el marco en cuyos términos cobró el hombre conciencia de sí mismo como hombre en el mundo. Es el marco en cuyos términos, para usar un giro lingüístico existencialista, el hombre se encontró por primera vez a sí mismo, que es, por- supuesto, cuando se hizo un hombre” (p. 6). Pero Sellars formula una aseveración más fuerte: el hombre es *esencialmente* un ser que piensa de sí mismo en el marco de la imagen manifiesta; en consecuencia, si “esta imagen, en la medida en que se aplica al hombre, es una imagen ‘falsa’, esta falsedad amenazaría al hombre mismo, porque en un sentido importante es el ser que tiene esta imagen de sí mismo” (p. 18). Es un error creer que tal imagen surgió sólo en la prehistoria del hombre o que es aun una “concepción precientífica, irreflexiva, ingenua del hombre en el mundo” (p. 6). Lo que quiere decir Sellars por imagen manifiesta se entiende mejor como un “refinamiento o una elaboración de lo que podría llamarse la imagen ‘original’” (p.6) del hombre en el mundo. La imagen manifiesta involucra un refinamiento *empírico* y *categórico* a la vez.

Por refinamiento empírico entiende Sellars el refinamiento obtenido mediante el empleo de técnicas para el discernimiento y establecimiento de correlaciones. En consecuencia, la imagen manifiesta es, en un sentido apropiado., una “imagen científica”. “No es sólo disciplinada y crítica; también utiliza los aspectos del método científico que podrían agruparse bajo el rubro de ‘inducción correlacional’” (p. 7).

---

<sup>7</sup> Wilfrid Sellars, “Philosophy and the Scientific Image of Man”, *Science, Perception and Reality*, p. 25. A menos que se aclare otra cosa, todas las referencias a las páginas de Sellars corresponden a este artículo. Véase una visión panorámica de la filosofía de Sellars en mi artículo “Sellars” Vision of Man-in-the-World”, *Review of Methaphysics*, 20 (1966).

Por refinamiento categórico entiende Sellars un tipo de alteración en las categorías usadas para clasificar los objetos básicos de la imagen manifiesta. Los objetos primarios de la imagen manifiesta son personas. Según Sellars, ha habido un refinamiento en el desarrollo histórico de la imagen manifiesta a partir de una etapa primitiva donde la categoría de personas tenía un alcance mucho, mayor, que ahora; lo que ahora clasificamos como *cosas* se concibieron alguna vez como *personas*. Así, por ejemplo, “originalmente, el hecho de ser un árbol era una *forma de ser una persona*, como –para utilizar una analogía próxima– ser una mujer es una forma de ser una persona, o ser un triángulo es una forma de ser una figura plana... Cuando el hombre primitivo cesó de concebir como personas lo que nosotros llamamos árboles, el cambio fue más radical que un cambio de creencia; fue un cambio de categoría” (p. 10).

Pero la diferencia principal entre la imagen manifiesta –aun cuando tomamos en cuenta estos dos tipos de refinamiento– y la imagen científica propiamente dicha es el hecho de que esta última “involucra la postulación de entidades imperceptibles, y de principios aplicables a ellas, para explicar el comportamiento de cosas perceptibles” (p. 7). Así pues, en términos generales, la imagen manifiesta se restringe a lo que puede observarse y, describirse en el mundo cotidiano (donde se concibe en términos amplios que la descripción y la observación incluyen a las personas y su comportamiento), mientras que la imagen científica involucra la postulación de entidades no observables para explicar nuestras observaciones de “cosas perceptibles”.

Sellars se ocupa de la objeción tradicional al desplazamiento de la imagen manifiesta por la imagen científica. Acepta que, en cierto sentido, la imagen científica depende de la imagen manifiesta. Pero aunque en términos *metodológicos* principiamos con la imagen manifiesta antes de construir la imagen científica, no se sigue de aquí que “la imagen manifiesta sea anterior en un sentido *sustantivo*; que las categorías de una ciencia teórica dependen lógicamente de categorías aplicables a su fundamento metodológico en el mundo manifiesto del sentido común refinado de modo que fuese absurda la noción de un mundo que ilustrara sus principios teóricos *sin ilustrar también las categorías y los principios del mundo manifiesto*” (p. 20).

Debemos demarcar lo que aquí se discute. Los defensores de la primacía de la imagen manifiesta han apelado con frecuencia –como lo han hecho Strawson y Merleau-Ponty– a alguna versión de la aseveración de que la imagen científica depende de la imagen manifiesta, para establecer el sentido en que es básica la imagen manifiesta. Pero si Sellars tiene razón, todo lo que han demostrado es una dependencia *metodológica*, no sustantiva u ontológica. ¿Pero tiene algún sentido pensar que la imagen científica del hombre en el mundo como un “sistema físico complejo” podría desplazar alguna vez, así sea en principio, a la imagen manifiesta? Si ello fuese posible, aunque pudiésemos distinguir las afirmaciones verdaderas y falsas formuladas *dentro* de la imagen manifiesta., podríamos afirmar también que todo el marco de la imagen manifiesta es “falso”, porque sus categorías básicas no indican las cosas como realmente son.

Explorando esta posibilidad, Sellars descubre tres obstáculos principales que presenta la imagen a todo desplazamiento por la imagen científica. La primera se refiere a la posición de los pensamientos o conceptos; la segunda a las “sensaciones conscientes”; y la tercera a las “categorías aplicables al hombre como una *persona* que confronta normas (éticas, lógicas, etcétera,) que a menudo están en conflicto con sus deseos e impulsos y a las que puede conformarse o no...” (p. 38).

En su tratamiento de estos tres obstáculos queda claramente de manifiesto toda la sutileza y complejidad dialéctica de la síntesis propuesta por Sellars. Mientras que muchos reduccionistas científicos no perciben que la imagen manifiesta presente algunos obstáculos a la primacía de la imagen científica, Sellars sostiene que estos reduccionistas distorsionan la imagen manifiesta. En este sentido parece convenir con quienes sostienen que la imagen manifiesta es básica y no reducible. Pero Sellars sostiene que, aunque tienen razón cuando se oponen a cualquier reducción simple o directa, estos defensores de la imagen manifiesta obtienen de sus argumentos conclusiones ontológicas erradas.

Veamos, por ejemplo, la cuestión de los pensamientos o conceptos. Sellars conviene en que no se pueden explicar o definir explícitamente los pensamientos en términos del comportamiento físico. Reconoce que hay una “intencionalidad” en los pensamientos que debe tomarse en cuenta. Pero desarrolla un argumento en dos etapas para demostrar, primero, que la intencionalidad de los pensamientos puede analizarse en términos de las propiedades semánticas de los actos de discurso abierto: y segundo, que en virtud de que “los pensamientos son elementos concebidos en términos de los papeles que desempeñan, no existe *en principio* ninguna barrera para la identificación del pensamiento conceptual con el proceso neurofisiológico” (p. 34).<sup>8</sup>

En el caso de las sensaciones, sostiene Sellars que necesitamos una estrategia diferente para volver inteligible la afirmación de que las sensaciones pueden concebirse como aspectos del proceso

---

<sup>8</sup> Véanse los detalles del argumento de Sellars en su polémica con R. M. Chisholm, “Intentionality and the Mental”, *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. II.

neurofisiológico. “Mientras que tanto los pensamientos como las sensaciones se conciben por analogía con elementos públicamente observables, en el primer caso la analogía se refiere al *papel* y por ende deja abierta la posibilidad de que los pensamientos sean radicalmente diferentes, *en su carácter intrínseco*, del comportamiento verbal por analogía con el cual se conciben. Pero en el caso de las sensaciones, la analogía se refiere a la calidad misma” (p. 35). La característica distintiva de las sensaciones es el hecho de que poseen una cualidad u “homogeneidad final” (p. 35) que no parece identificable o reducible a los procesos neurofisiológicos. Pero tampoco aquí piensa Sellars que esta característica distintiva de las sensaciones sea un obstáculo insuperable para la primacía de la imagen científica del hombre. En términos generales –y su argumento es sumamente complejo– Sellars piensa que no hay, ninguna razón *a priori* para que no podamos concebir un sentido más robusto de proceso físico en el que las contrapartidas científicas de lo que *ahora* llamamos “sensaciones” se tomen como “una dimensión de proceso natural” o físico.<sup>9</sup>

Parecería entonces que Sellars está defendiendo la primacía sustantiva de la imagen científica, por cuanto piensa que los pensamientos y las sensaciones no presentan ningún obstáculo insuperable para ello. ¿Pero qué decir de las categorías aplicables al hombre como persona? Después de todo, de acuerdo con la insistencia del propio Sellars, ésta es la base de la imagen manifiesta. Es el carácter irreducible de estas categorías de las de la imagen científica lo que ha constituido la base de la adopción perenne, por parte de la filosofía, de la imagen manifiesta como la medida de lo que es en última instancia real. Aquí tenemos al parecer un obstáculo insuperable.

Para entender el desenlace de esta batalla de las imágenes, debemos aclarar lo que Sellars considera esencial e irreducible en relación con las personas. Afirma Sellars que “el marco conceptual de las personas es el marco en el que pensamos que los demás comparten las intenciones comunitarias que proveen el ambiente de principios y criterios (sobre todo, los que posibilitan el discurso significativo y la racionalidad) dentro del que vivimos nuestras propias vidas individuales. Una persona puede definirse casi como un ser que tiene intenciones” (p. 40). Y “se sigue que para reconocer un bípodo implume... como persona se requiere que pensemos pensamientos de la forma. ‘Nosotros ejecutaremos (o nos abstendremos de ejecutar) acciones de una clase *A* en circunstancias de una clase *C*’ “ (P. 39).<sup>10</sup>

Parece ahora que nos quedamos con un nuevo dualismo que sostiene, por una parte, todo lo que la imagen científica reconoce como real, y por la otra, el “marco conceptual de las personas”. ¡Pero no termina aquí Sellars! Cree que hay una salida para tal dualismo en cuanto reconozcamos que, al pensar pensamientos de la clase requerida por el “discurso personal”, no estamos clasificando ni explicando, sino ensayando intenciones:

Así pues, el marco conceptual de personas no es algo que necesite *conciliarse* con la imagen científica, sino algo que debe *unirse* a ella. En consecuencia, para completar la imagen científica necesitamos enriquecerla, *no* con nuevos modos de decir lo que ocurra, sino con el lenguaje de la comunidad y las intenciones individuales, de modo que al construir las acciones que intentamos ejecutar y las circunstancias en que intentamos ejecutarlas en términos científicos, relacionarnos *directamente* el mundo concebido por la teoría científica con nuestros propósitos, lo hacemos *nuestro* mundo y ya no un apéndice extraño de un mundo en el que vivimos. Por supuesto, tal como ahora están las cosas, podemos realizar esta incorporación directa de la imagen científica en nuestra forma de vida en imaginación. Pero actuar así es –aunque sólo sea en la imaginación– trascender el dualismo de las imágenes manifiestas y científicas del hombre del mundo (p. 40).

La salida que encuentra Sellars a la colisión de las imágenes ha sido tan rápida que podemos perder con facilidad lo esencial. Si pensamos que estas imágenes chocan en relación con su pretensión de realidad final y las categorías requeridas para una descripción y explicación de esta realidad, la imagen científica tendrá una primacía sustantiva u ontológica de acuerdo con la síntesis de Sellars. “En la dimensión de la descripción y explicación del mundo, la ciencia es la medida de todas las cosas, de lo que es y lo que no es”.<sup>11</sup> Pero al mismo tiempo que insiste Sellars en la prioridad epistemológica y ontológica de la imagen científica, sostiene que en principio –aunque todavía no de hecho– puede dar una explicación racional de la imagen manifiesta, reconoce también que hay en los seres humanos algo “más” que lo representado aun en la explicación científica idealmente completa. Pero este “más” no nos conduce a un dualismo epistemológico y

<sup>9</sup> Véase a Wilfrid Sellars, “Phenomenalism”, en *Science, Perception and Reality; Science and Metaphysics*, capítulo 1; y “Science, Sense Impressions, and Sense: A Reply to Cornman”, *Review of Metaphysics*, 24 (1971).

<sup>10</sup> Véanse los detalles del concepto que tiene Sellars de una persona en *Science and Metaphysics*, capítulos 6 y 7; “Metaphysics and the Concept of a Person”, *The Logical Way of Doing Things*, comp. Karel Lambert; y “...this I or he or it (the thing) which thinks...”, *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 44 (1970-1971).

<sup>11</sup> Wilfrid Sellars, “Empiricism und the Philosophy of Mind”, *Science, Perception and Reality*, p. 173.

ontológico. Es el “más” que se transmite en el “discurso personal”. Tal discurso no debe concebirse como otro procedimiento para describir y explicar al hombre. Si tomamos la postura del hombre que actúa en el mundo –en el sentido robusto en que las acciones involucran intenciones–, podremos “relacionar directamente el mundo, concebido por la teoría científica, con nuestros propósitos”. Según Sellars, la “imagen manifiesta no se ve rebasada en la síntesis” (p. 9). Es por esto que utiliza la analogía de la visión estereoscópica para expresar cómo debemos “ver” *ambas* imágenes del mundo.

En la terminología kantiana, Sellars nos está diciendo que si adoptamos una postura especulativa y preguntarnos qué es el hombre, la imagen científica teórica tendrá primacía; pero si nos interesa el hombre como un ser que actúa intencionalmente en el mundo –quien comparte intenciones comunitarias y puede guiar sus acciones por referencias a principios y criterios–, podremos entender el sentido en que el núcleo de la imagen manifiesta es primario. Porque desde esta perspectiva está afirmando Sellars la primacía de la razón práctica. Y estas dos pretensiones de primacía se entienden ahora *compatibles* en la visión sinóptica, estereoscópica, del hombre en el mundo que nos ha revelado Sellars.

Es posible que estas reflexiones filosóficas parezcan habernos alejado mucho de las disciplinas sociales y políticas, pero ya deberán estar claras las consecuencias sustantivas para un entendimiento de tales disciplinas. Según Sellars, hay un sentido en que la imagen manifiesta “es ella misma una imagen científica”, es decir, en la medida en que involucre un uso crítico y disciplinado de los métodos de la inducción correlacional. Las ciencias de la vida humana –las ciencias del comportamiento– podrán entenderse entonces como ciencias de la imagen manifiesta que estudian las correlaciones sistemáticas del comportamiento intencionado.<sup>12</sup> Esto apoya y justifica el entendimiento que tienen de su disciplina los científicos sociales conductistas. Además, cuando pasamos a la imagen científica propiamente dicha –la imagen del hombre que involucra “la postulación de entidades imperceptibles, y los principios aplicables a tales entidades, para explicar el comportamiento de cosas perceptibles”–, debemos advertir que no hay limitaciones *a priori* al desarrollo de tal ciencia. Así pues, en la medida en que nos interese la descripción y la explicación de lo que es, no es sólo posible el desarrollo de ciencias de los seres humanos análogas a las ciencias de la naturaleza, sino que ya tenemos buenas razones para creer en una convergencia de las ciencias teóricas. La “imagen científica del hombre resulta ser la de un sistema físico complejo” (p. 25).

Lo que resulta tan atractivo y vigoroso en la síntesis de Sellars es el hecho de que elude los errores y las trampas de las formas menos refinadas del materialismo científico, el reduccionismo y el positivismo. Parece arrostrar los desafíos más fuertes de quienes han defendido la autonomía y la irreductibilidad de la imagen manifiesta, pero provee un marco filosófico para el entendimiento y la justificación de la convicción básica de los científicos sociales de orientación natural que están convencidos de que “nos estamos convirtiendo en una ciencia”.

## La fenomenología trascendente de Edmund Husserl

El cuidado, la sutileza y la comprensión con que Sellars ha delineado esta visión sinóptica del hombre en el mundo ayuda a precisar el contraste con una síntesis rival que también ha ejercido una influencia poderosa: la síntesis de Edmund Husserl. A medida que aclaremos los detalles de la visión panorámica de Husserl, veremos que también tiene dicha visión algunas consecuencias sustantivas para las ciencias de la vida humana: consecuencias radicalmente diferentes de las derivadas de la visión de Sellars.

La descripción que hace Sellars de la imagen científica y la imagen manifiesta provee un excelente punto de partida para el entendimiento de Husserl. Esa descripción se asemeja mucho a la descripción que hace el propio Husserl de la ciencia objetiva o positiva y el mundo que proyecta, en contraste con el *Lebenswelt* (aunque también encontraremos algunas diferencias cruciales). Pero hay en Sellars una ambigüedad fundamental que debe aclararse para entender a Husserl. Al describir la imagen manifiesta, sostiene Sellars que “define uno de los polos, alcanzados por la reflexión filosófica. No sólo los grandes sistemas especulativos de la filosofía antigua y moderna se han construido alrededor de la imagen manifiesta, sino también muchos sistemas y cuasi-sistemas del pensamiento reciente y contemporáneo, algunos de los cuales parecen tener a primera vista poco en común con los grandes sistemas clásicos. Podría esperarse que incluyera yo las grandes escuelas del pensamiento continental” (pp. 7-8). Y luego afirma Sellars que la “filosofía perenne del hombre en el mundo” no sólo trata de presentar una explicación adecuada de la estructura de la imagen manifiesta, sino que imagen además *adopta* esta imagen como algo real. No está del todo claro si Sellars cree que la fenomenología de Husserl es un ejemplo de esta filosofía perenne aunque el

---

<sup>12</sup> Véase una explicación de, lo que entiende Sellars por “conductismo” y “conductología” en “Philosophy and the Scientific Image of Man”, pp. 22 ss.

contexto sugiere que sí lo cree. Pero si es esto lo que quiere decir Sellars, interpreta fundamentalmente mal la intención primordial de quien no deja duda alguna acerca de que el entendimiento fenomenológico del mundo de la ciencia objetiva y de *Lebenswelt* requiere la puesta entre paréntesis de estos *dos* mundos: la suspensión del juicio acerca de su “realidad”. Debemos examinar las estructuras de significados en estos mundos y suspender todo juicio acerca de la primacía ontológica.

¿Pero qué entiende Husserl por “ciencia objetiva” y el *Lebenswelt*? Husserl subraya que la ciencia objetiva involucra una matematización o idealización esencial del mundo. Está consciente también de que esta imagen del mundo tiene una historia, pero destaca a Galileo para aclarar lo que involucra tal concepción del mundo. Lo que se afianzó en el origen de la ciencia moderna es el ideal de una ciencia que es “racional y lo incluye todo, o mejor dicho la idea de que la totalidad infinita de lo que es en general es intrínsecamente una unidad racional completa que una ciencia universal correspondiente puede dominar sin dejar fuera nada” (p. 22).<sup>13</sup> Así como Sellars subraya que lo distintivo de la imagen científica propiamente dicha es “la postulación de entidades imperceptibles y de principios aplicables a ellas, para explicar el comportamiento de las cosas perceptibles”, Husserl subraya la idealización requerida en la matematización de la naturaleza por parte de Galileo:

Galileo, el descubridor –o bien, para hacer justicia a sus precursores, el consumidor del descubrimiento– de la física, o de la naturaleza física, es a la vez un genio que descubre y que oculta [*entdeckender und verdeckender Genius*]. Descubre la naturaleza matemática, la idea metódica; marca el camino para el número infinito de descubrimientos y descubridores físicos... descubre lo que desde entonces se ha llamado simplemente la ley de la causalidad, la “forma apriorística” del mundo “verdadero” (idealizado y matematizado), la “ley de la legalidad exacta” en cuyos términos todo lo que ocurre en la “naturaleza” –la naturaleza idealizada– debe ocurrir bajo leyes exactas. Esto es un ocultamiento del descubrimiento, y hasta la fecha lo aceptamos como una verdad obra. En principio, nada cambia por la crítica supuestamente revolucionaria en el terreno filosófico de la “ley clásica de la causalidad” formulada por la física atómica reciente. Porque a pesar de todo lo nuevo, me parece que subsiste lo que es esencial en principio: la naturaleza, que es en sí misma matemática, está dada en fórmulas y sólo puede interpretarse en términos de las fórmulas (pp. 52-53).

Al continuar su análisis, Husserl proyecta lo que podría llamarse el *telos* de esta imagen científica:

Vivimos así en la feliz certidumbre de un camino que conduce de lo cercano a lo lejano, de lo más o menos conocido a lo desconocido, como un método infalible para, la ampliación del conocimiento, mediante el cual se conocerá la totalidad de lo que es tal como es “en sí mismo”, en una progresión infinita. A esto corresponde siempre otra progresión: la que aproxima lo que está dado en forma sensible e intuitiva en el mundo vital circundante a lo matemáticamente ideal, es decir, el perfeccionamiento de las “apariencias” siempre apenas aproximadas de los datos empíricos bajo los conceptos ideales que les son aplicables. Esto involucra el desarrollo de la metodología, el refinamiento de las mediciones, la eficiencia creciente de los instrumentos, etcétera (pp. 65-66).

Pero Husserl subraya tanto como Sellars la colisión de la imagen científica y la imagen manifiesta. La concepción misma de una ciencia objetiva universal ideal que involucre la matematización de la naturaleza parece depender de algo más fundamental; como ha subrayado Sellars, tal concepción presupone la imagen manifiesta del hombre en el mundo, o sea lo que Husserl ha llamado el *Lebenswelt*. De nuevo encontramos al parecer profundas semejanzas entre el *Lebenswelt* de Husserl la imagen manifiesta de Sellars.

---

<sup>13</sup> Mi discusión de Husserl se basa primordialmente en *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. A menos que se aclare otra cosa, todas las referencias a las páginas de Husserl corresponden a este volumen.

Se ha desatado una batalla intelectual entre los filósofos influenciados por Husserl y los especialistas en Husserl acerca de la posición que deba ocupar esta obra en el cuerpo general de los trabajos del filósofo. En un extremo se encuentran quienes sostienen que la *Crisis* representa un rompimiento con el trabajo anterior de Husserl; en el otro extremo están quienes sostienen que tal obra representa un desarrollo continuo. Aunque el problema aparente es la interpretación correcta del Husserl “histórico”, el problema latente se refiere con frecuencia a la determinación de las direcciones más importantes o prometedoras del análisis fenomenológico. Véase a Aron Gurwitsch, “The Last Work of Edmund Husserl”, *Studies in Phenomenology and Psychology*; Maurice Merleau-Ponty, “The Philosopher and His Shadow”, *Signs*; Paul Ricoeur, *Husserl: An Analysis of His Phenomenology*; Maurice Natanson, *Edmund Husserl: Philosopher of Infinite Tasks*; Enzo Paci, *The Function of the Sciences of Man*; William Leiss, “Husserl’s Crisis”, y Paul Piccone, “Reading the Crisis”, *Telos*, núm. 8 (1971). Véase una reseña general de algunas de las controversias suscitadas por la *Crisis* en la introducción escrita por David Carr para la traducción inglesa de esta obra.



Husserl sostiene que, ya en tiempos de Galileo, lo que empezó a ocurrir fue “la sustitución subrepticia del mundo matemáticamente subestructurado de lo ideal en lugar del único mundo real, el único que se da en efecto a través de la percepción, que es siempre experimentado ni experimentable: nuestro mundo vital consuetudinario” (p. 48). Y también para Husserl, este mundo vital consuetudinario es precientífico no sólo por cuanto existía antes del desarrollo de la ciencia moderna, sino también porque está presupuesto en toda nuestra actividad científica. Éste es el mundo donde el hombre se encuentra a sí mismo, por primera vez, como hombre. Cuando olvidamos u ocultamos que la propia ciencia natural está arraigada en este mundo y, lo presupone, nos amenazan las distorsiones, con “errores de entendimiento portentosos” (p. 53). Como Sellars, Husserl nos muestra que los enigmas resultantes de diversos esfuerzos por explicar la “subjetividad” de la experiencia humana, y las diversas formas del dualismo que sumen en la filosofía moderna pueden imputarse a una convicción de que el mundo de la naturaleza matemática, objetivada, es la medida de todo lo que es genuinamente real. La actividad científica objetiva –y el interés teórico y técnico que incorpora– “presupone como su punto de partida, a través de la historia y para cada nuevo estudioso, el circundante mundo intuitivo de la vida, algo dado previamente, como existente para todos en común” (p. 121). Por mucho que avance el desarrollo de la ciencia objetiva, este mundo circundante de la vida cotidiana está siempre presupuesto y predado.

Como Sellars, Husserl traza con la mayor claridad posible el contraste existente entre la imagen científica y la imagen manifiesta, a fin de acentuar la colisión:

Si hemos establecido nuestro contraste con todo el cuidado necesario, tendremos dos cosas diferentes: el mundo vital y el mundo objetivo-científico, aunque por supuesto se relacionan entre sí. El conocimiento del mundo objetivo-científico se “apoya” en la evidencia del mundo vital. Este último está predado para el trabajador científico, o para la comunidad trabajadora, como una base; sin embargo, a medida que los científicos construyen sobre esto, lo que se construye es algo diferente. Si dejamos de estar inmersos en nuestro pensamiento científico, cobramos conciencia de que los científicos somos, después de todo, seres humanos y como tales componentes del mundo vital que siempre existe para nosotros, siempre predado, por lo tanto, toda la ciencia se ve impulsada, junto con nosotros, hacia el mundo vital, meramente “subjetivo-relativo”. ¿Y qué ocurre con el propio mundo objetivo? ¿Qué ocurre con la hipótesis de ser en sí mismo, relacionada primero con las “cosas” del mundo vital y también con los seres humanos dentro del “espacio-tiempo” del mundo vital, entendidos todos estos conceptos como son en la vida precientífica y no desde el tinte de vista de las ciencias objetivas? (pp. 130-131).

Desde la perspectiva de Sellars, pareciera que Husserl estuviese confundiendo la dependencia metodológica con la dependencia sustantiva u ontológica. Sellars aceptaría que el mundo circundante de la vida consuetudinaria está siempre presupuesto en la actividad de la ciencia, pero insistiría en que esta dependencia no establece la primacía ontológica de la imagen manifiesta o del *Lebenswelt*. Pero Husserl *no* está afirmando la primacía ontológica del *Lebenswelt*. Debemos poner también entre paréntesis al *Lebenswelt* si queremos entender sus estructuras de significado. Debemos realizar una especie de *contorsión* en la que transformemos lo que parece tan obvio y poco problemático en un enigma y lo convirtamos en el sujeto de una investigación independiente. “Las interrelaciones paradójicas del ‘mundo objetivamente verdadero’ y del ‘mundo vital’ vuelven enigmática la manera de ser de ambos” (1). 131). Así pues, lo que se requiere es un nuevo principio, un nuevo tipo, y en efecto una concepción nueva de la ciencia (por oposición a la ciencia objetiva), mediante la cual podamos entender las estructuras generales del significado del *Lebenswelt* y la forma en que se constituyen estos significados.<sup>14</sup> Afirma Husserl que la “transformación personal completa” que se requiere para asumir una actitud fenomenológica total es “comparable al principio a una conversión religiosa que... lleva en sí misma la importancia de la transformación existencial más grande que se asigna como una tarea a la humanidad como tal” (p. 137).

Aun en las descripciones preliminares que hace Husserl del *Lebenswelt* y de lo que considera sus estructuras generales, queda claro que criticaría la descripción que hace Sellars de la imagen manifiesta –sobre todo por lo que toca a lo que Sellars llama un refinamiento empírico y categórico– como algo infectado por categorías arraigadas en la ciencia Husserl acusaría a Sellars de no ser suficientemente “radical en filosofía” al poner entre paréntesis la imagen manifiesta y proveer un análisis de su estructura.

¿Pero cómo vamos a realizar tal investigación? ¿Cuál es el terreno para tal ciencia “nueva”? Aquí tocamos el tema más fundamental de Husserl, algo considerado por él como un giro *radical*, aunque también

---

<sup>14</sup> Véase un análisis cuidadoso del desarrollo del concepto de la constitución de Husserl en Robert Sokolowski, *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*.

sostiene que ha sido el *telos* de la propia reflexión filosófica: la *epoché* [contorsión] trascendente que posibilita una reducción trascendente. Cuando ponemos entre paréntesis las pretensiones ontológicas del *Lebenswelt* y realizamos la *epoché*, “no nos quedamos con una abstención sin sentido, habitual sino que gracias a esta abstención se vuelve verdaderamente libre, por primera vez, la contemplación del filósofo: libre sobre todo de la atadura interna más fuerte más universal y al mismo tiempo más oculta, el carácter predado del mundo” (p. 151). Cuando nos liberamos mediante esta *epoché* trascendente, podemos reconocer el *Lebenswelt* y la humanidad misma como “una auto-objetivación de la subjetividad trascendente” (p. 153).

La *epoché* trascendente –el acto filosófico de la reflexión pura– que involucra una transformación personal e intelectual del filósofo, no debe entenderse como un “alejamiento” de los “intereses naturales de la vida humana”:

...el mundo es la totalidad de lo que se da por sentado como verificable: está “allí” a través de una aspiración [*Abzielung*] y es el terreno para aspiraciones siempre nuevas hacia lo que es: lo que es “en realidad”. Sin embargo, en la *epoché* regresamos a la *subjetividad* que aspira en última instancia, que ya tiene resultados, que ya tiene al mundo a través de aspiraciones previas y su satisfacción; y [regresamos] a las formas en que esta subjetividad... “ha generado” y continúa configurando el mundo mediante su “método” interno oculto. El interés del fenomenólogo no se orienta hacia el mundo ya hecho, o hacia la actividad externa, intencionada, dentro de tal mundo, que en sí misma es algo “constituido”... Más bien toma el ser-un-fin como tal, este vivir por las metas de la vida mundana y terminar en ellas, como el tenía de su propia investigación en lo tocante a los aspectos subjetivos que informan tales metas: y así el ingenuo significado óptico del mundo en general se transforma para él en el significado de “sistema de polos para una subjetividad trascendente” que “tiene” en su interior un mundo y entidades reales, así como tiene estos polos, porque los ha constituido (pp. 176-177)

Desde la perspectiva de Husserl, el “fracaso” de Sellars –y el fracaso de todas las formas de naturalismo, materialismo, positivismo, objetivismo y realismo científico– se debe a la ausencia de este giro trascendente.<sup>15</sup> Husserl considera este fracaso como tina parte de la “crisis general de las ciencias europeas”.

No es éste el lugar indicado para explorar las numerosas interrogantes y dificultades planteadas por la concepción que tiene Husserl de la fenomenología trascendente y la filosofía, una concepción que ha parecido muy dudosa a los filósofos anglosajones de inclinación naturalista y aun a algunos “seguidores” fenomenológicos de Husserl.<sup>16</sup> Pero ahora podemos entender la colisión de las dos síntesis o visiones sinópticas, y las consecuencias para las ciencias de la vida humana. La visión estereoscópica del hombre en el mundo que tiene Sellars involucra una *unión* donde la imagen científica tiene primacía ontológica, pero donde enriquecemos esta imagen científica “con el lenguaje de la comunidad y las intenciones individuales”. Desde la perspectiva de Husserl la visión que tiene Sellars del hombre en el mundo oculta la subyacente subjetividad trascendente y sus estructuras apriorísticas, que sirve como el fundamento final del mundo de la ciencia objetiva y del *Lebenswelt*. Si queremos entender las estructuras del mundo de la ciencia objetiva y del *Lebenswelt*, y las formas en que se interrelacionan estos dos mundos –en suma, si queremos obtener una perspectiva desde la que podamos conciliar las pretensiones rivales de estos dos mundo, cuando cada uno de ellos se toma como una totalidad autónoma y autosuficiente–, debemos hacer esto a partir de una fenomenología trascendente basada en la subjetividad trascendente. Debemos hacer “trascendentemente inteligibles” ambos mundos (p. 189).

Sin embargo, para el filósofo trascendente la totalidad de la objetividad real –no sólo la objetividad científica de todas las ciencias efectivas y posibles, sino también la objetividad precientífica del mundo vital, con sus “verdades de situación” y, la relatividad de sus, objetos existentes– se ha convertido en un problema, el enigma de los enigmas. El enigma es precisamente lo que se da por sentado y permite que exista para nosotros el “mundo” en forma constante y precientífica, donde “mundo” indica una infinitud de lo que se da por sentado, lo que es indispensable para todas las ciencias objetivas. A medida que yo, filosofando, reflexiono en consistencia pura sobre mí mismo como el ego que funciona constantemente mediante la alteración de

---

<sup>15</sup> Sellars no ha afrontado directamente este desafío hipotético planteado por Husserl. Pero la forma en que podría afrontar tal crítica queda indicada por el tratamiento que otorga a las aseveraciones de Kant acerca del ego trascendente. Véase a Wilfrid Sellars. “...this I or he or it (the thing) wich thinks...”

<sup>16</sup> Husserl está bien consciente de lo absurdo que: parece el giro trascendente para el entendimiento “natural” del hombre y para el “sentido común”. “La completa inversión de la postura natural de la vida, hacia una postura consecuentemente ‘antinatural’, impone las mayores exigencias concebibles a la decisión y la consistencia filosóficas. El entendimiento natural humano y el objetivismo arraigado en él considerarán toda filosofía trascendente como una excentricidad delirante, todos sus hallazgos una tontería inútil; o la interpretarán como una psicología que trata de convencerse a sí misma de que no es psicología. Nadie que, sea verdaderamente sensible a la filosofía se asustará jamás por las dificultades” (p. 200).

experiencias y, opiniones derivadas de tales experiencias, como el ego que tiene conciencia del mundo y se relaciona conscientemente con el mundo a través de estas experiencias, a medida que inquiero, consisten teniendo en todas partes acerca del *qué* y el *cómo* de las maneras de lo dado y los modos de la validez, y la manera del egocentrismo, cobro conciencia de que esta vida consciente es en todo momento una vida que busca intencionadamente, a través de la cual el mundo vital, con todos sus contenidos de representación [*Vorstellungsgelalten*] cambiantes, alcanza en parte de nuevo, y en parte ha alcanzado ya, su significado y validez (p. 204).

Ahora podemos apreciar al fin las consecuencias de la fenomenología trascendente de Husserl para un entendimiento de las ciencias de la vida humana, y ver cuán claramente contrasta con la concepción de Sellars. Según Sellars –aunque se ocupa sobre todo de la psicología conductista– hay dos formas compatibles de entendimiento de las ciencias de la vida humana. Primero, podemos pensar que tales ciencias se ocupan primordialmente de la especificación y el descubrimiento de regularidades o correlaciones de variables *dentro* de la imagen manifiesta. Tal conductismo será suficientemente rico para incluir el comportamiento verbal no verbal. Es en este sentido que la propia imagen manifiesta puede concebirse como una imagen científica: en efecto, hay, algunas ciencias basadas en la inducción correlacional del comportamiento consciente. Pero Sellars traza también una segunda posibilidad: la de las ciencias de postulación teórica que tomarán en cuenta las correlaciones que descubrimos en la imagen manifiesta. Es así como concibe Sellars, una neurofisiología adecuadamente desarrollada:

Por lo tanto, supondré provisionalmente que, aunque el conductismo y la neurofisiología siguen siendo ciencias distintas, el contenido correlacional del conductismo apunta hacia la estructura de procesos y principios postulados que se funden con los de la teoría neurofisiológica, con todas las consecuencias que esto implica. De acuerdo con este supuesto, si derivamos estas consecuencias, la imagen científica del hombre resulta ser la de un sistema físico complejo (p. 25).

Según Sellars, en cuanto aclaramos las diferencias y las relaciones existentes entre los tipos de actividad científica adecuados para la imagen manifiesta y para la imagen científica propiamente dicha, entendemos la unidad esencial de la ciencia. Esta unidad no sólo concilia los dos tipos de actividad científica adecuada para las dos imágenes, sino que también indica la unidad esencial de las ciencias naturales y las ciencias sociales. Extrapolando lo que dice Sellars acerca del conductismo, podemos entender su principio a las ciencias claramente *sociales* tales como la economía, la politología y la sociología, y podemos sostener que también estas disciplinas involucran las técnicas de la inducción correlacional adecuadas para la imagen manifiesta.

Pero es precisamente aquí donde encontramos la colisión más profunda de mayores consecuencias entre Sellars y Husserl. También Husserl considera la psicología misma como un “campo decisivo” (p. 203). Y su opinión acerca de la ciencia de la psicología –tanto conductista como no conductista– es que ha sido un fracaso. “La psicología tenía que fracasar porque sólo podía realizar su tarea, la investigación de la subjetividad concreta plena, mediante una reflexión radical, completamente libre de prejuicios, que entonces abriría necesariamente la dimensión de lo trascendente subjetivo” (p. 211). Y aunque también Husserl se ocupa de la psicología, es claro que está presionando una condena contra todas las formas de naturalismo y objetivismo en las ciencias de la vida humana. En su intento por aplicar los métodos de las ciencias naturales a un entendimiento de la subjetividad y la intersubjetividad humanas, estas disciplinas no sólo han fracasado sino que han distorsionado los fenómenos estudiados. Este fracaso no puede remediarse mediante un desarrollo más refinado de los métodos y las técnicas de las ciencias naturales. “Nuestra, tarea consiste en poner de manifiesto, con sentido crítico, hasta sus últimas raíces, el prejuicio naturalista –o mejor dicho el prejuicio fisicista– de toda la psicología moderna” (p. 223). “Ya se nos ha aclarado que una psicología ‘exacta’, como un análogo de la física... es un absurdo. En consecuencia, ya no puede haber una psicología descriptiva que sea el análogo de una ciencia natural descriptiva. En ninguna forma, ni siquiera en el esquema de la descripción frente a la explicación, puede una ciencia de las almas seguir el modelo de la ciencia natural o buscar consejo metodológico en ella. Sólo puede moldearse a sí misma en su propia materia, en cuanto ha aclarado la esencia de tal materia” (p.223). Si se objeta que una psicología “genuina” no es una “ciencia de las almas”, sino una ciencia del comportamiento observable, esto no debilita la acusación de Husserl, porque la psicología concebida en esta forma no podrá iluminar jamás las estructuras de la subjetividad y la intersubjetividad humanas

Debemos distinguir también dos etapas en el análisis que hace Husserl de la psicología. La primera etapa es el delineamiento de lo que *debe* ser la estructura de una psicología fenomenológica propiamente dicha o una psicología descriptiva propiamente concebida que se moldea “en su propia materia”, es decir, los

actos intencionales fundamentales de la conciencia humana. Tal psicología fenomenológica es una psicología basada en la actitud natural: la aceptación del *Lebenswelt*. Pero tal psicología fenomenológica no debe confundirse con la fenomenología trascendente más fundamental, la que requiere además una *epoché* y revelaría la base trascendente final del propio *Lebenswelt*. No hay duda de que, para Husserl tal fenomenología trascendente es el *telos* de toda reflexión filosófica. Es claro que Husserl escribió *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology* en un contexto dramático, creyendo que sólo el desarrollo de una filosofía y una fenomenología trascendente podría afrontar la crisis que ha sacudido los cimientos mismos de las ciencias particulares de la filosofía moderna y “de la propia humanidad europea moderna”. Subrayó esta distinción entre las dos etapas –o mejor dicho los dos niveles– de su análisis de la psicología pero hay muchos problemas profundos y confusos que Husserl dejó sin respuesta acerca de la naturaleza la posibilidad y los procedimientos de tal fenomenología trascendente. Muchos fenomenólogos (incluido Schutz) que tienen graves reservas acerca de tal fenomenología trascendente, han seguido sin embargo las huellas de Husserl en el desarrollo de un entendimiento fenomenológico del *Lebenswelt*.

Para concluir este interludio filosófico resumiré la censura formulada por Husserl contra Sellars y todas las versiones del realismo científico, el materialismo, el fisicismo y, el objetivismo. Husserl considera defectuosa síntesis de Sellars porque éste no realiza el giro trascendente. Husserl podría haber sostenido que si Sellars hubiese meditado a fondo sobre lo que está involucrado en el proyecto mismo de transformación de la imagen manifiesta y la imagen científica “de las formas de experiencia del mundo en objetos de la reflexión y evaluación filosóficas” –sí Sellars hubiese reflexionado radicalmente sobre los presupuestos mismos de tal investigación– podría (y debería) haber advertido que el “campo” de esta reflexión filosófica es la propia subjetividad trascendente. Además, Husserl acusaría a Sellars de haber distorsionado la estructura del mundo consuetudinario por su utilización excesiva de categorías “objetivistas”. En consecuencia, Sellars no puede captar el tema y el carácter peculiares de una psicología adecuada. En términos más generales, Sellars distorsiona lo que requiere el conjunto de disciplinas que se ocupan primordialmente de la subjetividad la intersubjetividad humanas. Necesitamos un fundamento nuevo para todo el conjunto de ciencias de la vida humana, y un entendimiento nuevo del carácter de tales ciencias. Un entendimiento fenomenológico del mundo vital es aquel que trata de elucidar las estructuras esenciales de este mundo vital, estructuras constituidas en sí mismas por la conciencia intencional.<sup>17</sup> No es una disciplina que se ocupe de la “inducción correlacional”. Husserl está sugiriendo un nuevo argumento de “imposibilidad”: la imposibilidad de la reducción de las ciencias del hombre a las ciencias naturales, o aun de su modelación sobre tales ciencias.

Mi presentación vigorosa de las concepciones de Husserl, y mi descripción de su oposición radical a todas las formas del naturalismo y el objetivismo, no deben tomarse erradamente por un apoyo a su postura. Husserl no justifica su argumento de “imposibilidad”, como no lo hace ninguno de los otros filósofos aquí examinados. Sólo he querido trazar el contraste más claro posible entre dos concepciones refinadas, pero profundamente diferentes, de las ciencias de la vida humana, a fin de preparar el escenario para un examen del análisis fenomenológico de la realidad social.

## **Los fundamentos fenomenológicos de las ciencias sociales: Alfred Schutz**

Prosiguiendo la investigación de la base fenomenológica de las ciencias sociales, me propongo concentrarme en la obra del fenomenólogo alemán Alfred Schutz por tres razones. Primero, aunque Husserl sugirió muchos de los temas principales, de un enfoque fenomenológico, no desarrolló sistemáticamente estas ideas en lo tocante al conjunto de las ciencias sociales. Husserl subraya primordialmente la psicología

---

<sup>17</sup> Desde la segunda Guerra Mundial se ha desatado entre los fenomenólogos y los estructuralistas uno de los debates más intensos y complejos acerca de las ciencias de la vida humana. Gran parte de este debate se ha centrado en la importancia y las consecuencias de la antropología estructural de Lévi-Strauss. Aunque las interrogantes son embrolladas, con frecuencia nos parece que los contendientes hablan lenguajes distintos. A veces parece que la controversia primordial se plantea entre quienes sostienen que ha estructuras de profundidad que nos permiten explicar la complejidad manifiesta de la experiencia humana y quienes presumiblemente niegan esta afirmación fundamental. Pero esta presentación de la contienda es engañosa. Es probable que ningún filósofo, después de Kant, haya concedido tanta prominencia como Husserl a las “estructuras primarias” para la elucidación de la vida humana. Las interrogantes principales se refieren al significado, la naturaleza y la posición de estas estructuras; su relación o falta de relación con el “ego”; los recursos que para conocerlas; y las formas en que explican o describen la diversidad que de la vida social humana. Véase una reseña crítica del debate suscitado entre estructuralistas y fenomenólogos en Bob Scholte, “The Structural Anthropology of Claude Lévi-Strauss”. *Handbook of Social and Cultural Anthropology*, comp. John J. Honegmann.

fenomenológica, y aun aquí encontramos los inicios –en los escritos publicados durante su vida– de la configuración de tal disciplina<sup>18</sup>. En cambio, en el trabajo inicial de Schutz ya se encuentra en el centro mismo de sus investigaciones un interés por los fundamentos fenomenológicos de las ciencias sociales. Aunque otros filósofos influidos por Husserl –entre ellos Maurice Merleau-Ponty y Paul Ricoeur– se vieron impulsados a efectuar un examen de las ciencias humanas, no encontramos en su trabajo la investigación sistemática sostenida de los fundamentos de las ciencias sociales característica de Schutz.

Segundo, la “americanización” de Schutz ofrece una ventaja clara al relacionar sus opiniones con la ciencia social ortodoxa y la propia visión naturalista de estas disciplinas. Por “americanización” no me refiero simplemente al hecho de que Schutz se encontrara entre los refugiados europeos que vinieron a los Estados Unidos a fines de los años treinta y continuaron su trabajo en un nuevo ambiente intelectual.<sup>19</sup> Schutz echó raíces nuevas en las tradiciones intelectuales norteamericanas. Fue el primero en descubrir e integrar algunos temas de la filosofía norteamericana ( presentes sobre todo en la obra de James, Mead y Dewey) que complementaban y apoyaban las ideas de la fenomenología<sup>20</sup>. Además, Schutz desarrolló su propio entendimiento de la base fenomenológica de las ciencias sociales, en una época en que Nagel, Hempel y otros estaban elaborando una interpretación naturalista de las ciencias sociales. Schutz comentó directamente de estos autores, contrastando una orientación fenomenológica con las variedades del naturalismo.<sup>21</sup>

Tercero, Schutz ha tenido una influencia profunda sobre algunos filósofos que se ocupan de las ciencias sociales, tales como Maurice Natanson, Peter Berger, Thorriás Luckmann y Richard Zaner (todos ellos discípulos o colegas de Schutz), y sobre varios científicos sociales practicantes prominentes tales como Harold Garfinkel y Aaron Cicourel.<sup>22</sup> El desarrollo de la sociología y la etnometodología fenomenológica en los Estados Unidos y en Inglaterra está directamente en deuda con el trabajo precursor de Schutz.<sup>23</sup> Husserl y Schutz creían que en cuanto lográramos la claridad acerca de un fundamento fenomenológico adecuado de las ciencias sociales, se abriría el camino para la investigación empírica que continuaría el desarrollo de estas

---

<sup>18</sup> Herbert Spiegelberg examina los antecedentes de la aportación de la fenomenología al estudio de la psicología y la psiquiatría en *Phenomenological Movement*, y en su estudio más reciente, *Phenomenology in Psychology and Psychiatry*.

<sup>19</sup> La “americanización” de Schutz no se refleja sólo en el contenido de su pensamiento, sino también en su estilo filosófico. Su primer libro (el único extenso publicado por Schutz), *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* (1932), se ocupa casi exclusivamente de la controversia referente a los fundamentos de las ciencias sociales que se había librado durante los cincuenta años anteriores en Alemania. Este libro es mucho más detallado, denso y técnico que muchos de los escritos posteriores de Schutz. Las obras que Schutz publicó en inglés son exclusivamente artículos y ensayos con el título de *The Phenomenology of the Social World*. Sus ensayos han sido recolectados ahora en tres volúmenes. En 1970, Richard M. Zaner publicó y compiló un manuscrito anotado de Schutz, *Reflections on the Problem of Relevance*. En 1973 publicó Thomas Luckmann el volumen I de *The Structures of the Life-World*, basado en la magnum opus inconclusa en la que estaba trabajando Schutz en el momento de su muerte en 1959. Véase una bibliografía de los escritos de Schutz y sobre Schutz hasta 1970 en *Phenomenology and Social Reality: Essays in Memory of Alfred Schutz*, comp. Maurice Natanson.

<sup>20</sup> Uno de los primeros ensayos publicados por Schutz en inglés fue “William James’s Concept of the Stream of Thought Phenomenologically Interpreted”. Publicado originalmente en 1911, se ha reproducido ahora en el volumen III de sus *Collected Papers*. El ensayo es un hito en la exploración de temas fenomenológicos de la obra de William James. Antes de su publicación, casi no había ningún académico norteamericano que apreciara la afinidad existente entre James y el movimiento fenomenológico. Sólo ahora –más de treinta años después de la aparición del artículo de Schutz– se han explorado seriamente las dimensiones plenas de los motivos fenomenológicos en la obra de James. Las discusiones que hace Schutz de las ideas de James, Dewey y Mead son siempre novedosas y perspicaces. Véanse las referencias en los índices de los tres volúmenes de su *Collected Papers*.

<sup>21</sup> Véase “Concept and Theory Formation in the Social Sciences”, *Collected Papers*, III. Este ensayo se escribió específicamente como un comentario sobre un simposio celebrado en diciembre de 1952 en la División Oriental de la Asociación Filosófica Norteamericana, en el que Ernest Nagel y Carl G. Hempel presentaron los ensayos principales. Los ensayos originales de Nagel N y de Hempel aparecen en *Science, Language and Human Rights*, Asociación Filosófica Norteamericana, División Oriental, vol. I.

<sup>22</sup> Véanse en la Bibliografía las obras pertinentes de estos autores.

<sup>23</sup> Véase una indicación de la creciente influencia de Schutz sobre las ciencias sociales en Maurice Natanson, *Phenomenology and the Social Sciences* (dos volúmenes) y George Psathas, *Phenomenological Sociology*. La fenomenología parece estar echando ahora raíces incluso en Inglaterra, por lo menos entre los sociólogos jóvenes. Véase a Paul Filmer, Michael Philipson, David Silverman, David Walsh, *New Directions in Sociological Theory*. Este volumen incluye también una buena bibliografía de la literatura relacionada con la fenomenología y las ciencias sociales. Maurice Roche ha explorado recientemente algunas de las principales relaciones existentes entre el análisis conceptual y la fenomenología en lo tocante a las ciencias sociales, Véase a Maurice Roche, *Phenomenology, Language and the Social Sciences*.

disciplinas. Si hemos de juzgar por la forma en que los temas fenomenológicos han influido sobre el tipo y la dirección de la investigación empírica de las ciencias sociales –en particular la sociología–, diremos que la expectativa de Husserl y de Schutz se ha materializado en parte. La fenomenología no sólo ofrece una interpretación de las ciencias sociales, sino que ejerce una influencia directa sobre la investigación empírica actual.

### *El análisis del Verstehen*

Schutz ríó inició su investigación filosófica con la intención explícita de aplicar las ideas de Husserl a las ciencias sociales.<sup>24</sup> Como narra en el prefacio de su primer libro, *The Phenomenology of the Social World*, partió de algunas reflexiones sobre los escritos teóricos de Weber, en particular del intento de Weber por delinear una sociología interpretativa:

Este estudio se basa en un interés intenso de muchos años por los escritos teóricoa de Max Weber. Durante este tiempo me convencí de que el enfoque de Weber era correcto y había determinado el punto de partida apropiado para la filosofía de las ciencias sociales, a pesar de lo cual sus análisis no profundizaban lo suficiente para echar los cimientos para la solución de muchos problemas importantes de las ciencias humanas. Sobre todo, el concepto central del significado subjetivo de Weber requiere un análisis a fondo. Tal como Weber dejó este concepto, era poco más que un rubro para varios problemas importantes que no examinó en detalle, aunque de ningún modo le eran extraños (*PSW*, p. xxxi).<sup>25</sup>

Schutz sostuvo que había encontrado en el trabajo de Husserl (y de Bergson) sobre la conciencia interna del tiempo, los recursos intelectuales necesarios para resolver los problemas planteados por Weber. El aspecto de la contribución de Weber subrayado por Schutz fue muy distinto del subrayado por muchos científicos sociales ortodoxos.

Entre muchos científicos sociales y filósofos de la ciencia social de orientación nacionalista, la insistencia de Weber en que la investigación de la ciencia social debiera ser *Wertfrei* se tomó casi como un dogma incuestionable. Tales científicos filósofos subrayaron primordialmente “la tesis básica [de Weber] ... en el sentido de que las categorías teóricas generalizadas son esenciales para la prueba de las relaciones causales en el campo humano y, cultural, tanto como en el campo de las ciencias naturales”.<sup>26</sup> La

---

<sup>24</sup> Entre Schutz y Husserl existe una relación compleja. Cuando Schutz publicó *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, reconoció plenamente su deuda intelectual con Husserl, aunque no lo conocía aún. Envío Schutz una copia de su libro a Husserl, y éste se impresionó tanto que pidió a Schutz se convirtiera en su asistente. Schutz rehusó, pero allí se inició una amistad entre los dos filósofos. Lo que resulta esencialmente interesante en el desarrollo intelectual de Schutz es el hecho de que, cuando Schutz escribió su libro, Husserl casi no había publicado nada que se refiriera directamente a la relación de la fenomenología con las ciencias sociales. La perspicacia de Schutz le permitió detectar la forma en que podrían aplicarse los temas fenomenológicos al estudio de los fundamentos de las ciencias sociales. Pero Schutz no fue jamás un discípulo incondicional de Husserl. En efecto, lo que causaba a Schutz la mayor dificultad era el tratamiento de la intersubjetividad, a manos de Husserl, o sea el tema que constituye la preocupación fundamental de Schutz, quien se volvió cada vez más escéptico acerca del entendimiento y las aseveraciones de Husserl sobre la fenomenología trascendente. Los ensayos de Schutz sobre Husserl se encuentran en el volumen III de su *Collected Papers*. Véase en particular “The Problem of Transcendental Intersubjectivity in Husserl”.

<sup>25</sup> A menos que se aclare otra cosa, todas las referencias a Schutz corresponden a *The Phenomenology of the Social World* y a *Collected Papers* (tres volúmenes), *The Phenomenology of the Social World* se abrevia aquí *PSW*. Las referencias a *Collected Papers* se indican por el número del volumen, seguido del número de la página: I, 1.

<sup>26</sup> Introducción de Talcott Parsons a la obra de Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, p. 9.

Parsons contribuyó en gran medida a poner la obra de Weber al alcance del público de habla inglesa, y a subrayar la importancia de Weber para las ciencias sociales, en particular la sociología. Pero los propios sesgos de Parsons han influido en su presentación de Weber y han afectado la forma en que una generación de científicos sociales ortodoxos han leído e interpretado a Weber. “Weber dio un paso enorme para cerrar la brecha que separaba los dos tipos de ciencia y para permitir el tratamiento del material social en una forma científica sistemática más bien que como un arte. Pero no pudo completar el proceso, y la naturaleza del punto intermedio en que se detuvo ayuda a explicar muchas de las dificultades de su posición” (Introducción de Parsons. p. 11). Parsons no deja duda acerca de que él ha dado el paso siguiente que en su opinión debió haber dado Weber. Lo que llama Parsons el “punto intermedio” de Weber, poco satisfactorio, puede aplicarse al propio Parsons y a muchos otros científicos sociales ortodoxos. Weber percibió claramente lo que muchos científicos sociales ortodoxos no han visto o sólo han percibido vagamente: que una teoría social adecuada no sólo debe examinar las relaciones causales del campo humano y cultural, sino que además debe ser sensible a los conceptos y procedimientos peculiares que se requieren para la *interpretación* de la realidad social.

importancia asignada por Weber al *Verstehen*, y al punto de vista subjetivo del actor social, ha sido interpretada como un vestigio, de su romanticismo y su deseo de incluir la tradición del *Geisteswissenschaften*. Cualquiera que pueda ser el valor heurístico de la imaginación y la interpretación empáticas para la formulación de hipótesis, tales hipótesis están sujetas a los cánones de la verificación por la prueba objetiva, como ocurre con cualquier pretensión del conocimiento empírico. Nagel representa claramente esta actitud hacia el *Verstehen* cuando afirma que “Este punto crucial es que los cánones lógicos empleados por los científicos sociales responsables en la evaluación de las pruebas objetivas para la imputación de estados psicológicos no parecen diferir esencialmente... de los cánones empleados para fines análogos por los estudiosos responsables de otras áreas de investigación”.<sup>27</sup>

Schutz comparte las opiniones de Ernest Nagel y Carl G. Hempel sobre varias cuestiones fundamentales. Acepta que “todo conocimiento empírico involucra el descubrimiento mediante procesos de inferencia controlada, y que tal conocimiento debe poderse enunciar en forma de proposiciones y verificarse por quienquiera que esté dispuesto a realizar el esfuerzo necesario mediante la observación” (1, 51). Acepta que “teoría” significa en todas las ciencias empíricas la formulación explícita de determinadas relaciones entre un conjunto de variables en cuyos términos puede explicarse una clase muy extensa de regularidades empíricamente determinables” (1, 52). Además, Schutz acepta que el hecho de que las regularidades tengan en las ciencias sociales una universalidad restringida, y que permitan el pronóstico sólo en medida limitada, no constituye una diferencia básica entre las ciencias naturales y las ciencias sociales. El propio Schutz rechaza la afirmación de que los “métodos de las ciencias sociales son *toto coelo* diferentes de los métodos de las ciencias naturales” (1, 48), e insiste en que “un conjunto de reglas para el procedimiento científico es igualmente válido para todas las ciencias empíricas) ya se ocupen de objetos de la naturaleza o de los asuntos humanos” (1, 49). Y nunca cuestiona la tesis general de Weber en el sentido de que la ciencia social debe ser una disciplina *Wertfrei*.

Pero aunque comparte este campo común con los científicos sociales de orientación naturalista, Schutz sostiene que tales científicos entienden fundamentalmente mal el “postulado de la interpretación subjetiva” de Weber y, la meta primordial de las ciencias sociales. Su meta primordial es la obtención de un conocimiento organizado de la realidad social:

Entiendo por “realidad social” la suma total de los objetos y acontecimientos del mundo cultural social, tal como los experimenta el pensamiento de sentido común de hombres que viven sus vidas consuetudinarias entre sus semejantes, conectados con ellos en múltiples relaciones de interacción. Es el mundo de los objetos culturales y de las instituciones sociales donde todos nacemos, en cuyo interior debemos encontrar nuestra subsistencia, y con el que debemos entendernos. Desde el principio, los actores del escenario social experimentamos el mundo en que vivimos como un mundo de naturaleza y de cultura, no como un mundo privado sino como un mundo intersubjetivo, es decir, como un mundo común a todos nosotros, en efecto dado o potencialmente accesible a todos; y esto involucra la intercomunicación y el lenguaje (I, 53).

El naturalismo es deficiente en la medida en que simplemente toma como dada esta realidad social, como el fundamento presupuesto pero no aclarado de las ciencias sociales. Los naturalistas no toman en cuenta la forma en que esta realidad social se constituye y mantiene, los sentidos en que es intersubjetiva, o la forma en que los actores, en su pensamiento de sentido común, interpretan sus propias acciones y las acciones de los demás. Un fundamento adecuado de las ciencias sociales requiere que describamos, captemos y, elucidemos las estructuras básicas de este mundo consuetudinario o mundo vital. Una vez que ubiquemos adecuadamente el tema y el objetivo de las ciencias sociales, tendremos una perspectiva para la aclaración de muchos de los errores y confusiones referentes al *Verstehen*. Schutz sostiene que “toda la discusión padece por la ausencia de una distinción clara entre el *Verstehen* 1) como una forma experimental del conocimiento de sentido común de los asuntos humanos, 2) como un problema epistemológico, y 3) como un método peculiar de las ciencias sociales” (I, 57).

El *Verstehen* como una forma experimental del conocimiento de sentido común de los asuntos humanos no tiene nada que ver con la introspección; no es una forma de conocimiento “privado” acerca de uno mismo, ni una inferencia acerca de los estados psicológicos “puramente” privados o subjetivos de los demás. Como Husserl muchos otros fenomenólogos, y como muchos filósofos analíticos postwittgensteinianos, Schutz está cuestionando la dicotomía ontológica y epistemológica básica que infecta

---

Apenas empezamos a advertir que Weber era mucho más profundo y perceptivo acerca de estas cuestiones que quienes “avanzaron” más allá de él.

<sup>27</sup> Ernest Nagel. *The Structure of Science*, p. 484. Véase también a Karl R. Popper, *The Poverty of Historicism*, p. 139, y “On the Theory of the Objective Mind”, *Objective Knowledge*.

las diversas formas del naturalismo y, el empirismo. Este sesgo proviene del dualismo cartesiano, el que supone que la vida humana puede dividirse nítidamente en lo físico –y por lo tanto observable como cualquier proceso físico no humano– y lo mental, o supuestamente privado, subjetivo e inaccesible a la observación. Ya sea que adoptemos la postura de los fisicistas y conductistas que confinan las ciencias sociales a un estudio, de lo que sea observable “en términos estrictos”, o la postura de una psicología más anticuada que se limita a lo mental, estaremos operando dentro de esta dicotomía básica y aceptándola. Pero mi actor humano está interpretando constantemente sus propios actos y los actos de otros. Para entender la acción humana no debemos asumir la postura de un observador externo que sólo “ve” las manifestaciones físicas de estos actos; mas bien debemos desarrollar categorías para entender lo que el actor –desde su propio punto de vista– “quiere decir” con sus acciones. Según Schutz, el *Verstehen* es en primer término el nombre de un proceso complejo mediante el cual todos nosotros interpretamos en nuestra vida diaria el significado de nuestras propias acciones y de las acciones de las personas con quienes nos relacionamos.

El problema epistemológico del *Verstehen* pregunta cómo es posible tal entendimiento o interpretación de sentido común. Es un “escándalo de la filosofía” (I, 57) el hecho de que hasta hace poco tiempo no se haya encontrado una solución satisfactoria para esta interrogante. Debemos convertir lo que es familiar en un enigma para poder entender. En el mundo consuetudinario es manifiesto que constantemente realizamos la interpretación y el pensamiento de sentido común. Schutz cree que Husserl nos ha dotado de las herramientas intelectuales necesarias para confrontar los numerosos problemas que se plantean en cuanto investigamos con sentido crítico la intencionalidad, el significado, la conciencia interna del tiempo y la intersubjetividad, todos los cuales se presuponen en nuestras interpretaciones de sentido común.

El tercer problema referente al *Verstehen* surge cuando se concibe como un “método peculiar de las ciencias sociales”. Si nuestra meta es un entendimiento de la realidad social tal como la experimentan los hombres, de la vida diaria, y si la vida diaria se caracteriza por el contexto intersubjetivo donde ocurre la interpretación de sentido común un entendimiento científico de este mundo vital requiere que desarrollemos y elaboremos categorías y construcciones adecuadas para la explicación de sus estructuras.

En una forma que nos recuerda a Winch, afirma Schutz:

El mundo de la naturaleza, tal como lo explora el científico natural no “significa” nada para las moléculas los átomos y los electrones. Pero el campo de observación del científico social –la realidad social– tiene una estructura específica de significado y relevancia para los seres humanos que viven, actúan y piensan en su interior. Mediante una serie de construcciones de sentido común, los seres humanos han preseleccionado y preinterpretado este mundo que experimentan como la realidad de sus vidas diarias. Son éstos, sus objetos de pensamiento, los que determinan su comportamiento al motivarlo. Para captar esta realidad social, los objetos de pensamiento contruidos por el científico social deben fundarse en los objetos de pensamiento contruidos por el pensamiento de sentido común de los hombres que viven su vida diaria dentro de su mundo social. Así pues, las construcciones de las ciencias sociales son por decirlo así, construcciones de segundo grado, es decir, construcciones de las construcciones hechas por los actores en el escenario social, cuyo comportamiento debe observar y explicar el científico social de acuerdo con las reglas procesales de su ciencia (I. 59).

Este análisis de los tres aspectos del *Verstehen* indica cómo entiende Schutz el “postulado de la interpretación subjetiva”. Es el postulado o la demanda de que las construcciones científicas de las ciencias sociales incluyen una referencia de primer nivel al significado que tiene una acción para un actor.

“El postulado de la interpretación subjetiva debe entenderse en el sentido de que todas las explicaciones científicas del mundo social *pueden* –y para ciertos propósitos deben– referirse al significado subjetivo de las acciones de los seres humanos donde se origina la realidad social” (I, 62). Las observaciones de Schutz acerca de las construcciones involucradas en la experiencia de sentido común, y las construcciones del segundo nivel desarrolladas por los científicos sociales indican lo que en su opinión constituye la importancia de la noción de los tipos ideales de Weber. Así como debemos hacer una distinción cuidadosa entre el *Verstehen* como un proceso de primer nivel mediante el cual interpretamos el mundo, y el *Verstehen* como un proceso de segundo nivel mediante el cual trata el científico social de entender el proceso de primer nivel, podemos decir que el propósito de los tipos ideales de segundo nivel contruidos por el científico social es la explicación de los tipos ideales de primer nivel que utilizamos en la interpretación diaria.

En consecuencia, hay tres dimensiones de la actividad del científico social que deben distinguirse cuidadosamente. Como cualquier otro hombre el científico social participa en el mundo de la vida diaria y en la interpretación de este *Lebenswelt*. Como científico social participa –como cualquier otro científico– en formas peculiares de interacción social con sus colegas científicos: en efecto, podemos investigar la estructura y la dinámica de la interacción social de las comunidades científicas. Pero como científico *social* se interesa por una representación y explicación objetiva de las estructuras y la dinámica del mundo de la



vida diaria. Entonces adopta una postura teórica, antes que la postura práctica característica de la acción en el mundo consuetudinario.<sup>28</sup> Las hipótesis. Interpretaciones, explicaciones y teorías que propone acerca del *Lebenswelt* son objetivas por cuanto están sujetas a las normas intersubjetivas de la comunidad científica. Pero estas afirmaciones *objetivas* se refieren a los actores del mundo de la vida diaria. Schutz –como los naturalistas a quienes se opone– persigue la objetividad del conocimiento científico y el requerimiento de que toda pretensión de conocimiento debe someterse a la investigación científica intersubjetiva.

¿Pero “cómo es posible la formación de conceptos objetivos de una teoría objetivamente verificable de las estructuras del significado subjetivo”? (I, 62). Examinaremos esto en detalle, pero ya podemos anticipar la respuesta de Schutz:

¿Cómo procede el científico social? Observa ciertos hechos y eventos dentro de la realidad social, referentes a la acción humana y construye patrones de comportamiento típico o de cursos de acción a partir de lo que observa. Luego coordina con estos patrones típicos de cursos de acción ciertos modelos de un actor ideal o varios actores ideales, a quienes imagina dotados de conciencia... así adscribe a esta conciencia ficticia un conjunto de nociones, propósitos y metas típicas que se suponen invariables en la conciencia plausible del modelo de actor imaginario. Se supone que este homúnculo o muñeco se interrelaciona en patrones de interacción con otros homúnculos o muñecos construidos en una forma similar. Sin embargo –y esto es lo más importante–, estas construcciones no son, en modo alguno arbitrarias. Están sujetas al postulado de la consistencia lógica, y al postulado de la adecuación. Esto último significa que cada término de tal modelo científico de la acción humana debe construirse en forma tal que un acto humano realizado dentro del mundo real por un actor individual indicado por la construcción típica sería inteligible para el actor mismo y para sus semejantes en términos de la interpretación de sentido común de la vida diaria. La observancia del postulado de la consistencia lógica garantiza la validez objetiva de los objetos de pensamientos construidos por el científico social: la observancia del postulado de la adecuación garantiza su compatibilidad con las construcciones de la vida diaria (I, pp. 63-64).

Las expresiones “mundo diario”, “mundo de sentido común”, “mundo de la vida diaria” y “mundo vital” (*Lebenswelt*) son sinónimos del mundo intersubjetivo que experimenta todo hombre en su conciencia despierta y en el que participa durante su vida diaria. Es el mundo llamado originalmente, por Husserl el mundo de la “actitud natural”, el que está dominado por nuestros intereses prácticos y por los problemas inmediatos. Schutz concibió sus investigaciones como una fenomenología de la actitud natural o del mundo vital consuetudinario, antes que, como una “fenomenología trascendente”.<sup>29</sup> El aspecto primordial de este mundo consuetudinario es su intersubjetividad y su carácter social. El análisis de la intersubjetividad, tal como se manifiesta en el *Lebenswelt*, es el interés dominante de casi toda la obra de Schutz. El mundo consuetudinario en el que nos encontramos es intersubjetivo desde el principio. “Es intersubjetivo porque vivimos en él como hombres entre otros hombres, ligados a ellos por la influencia y el trabajo comunes, entendiendo a otros y entendidos por otros. Es un mundo de cultura porque, desde el principio, el mundo de la vida diaria es un universo de significación para nosotros, es decir, un contexto de significado que debemos interpretar para encontrar la subsistencia en su interior y para adaptarnos a él” (I, 10). El problema de la “existencia” de otros no se plantea dentro de nuestro mundo vital consuetudinario. Por lo tanto, una fenomenología de este mundo vital no se ocupa de probar que existen otros, sino de la interpretación de los demás y sus acciones; de las formas complejas en que entendemos a quienes se relacionan con nosotros; y de las formas en que interpretamos nuestras propias acciones y las acciones de los demás dentro de un contexto social.”<sup>30</sup>

---

<sup>28</sup> Schutz subraya la importancia de “el científico social como un observador desinteresado” en muchas ocasiones. Véase I, 36; I, 63; II, 69.

<sup>29</sup> Véase la “Appended Note” de Schutz en *PSW*, pp. 43-44.

<sup>30</sup> La naturaleza y el significado precisos de la intersubjetividad se convirtieron en uno de los temas más importantes y enigmáticos para Husserl. La orientación del trabajo anterior de Husserl, concentrado en el ego solitario, no parecía dejar lugar para la intersubjetividad genuina. Sin embargo, Husserl sostenía que la intersubjetividad se encuentra en la base misma de la subjetividad. El intento más importante de Husserl por aclarar el significado de la intersubjetividad se encuentra en la quinta meditación de sus *Cartesian Meditations*. Véase una discusión perspicaz de lo que entiende precisamente Husserl por la intersubjetividad, y de lo que establece en su quinta meditación, en David Carr, “The ‘Fifth Meditation’ and Husserl’s Cartesianism”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 34 (1973). Véase también a Alfred Schutz, “The Problem of Transcendental Intersubjectivity in Husserl”, *Collected Papers*, III; y a Richard M. Zaner, “Theory of Intersubjectivity: Alfred Schutz”, *Social Research*, 28 (1961).

## Conceptos básicos

Una fenomenología del mundo social requiere tres tipos de investigación estrechamente interrelacionados. El primero es una explicación y aclaración de los conceptos básicos involucrados, sobre todo los conceptos del “significado subjetivo”, la “acción” y la “intersubjetividad”; el segundo es el desarrollo de las distinciones y categorías requeridas para el entendimiento adecuado de la dinámica y la estructura del *Lebenswelt*; y el tercero es la aplicación de este esquema categórico a la investigación de fenómenos sociales específicos.<sup>31</sup> Schutz estaba primordialmente interesado en los estudios de los fundamentos, aunque participó en los tres tipos de investigación. Como sería de esperarse, su primer libro –que podría traducirse literalmente como “La construcción del significado del mundo social”, o más precisamente “La construcción significativa del mundo social”– explora los cimientos de tal fenomenología. Es aquí donde encontraremos el esfuerzo más detallado y sutil por aclarar los conceptos centrales de una fenomenología del mundo social, en particular la teoría del significado y la acción.

El problema del *significado*, tal como lo concibe Schutz, es esencialmente, un “problema temporal”, no en el sentido del tiempo, físico sino de la conciencia interna del tiempo”. Es dentro de la *durée* [duración] individual que se constituye para él el significado de su experiencia a medida que vive esta experiencia. Esta formulación del problema del significado, que debe mucho a Husserl y a Bergson, indica cómo estructura Schutz su investigación. Primero examina cómo se constituye el significado en la experiencia individual de un ego solitario; luego introduce metodológicamente diversas distinciones más complejas que conducen a una “teoría general de la estructura del mundo social”.<sup>32</sup>

Construyendo sobre el entendimiento básico que tiene Husserl del ego o la conciencia como algo constituido por una serie de actos intencionales –que Schutz trata de integrar con el concepto de la *durée* de Bergson–, distingue Schutz el acto completado mediante el cual constituye un ego diversas estructuras de significado, productos u objetivaciones y los procesos involucrados en esta constitución: las formas en que funciona una corriente de conciencia dinámica. Es fundamental la distinción existente entre el proceso y el producto:

*Por una parte*, puedo observar el mundo que se me presenta como un mundo completado, constituido, y que debe tomarse como dado. Cuando hago esto, dejo fuera de mi conciencia las operaciones intencionales de mi conciencia dentro de la cual se han constituido ya sus significados... La estructura de significado así abstraída de su origen es algo que puedo considerar dotada de significado objetivo, como algo que tiene sentido en sí mismo, así como la proposición de que  $2 \times 2 = 4$  tiene sentido independiente de dónde, cuándo o por quién se afirme. *Por otra parte*, puedo observar las operaciones intencionales de mi conciencia que confirieron originalmente los significados. Entonces ya no tengo ante mí un mundo completo y constituido, sino uno que apenas ahora se está constituyendo y que eternamente se está constituyendo de nuevo en la corriente de mi ego perdurable: no es un mundo de ser, sino un mundo que en todo momento es un mundo de llegar a ser y de desvanecerse: o mejor dicho, un mundo emergente. Como tal, tiene sentido para mí en virtud de los actos intencionales dotadores de significado de los que cobro conciencia por una visión reflexiva (PSW, pp. 35-36).

El significado es “*cierta forma de dirigir nuestra mirada a un elemento de nuestra propia experiencia*” (PSW, p. 42). Normalmente “vivo *dentro* de los propios actos dotadores de significado y sólo estoy consciente de lo que se constituye objetivamente en ellos, es decir, del significado objetivo. Sólo después de que... abandono el mundo de los objetos (*Gegenstände*.) y dirijo una mirada a mi corriente interna de conciencia, sólo después de que entre paréntesis el mundo natural y sólo atiendo a mis experiencias

---

<sup>31</sup> Esta discriminación de tres tipos o fases de una investigación fenomenológica pretende ser un instrumento heurístico. No sugiero que tales fases puedan distinguirse nítidamente, ni siquiera que Schutz haya hecho explícitamente esta distinción. En mi análisis de Schutz me he concentrado en las dos primeras fases de sus investigaciones. En cuanto a la aplicación de su esquema categórico, véase la parte II, “Applied Theory” de *Collected Papers*, vol. II.

<sup>32</sup> Aunque no me interesa primordialmente el desarrollo intelectual de Schutz en esta investigación, debo señalar que ocurre una reversión importante. *The Phenomenology of the Social World* sigue la “egología”, husserliana más ortodoxa, que se inicia con la primacía del ego solitario y luego introduce sistemáticamente algunas distinciones para “construir” el mundo social. Pero Schutz se volvió cada vez más consciente de las dificultades del avance en esta dirección. En sus escritos posteriores se hace cada vez más evidente, que Schutz toma como punto de partida la “intersubjetividad” y “lo social”. Este cambio de énfasis indica lo que se ha convertido en uno de los aspectos más problemáticos del intento de aplicación de la fenomenología a la elucidación del mundo social. La tensión existente entre la orientación hacia el cartesianismo o la egología y la orientación hacia la primacía de la intersubjetividad ocupa también un lugar central en las interpretaciones de Husserl y de la fenomenología a manos de Merleau-Ponty y de Paul Ricoeur.

conscientes dentro de la reducción fenomenológica, sólo después de haber hecho estas cosas cobro conciencia de este proceso de constitución” (PSW, pp. 36-37).<sup>33</sup>

Estas consideraciones preliminares introducen muchos problemas acerca de la naturaleza precisa y los tipos de la constitución; los procedimientos empleados en la vida diaria y por los científicos sociales para captar los significados objetivos y subjetivos; y las formas en que puedo llegar a conocer mis propios significados subjetivos y los significados subjetivos de otros. Schutz está consciente de estos problemas y explora a profundidad algunos de ellos. Pero hemos echado los cimientos para ver cómo afecta a los conceptos del *comportamiento* y la *acción* la distinción establecida entre significado subjetivo y el significado objetivo.

Si vivimos simplemente dentro del flujo de duración característico de nuestra corriente de conciencia, “sólo encontramos experiencias indiferenciadas que se funden entre sí en un continuo fluido” (PSW, p. 5). Sólo cuando centro mi atención en un segmento de este flujo por un acto de reflexión, separo experiencias discretas, y sólo en una visión retrospectiva existen para mí las experiencias discretas. “Sólo lo que ya se ha experimentado tiene significado, no lo que se está experimentando. Porque el significado es sólo una operación de intencionalidad que, sin embargo, sólo se vuelve visible para la visión reflexiva” (PSW, p. 52). En consecuencia, debemos distinguir la “experiencia” del “comportamiento”:

Por ejemplo, no se llama generalmente comportamiento a un dolor. Ni se diría que me estoy comportando si alguien levanta mi brazo y luego lo deja caer. Pero las *actitudes* que asumo en cualquiera de estos casos si se llaman comportamiento. Puedo luchar con el dolor, suprimirlo o abandonarme a él. Puedo someterme o resistirme cuando alguien manipula mi brazo. De modo que lo que tenemos aquí son dos tipos diferentes de experiencia vivida que se relacionan fundamentalmente. Las experiencias del primer tipo simplemente se experimentan o se sufren. Se caracterizan por la pasividad. Las experiencias del segundo tipo son actitudes tomadas ante las experiencias del primer tipo (PSW, p. 54).

Así pues, el comportamiento tal como Schutz ha usado este término es la “experiencia de la conciencia dotadora de significado”. En consecuencia, “experiencia” es un término más genérico que “comportamiento”, porque el comportamiento sólo consiste en “experiencias dotadoras de significado”.<sup>34</sup>

Una vez que Schutz ha aclarado lo que entiende por “comportamiento”, puede caracterizar el concepto más específico de la *acción*, que es un tipo de comportamiento. “Toda acción es una actividad espontánea orientada hacia el futuro” (PSW, p. 57). Toda acción involucra un *proyecto*: el alcance y la unidad de una acción están determinados por el proyecto. De nuevo debemos distinguir con cuidado entre la acción (*Handeln*) como proceso y el acto (*Handlung*) como producto. Si definimos un acto como el producto de la acción completada, podemos decir que es el acto completado lo que se proyecta en mi anticipación del futuro. “Lo que se proyecta es el acto, que es la meta de la acción y que se genera por la acción” (PSW, P. 60).

Supongamos que me imagino levantándome de mi silla y caminando hasta la ventana. Lo que realmente me imagino no es una serie de contracciones y relajamientos musculares, ni una serie de pasos específicos –uno, dos, tres– desde la silla hasta la ventana. No, la imagen que tengo en mente es una imagen del acto completado de llegar a la ventana (PSW, p. 60).

---

<sup>33</sup> En una formulación posterior, escribe Schutz: “El significado. . . no es una cualidad inherente a ciertas experiencias surgidas dentro de nuestra propia corriente de conciencia, sino el resultado de una interpretación de una experiencia pasada que se observa desde el punto de vista del presente. Ahora con una actitud reflexiva. Mientras yo viva en mis actos, orientado hacia los objetos de estos actos, los actos no tienen significado. Obtienen tal significado si los entiendo como experiencias bien circunscritas del pasado y., por lo tanto, en retrospectiva. Así pues, sólo las experiencias que puedan recordarse más allá de su etapa presente y cuya constitución pueda ser cuestionada tienen una significación subjetiva” (I, 210).

<sup>34</sup> En *The Phenomenology of the Social World* se ha traducido *Verhalten* como “comportamiento”. Pero en los escritos posteriores de Schutz en inglés utiliza la expresión “conducta” para referirse a las experiencias dotadoras de sentido que originalmente llamó *Verhalten*. “Evitamos el término ‘comportamiento’ porque en su uso actual incluye también las manifestaciones de la espontaneidad, subjetivamente no significativas, tales como los reflejos- (I, 211). El cambio no es aquí meramente lingüístico, porque Schutz trata de distinguir claramente su análisis de un concepto del comportamiento que incluya procesos físicos carentes de todo componente de significado o se restrinja a tales procesos. Según Schutz, el comportamiento o la conducta humana –por oposición al movimiento físico– es esencial e intrínsecamente significativo.

Por supuesto, podemos fragmentar este proceso e imaginar los diversos, pasos involucrados –caminar por el cuarto, retirar una silla, etcétera–, pero lo que afirma. Schutz es que es siempre el “acto completado” lo que imaginamos, por mucho que fragmentemos el proceso.

Schutz está delimitando un conjunto de conceptos; que se mantienen en una relación jerárquica. La “experiencia”, en su sentido más genético, se refiere al flujo indiferenciado de la corriente interna de duración. El “comportamiento” se refiere a las “experiencias de conciencia dotadoras de significado” e involucra las *actitudes* intencionales que llevamos a las experiencias por las que pasamos. La “acción” se refiere a las formas de comportamiento que involucran la ejecución de un acto proyectado. “*el significado de cualquier acción es su acto proyectado correspondiente*”.<sup>35</sup>

Podemos apreciar estas distinciones cuando advertimos cómo sirven de comentario a la famosa definición de la acción de Weber: “En la ‘acción’ se incluye todo el comportamiento humano en la medida en que el individuo actuante le imputa un significado subjetivo” (PSW; p. 15). La frase “le imputa un significado subjetivo” sugiere que se añade significado al comportamiento en alguna forma mecánica o externa: como si el “significado subjetivo” se relacionara desde afuera con el comportamiento y sólo fuese su antecedente. Esta concepción del “significado subjetivo” ha originado muchos malentendidos y críticas de la definición de la acción de Weber y de la concepción de la sociología interpretativa que depende de ella. Schutz utiliza estas distinciones para formular con el mayor vigor posible la afirmación sustantiva de que el comportamiento humano, y *a fortiori* la acción humana, *no* son simplemente algo físico y observable como cualquier otro proceso físico. La acción es intrínsecamente significativa; está dotada de significado por la intencionalidad humana, es decir, por la conciencia. Si el significado de una acción es su “acto proyectado correspondiente”, no tiene sentido hablar de una acción sin referencia a su significado. Y al enfocar la acción, podemos y debemos hablar de su significado subjetivo, del significado que tiene en virtud de los actos intencionales dotadores de significados de una conciencia humana, y de su significado objetivo, o sea la estructura de significado que exhibe la acción y que puede abstraerse de ella.

Hasta aquí, siguiendo a Schutz, no he introducido aún el concepto de lo “social”. He hablado de “experiencia”, “comportamiento” y “acción” desde la perspectiva de un solo ego solitario. Pero ya debe estar clara la posición central de *intersubjetividad*. Podemos advertirlo en dos formas, “El hombre ordinario, en cada momento de su experiencia vivida, ilumina las experiencias del pasado, almacenadas en su conciencia. Conoce el mundo y sabe lo que debe esperar. A cada momento de vida consciente se archiva un nuevo elemento en este vasto inventario” (USW. p. 81). De continuo estamos ordenando, clasificando e interpretando nuestras experiencias actuales, de acuerdo con diversos esquemas interpretativos. Pero en nuestra vida diaria, estos esquemas interpretativos son en sí mismos esencialmente sociales e intersubjetivos. La intersubjetividad se encuentra en la base misma de la subjetividad humana. El análisis del comportamiento y la acción permite advertir que estamos dotando continuamente de significado a nuestras experiencias vividas. Para tal efecto, debemos escoger los esquemas interpretativos.<sup>36</sup> Pero estos mismos esquemas que llegan a ser y desaparecen luego, no son intrínsecamente privados: son esencialmente esquemas interpretativos sociales o intersubjetivos.

Además, las acciones de nuestra vida diaria no ocurren en un vacío. Lo que hemos dicho hasta aquí acerca de la experiencia, el comportamiento, la acción y los esquemas interpretativos se abstrae de un contexto social más rico y sólido. No sólo interpretamos nuestras propias acciones, sino también las acciones de las personas con quienes nos relacionamos y existe una relación recíproca entre las formas en que interpreto mis propias acciones y las acciones de los demás. Los proyectos que escojo, y que definen las acciones, son afectados en sí mismos por los proyectos y las acciones de otros, y por mi entendimiento de los significados subjetivos de las acciones de otros. Por lo tanto, para entender los esquemas interpretativos mediante los cuales dota un individuo de significado sus experiencias vividas, debemos entender no sólo

---

<sup>35</sup> He presentado a grandes rasgos la caracterización que hace Schutz de “experiencia”, “comportamiento” (conducta) y “acción”, Estas distinciones sirven de base para otros refinamientos importantes. Por ejemplo, Schutz distingue entre la conducta y la acción encubiertas y manifiestas. Las acciones manifiestas “pasan al mundo exterior mediante movimientos corporales” (I, 211-212). Schutz llama “trabajo” a este tipo de acción. “Así pues, el trabajo es la acción en el mundo exterior, basada en un proyecto y caracterizada por la intención de alcanzar el estado de cosas proyectado mediante movimientos corporales” (*Ibid*). Luego de distinguir entre los diversos tipos de acciones, introduce Schutz distinciones más finas entre las acciones “sensatas”, “razonables” y “racionales”. Véanse los detalles en PSW, pp. 57 ss., *Collected Papers*, I, 209 ss.; y “The Problem of Rationality in the Social World”, *Collected Papers*, II.

<sup>36</sup> Schutz subraya y explora el papel de la elección de esquemas interpretativos, “La elección no está en modo alguno prescrita desde el principio como algo obvio o exclusivo; en realidad, ninguna experiencia vivida puede agotarse por un solo esquema interpretativo” (PSW, p. 85). La investigación más sistemática de la naturaleza de la elección realizada por Schutz se encuentra en “Choosing among Projects of Action”. *Collected Papers*, I.

cómo son intrínsecamente intersubjetivos tales esquemas sino también cómo son afectados y orientados por las diversas formas de la interacción social.

Basado en su análisis de los conceptos centrales de significado, experiencia, comportamiento, acción e intersubjetividad, Schutz trata de desarrollar un esquema conceptual que elucide el mundo de la vida diaria. Esto es lo que he llamado la segunda fase del proyecto de desarrollo de una fenomenología del mundo social. El primer libro de Schutz ha explicado los conceptos más básicos requeridos por tal fenomenología. Y aunque regresó a estos conceptos básicos, los refirió y aclaró durante su carrera, los ensayos que escribió durante la etapa norteamericana de su desarrollo intelectual trataron primordialmente de mostrar cómo podrían integrarse tales conceptos y aplicarse al entendimiento de la realidad social del mundo consuetudinario.

### *El mundo de la vida diaria*

Para el individuo despierto que actúa en el mundo intersubjetivo de la vida diaria, observa Schutz, “toda interpretación de este mundo se basa en un inventario de experiencias previas, las propias y las que nos comunican nuestros padres o maestros; estas experiencias en forma de ‘conocimiento a disposición’ funciona como un esquema de referencia” (I, 7). Todo individuo adulto despierto enfoca su mundo con un *acervo de conocimiento* disponible. Schutz utiliza este concepto en sentido amplio para incluir no sólo el conocimiento sino también las creencias, las expectativas, las reglas y los sesgos que nos permiten interpretar el mundo. Este acervo de conocimiento disponible se forma con nuestras experiencias personales y con el conocimiento socialmente preformado que heredamos; en el curso de nuestra experiencia, se somete a prueba, se refina y se modifica de continuo este acervo. En todo momento de la vida de un individuo, éste se encuentra en una *situación biográficamente determinada*. No es simplemente un ser físico en un mundo espacio-temporal objetivo. Como ser viviente dota de significado sus experiencias, tiene una posición en un mundo que tiene sentido para él. Aun el tipo de tiempo y espacio fenomenológico en el que vive está constituido por el significado que da a este mundo. La afirmación de que la situación de un individuo está “biográficamente determinada equivale a decir que tiene una historia; es la sedimentación de todas las experiencias previas del hombre, organizadas en las posesiones habituales de su acervo disponible, y como tal su posesión única, dada a él y sólo a él” (I, 9). En el mundo consuetudinario, el interés primordial del individuo no es teórico sino *práctico*. “Una motivación pragmática gobierna nuestra actitud natural hacia el mundo de la vida diaria. El mundo, en este sentido, es algo que debemos modificar por nuestras acciones o que modifica nuestras acciones” (I. 209).

Schutz comparte y desarrolla el punto de vista característico de muchos filósofos contemporáneos, quienes sostienen que los análisis epistemológicos tradicionales del conocimiento –y en efecto los análisis de todo el conjunto de actitudes cognoscitivas, incluidas la creencia y la percepción– han conducido a errores y distorsiones porque están dominados por una visión del conocimiento propia del observador o el contemplador. Cualquiera que sea el papel que asignemos a la contemplación y a la orientación teórica desinteresada, *no* es ésta la postura primordial del hombre en su vida diaria. Su conocimiento se orienta hacia la interacción con el mundo, está condicionado por las formas en que actúa y se actúa sobre él.<sup>37</sup>

Pero aunque el acervo de conocimiento a disposición del individuo está cambiando de continuo, la configuración total de este conocimiento está *estructurada*. El individuo alerta no encuentra el mundo como una *tabula rasa*, ni parte de la nada al experimentar e interpretar el mundo. Un individuo enfoca el mundo con construcciones de sentido común. “El mundo exterior no se experimenta como un arreglo de objetos individuales únicos, dispersos en el espacio y el tiempo, sino como ‘montañas’, ‘árboles’, ‘animales’, ‘semejantes’. Es posible que no haya visto nunca un séter irlandés, pero si veo uno sabré que es un animal y en particular un perro, que muestra todas las características familiares y el comportamiento típico de un perro, y no de un gato, por ejemplo” (I, 7-8). Mi experiencia real confirmará o modificará mi anticipación de la conformidad típica con otros objetos; la tipificación nunca se cierra o se fija por completo.

Mientras que la configuración de *tipificaciones* características de cada individuo es algo peculiar, hay un sistema dinámico de *relevancias* mediante las cuales se estructura tal configuración: relevancias determinadas por nuestros intereses. En el empleo que le da Schutz, el concepto de la tipificación incluye los tipos más universales y estables, al igual que otros muy específicos y cambiantes. Si pudiéramos congelar en un momento dado el acervo de conocimiento de un individuo, descubriríamos cómo está organizado su conjunto de tipificaciones por un sistema de relevancias. Y a medida que cambia su situación, también cambia este sistema de relevancias. Dado cualquier objeto, innumerables aspectos suyos *pueden* ser

---

<sup>37</sup> Véase una discusión de la importancia de este motivo en John Dewey, en *Praxis and Action*, parte III.

relevantes para mí, pero para los propósitos del momento *tomo* ciertos aspectos como relevantes y otros como no relevantes.

La afirmación de que este objeto S tiene, la propiedad característica P, en la forma “S es p”, es un enunciado elíptico. Porque S, tomado sin cuestionamiento alguno tal como se me aparece, no es meramente p sino también q y r y muchas otras cosas. El enunciado completo debería decir: “S es, entre muchas otras cosas tales como q y r, también p”. Si digo acerca de un elemento del mundo dado por sentido: “S es p”, lo hago porque, en las circunstancias prevaletentes, estoy interesado en el ser p de S, desechando como no relevante el hecho de que también sea q y r (I, 9).

Pero aun esté enunciado puede ser engañoso, porque no formulo conscientemente las formas en que tipifico el mundo. Aunque Schutz no se refiere explícitamente al concepto del “conocimiento tácito”, está afirmando que la mayoría ‘de nuestras tipificaciones son tácitas en el sentido de que normalmente carecemos de una conciencia explícita acerca de las tipificaciones mediante las que estructuramos nuestra experiencia. Podemos empezar por ver cuáles son los problemas y las tareas que se nos plantean si, como observadores teóricos, queremos entender a los hombres en su vida diaria. No sólo debemos elucidar las diversas formas de las tipificaciones y los modos en que se relacionan con sistemas de relevancia, sino que también debemos entender las diversas formas en que tales tipificaciones surgen, se sostienen y se modifican.<sup>38</sup>

El acervo del conocimiento de sentido común está socialmente preformado y también está socialmente distribuido. Éste es un aspecto del conocimiento de sentido común que Schutz no explora a profundidad, pero que tiene una importancia potencial enorme<sup>39</sup>. El acervo efectivo de conocimiento disponible en el mundo diario no difiere sólo entre los individuos, de acuerdo con la experiencia personal, sino también entre diversos grupos y clases, de acuerdo con el conocimiento de sentido común que compartan. Un individuo es un experto en un campo pequeño y un lego en muchos otros. Pero por peculiar que sea nuestro acervo de conocimiento en lo tocante a su contenido, estilo, claridad y diferenciación, también compartimos con otros algunos elementos de este conocimiento de sentido común, y hay una yuxtaposición en nuestro sistema de relevancias.

En su carácter intersubjetivo, el mundo vital puede estratificarse en varias dimensiones sociales, cada una de ellas con sus propias estructuras espaciales-temporales distintivas. Tenemos en primer lugar el mundo social de las relaciones e interacciones cara a cara. Schutz habla aquí de la relación-nosotros “pura”, la que puede materializarse con grados diferentes de concreción y especificidad. Mis experiencias no son idénticas a las de mi semejante con quien interactúo en una situación de cara a cara. pero “participamos” en la vida consciente del otro. Hay una comunidad de tiempo y espacio, es decir, una “sincronización de dos corrientes de conciencia interiores”, (II, 26), así como una presencia corporal directa que nos permite interpretar las palabras, los gestos, las expresiones faciales y los movimientos del otro. El proceso mediante el cual capto la vida consciente de otro es necesariamente un proceso de mi propia vida consciente. A medida que interactuamos, “envejecemos juntos” y tengo un contacto inmediato con mi semejante, aunque aun este contacto inmediato está mediado por las experiencias del pasado y el acervo de conocimiento de cada uno de nosotros, por supuesto.

Cuando te veo en la comunidad de espacio y tiempo, tengo una prueba directa de que estás orientado hacia mí, es decir, que experimentas lo que digo y hago, no sólo en un contexto objetivo de significado sino también como manifestaciones de mi vida consciente. Sé que lo mismo se aplica a ti, y que refieres tu experiencia de mí a lo que captas de mis experiencias de ti. En la comunidad de espacio tiempo, nuestras experiencias del otro no sólo están coordinadas sino también recíprocamente determinadas por una referencia cruzada continua. Me experimento a través de ti, y te experimentas a través de mí. El reflejo recíproco de Si

---

<sup>38</sup> Schutz subrayó cada vez más la teoría de las relevancias, sosteniendo que tal teoría tenía la mayor importancia para el entendimiento de las ciencias sociales. En sus ensayos póstumos distinguió tres tipos de relevancia interrelacionados: de motivación, de tema y de interpretación. Véanse los detalles en *Reflections on the Problem of Relevance*, comp. Richard M. Zaner; y Alfred Schutz y Thomas Luckmann, *The Structures of the Life-World*.

<sup>39</sup> Las observaciones de Schutz acerca de la “distribución social del conocimiento de sentido común” están muy poco desarrolladas y aparecen casi incidentalmente. Pero después de la muerte de Schutz ha aparecido todo un cuerpo de literatura, y en efecto un campo nuevo de investigación empírica, que se ocupa directamente de la cuestión de la distribución social del conocimiento de sentido común. Éste es uno de los problemas centrales de la sociolingüística. Véase, por ejemplo, a Joshua Fishman, comp., *Readings in the Sociology of Language*, y *Advances in the Sociology of Language*; Dell Hymes, comp., *Language in Culture and Society*; William Labov, *Sociolinguistic Patterns*; John Gumperz y Dell Hymes, comps, *Directions in Sociolinguistics*; y Pier Paolo Giglioli, comp, *Language and the Social Context*.

Mismo en la experiencia de los demás es un aspecto constitutivo de la relación-nosotros en las situación cara a cara (II, 30)

Aunque Schutz subraya la primacía de la relación cara a cara o de “nosotros”, no cree que ello sea suficiente para desarrollar una teoría general de la realidad social. Por el contrario, se propone sobre todo demostrar que Cada una de las diversa dimensiones del mundo social tiene sus propias estructuras características. Esto se vuelve evidente cuando pasamos al mundo de los contemporáneos con quienes no estoy en contacto cara a cara. Schutz subraya que no hay ninguna línea divisoria claramente marcada entre las situaciones cara a cara estas otras interacciones sociales con los contemporáneos. Aunque un tipo de situación se transforma en otra, están involucradas importantes modificaciones estructurales:

En la situación cara a cara, mi semejante y yo éramos miembros de una relación-nosotros concreta. Él estaba presente en persona, con un máximo de síntomas mediante los cuales yo podía captar su vida consciente. En la comunidad de espacio y tiempo estábamos conectados el uno al otro; su Yo reflejaba el mío; sus experiencias y las mías formaban una corriente común, *nuestra* experiencia; envejecíamos juntos. Pero en cuanto mi semejante se marcha, la experiencia que tengo de él sufre una transformación. Sé que está en algún Aquí y Ahora propio y sé que su Ahora es contemporáneo con el mío, pero no participo en eso, ni comparto su Aquí. Sé que mi semejante ha envejecido desde que se marchó, y la meditación me dice que, en términos estrictos, ha cambiado con cada experiencia adicional, con cada situación nueva. Pero nada de esto puedo tomar en cuenta en la rutina de la vida diaria... Hasta nuevo aviso, mantengo invariable el segmento de mi acervo de conocimiento que se refiere a ti y que he construido en situaciones cara a cara, es decir, hasta que reciba información en contrario. Pero ésta es información acerca de un contemporáneo hacia quien estoy orientado como un mero contemporáneo y no como un semejante (II, 38-39).

El mundo de los contemporáneos tiene estratos diferentes. Involucra personas a quienes antes encontré cara a cara; contemporáneos a quienes nunca he visto pero que quizá vea pronto: contemporáneos de cuya existencia estoy consciente como puntos de referencia para funciones sociales típicas (por ejemplo, los empleados postales que procesan mi correo); y una diversidad de realidades, sociales colectivas (por ejemplo, agencias gubernamentales) que existen y afectan mi vida, pero con quienes no tengo contacto directo tal vez.

*“Mientras que experimento Tú individual directamente en la concreta relación-nosotros, capto lo contemporáneo sólo en forma mediata, mediante tipificaciones”* (II, 42 ). Más precisamente, mientras que la tipificación afecta mi relación e interacción con mi semejante en las situaciones cara a cara (porque cualquier situación. tal está condicionada por mi conocimiento disponible), es muy diferente el papel de la tipificación en el mundo de los contemporáneos. Una interacción cara a cara está constituida primordialmente por una “orientación-tú”; una relación social en el mundo de los contemporáneos, por una “orientación-ellos”:

En contraste con la forma en que experimento la vida consciente de mis semejantes en situaciones cara a cara, las experiencias de los contemporáneos me parecen más o menos procesos anónimos. El objeto de la orientación-ellos es mi conocimiento de la realidad social en general, de la vida consciente de otros seres humanos en general, independientemente de que esto último se impute a un solo individuo o no. El objeto de la orientación-ellos no es la existencia de un hombre concreto, *ni* la vida consciente actual de un semejante que se experimenta directamente en la relación-nosotros, ni la configuración subjetiva del significado que capto si las experiencias de un semejante se constituyen ante mis ojos. Mi conocimiento de los contemporáneos se coloca por su naturaleza misma en un *contexto de significado objetivo*... Mi conocimiento del mundo de los contemporáneos es un conocimiento típico de procesos típicos (II, 43-44).

Es importante distinguir entre estas dimensiones diferentes del mundo social, porque los tipos de relación e interacción sociales que ocurren en cada una de estas dimensiones son en sí mismos diferentes. Por ejemplo, si abordo un tren o echo una carta al correo, me relaciono e interactúo con contemporáneos en una relación-ellos, ya que oriento mi conducta en la expectativa de que los contemporáneos involucrados en tales situaciones –los empleados ferroviarios y los empleados postales– tendrán expectativas típicas, se orientarán en formas típicas y desempeñarán funciones típicas.

Ambas dimensiones del mundo social ejemplificado por las situaciones cara a cara y el mundo de los contemporáneos comparten una zona temporal donde yo encuentro a otros en efecto y directamente, o puedo encontrarlos. Aunque Schutz es mucho más sucinto en su discusión de otras dimensiones del mundo social, es claro que, en su opinión. una fenomenología plenamente desarrollada aislaría también las estructuras

distintivas y las relaciones características del “mundo de los predecesores” del “mundo de los sucesores”.<sup>49</sup> En mi vida diaria, todos estos mundos se traslapan y son aspectos de *Lebenswelt*. Sin embargo, el fenomenólogo debe ser sensible a las estructuras distintivas exhibidas en estas dimensiones diferentes del mundo social.

Cuando habla Schutz de las diferentes dimensiones del mundo social, está utilizando una matriz donde las variaciones primarias se reflejan en grados diferentes de intimidad y anonimato, y en los diversos tipos de tiempo y espacio fenomenológicos. Pero Schutz percibe también otro tipo de matriz que resultaba igualmente importante para la división y el entendimiento del mundo social. Ésta es una matriz donde discriminamos diferentes “provincias de significado finitas, a cada una de las cuales podemos asignar el acento de la realidad” (I, 230). Desarrolla Schutz una teoría de “realidades múltiples”, basada en la aseveración de William James de que un hombre vive dentro de una diversidad de “subuniversos de realidad”.<sup>41</sup> El mundo primario en el que vivimos es el intersubjetivo de la vida diaria: el mundo de la actitud natural con sus motivaciones pragmáticas dominantes. Como individuos que viven en tal mundo, en circunstancias específicas podemos dudar de la veracidad de alguno de sus aspectos, pero no dudamos de la existencia de este mundo ni de las personas con quienes nos relacionamos. En su vida diaria los individuos suspenden la duda, no la creencia, en el *Lebenswelt*. Esto es lo que llamó Schutz la *epoché* de la actitud natural (I, 229).

Pero también vivimos en otros mundos o en provincias de significado finitas. Tenemos el mundo de los sueños, de las imágenes y los fantasmas del mundo del arte y de la experiencia religiosa; el mundo de la contemplación científica: el mundo de juego del niño; el mundo del loco, etcétera.

Hablamos de provincias de significado y no de subuniversos porque es el significado de nuestras experiencias, y no la estructura ontológica de los objetos, lo que constituye la realidad. En consecuencia, llamamos provincia de significado finita a cierto conjunto de nuestras experiencias si todas ellas muestran un estilo cognoscitivo específico y son –con respecto a este estilo– no sólo consistentes en sí mismas sino también compatibles entre sí (I, 230).

Cuando desplazo mi atención de una provincia de significado finita a otra, experimento un “choque” –una modificación de la tensión de la conciencia– que me impulsa a traspasar los límites de la provincia de significado específica que ha captado mi atención. Cada una de estas provincias de significado diferentes tiene su propio “estilo cognoscitivo” y su peculiar “acento de realidad”. De igual modo, cada una de estas provincias exhibe sus peculiares estructuras, relaciones espaciales y temporales, sistemas de relevancia, esquemas de interpretación, etcétera. “El concepto de las provincias de significado finitas no involucra ninguna connotación estática como si tuviésemos que seleccionar una de estas provincias como nuestro hogar, del que debamos partir o al que debamos regresar. En un solo día, aun en una misma hora, nuestra conciencia puede recorrer tensiones muy diferentes y adoptar actitudes intencionales hacia la vida muy diferentes” (I, 233. n. 19). Schutz no exploró estos diferentes mundos o provincias de significado finitas con tanto cuidado como analizó el mundo de la vida diaria, que es “el arquetipo de nuestra experiencia de la realidad” (I, 233), pero algunos de sus estudios más fascinantes e iluminantes se ocupan de las estructuras y la dinámica de estos varios mundos.<sup>42</sup>

Empezamos a entender, por tentativa que sea, la magnitud de la fenomenología comprensiva del mundo social proyectado por Schutz. El estudio de los seres humanos y sus vidas sociales no requiere sólo una fenomenología constitutiva del mundo de la vida diaria, con sus varias dimensiones sociales, sino también la clasificación, delimitación e investigación de los otros mundos en los que vivimos. Esto requiere la determinación de las estructuras y dinámicas distintivas de estos mundos varios, con sus estilo, cognoscitivos sus acentos sobre la realidad característicos, así como las diversas formas en que se interrelacionan estos mundos diferentes.

### ***El yo teorizante***

La teoría de las realidades múltiples de Schutz provee una perspectiva nueva para el entendimiento de la teoría social y el tipo ideal del teórico puro. Porque el “mundo de la teoría científica” es una de las múltiples realidades o de las provincias de significado finitas delineadas por Schutz. Volviendo al tema de la

---

<sup>49</sup> Véase PSW, p. 223; II, 56 ss.; III, 117 ss.

<sup>41</sup> Véase “On Multiple Realities”, *Collected Papers*, I; y “Symbol, Reality and Society”, parte VI, *Collected Papers*, I.

<sup>42</sup> Véanse especialmente los ensayos de la parte II, “Applied Theory”, de los *Collected Papers*, II.



teoría y de la postura del teórico armado de esta perspectiva nueva, puedo completar mi análisis de la fenomenología del mundo de Schutz.

Se nos dice categóricamente que “la teorización científica no sirve a ningún propósito práctico” (I, 245). Schutz no está negando que la teorización pueda tener consecuencias prácticas. Está plenamente consciente de que el deseo de mejorar el mundo y de aplicar la teoría a las aplicaciones se encuentra entre las motivaciones más fuertes del hombre para ocuparse de la teorización científica. “Pero ni estas motivaciones ni el uso de sus resultados para fines ‘mundanos’ es un elemento del proceso de la propia teorización científica. La teorización científica es una cosa; la utilización de la ciencia dentro del mundo del trabajo es otra cosa” (I, 245-246). Una y otra vez subraya Schutz la necesidad de que el teórico científico asuma la actitud del observador desinteresado (I, 246). La actitud primaria, el interés y el sistema de relevancias del teórico científico son radicalmente diferentes de los correspondientes a un individuo –aun el mismo individuo– que persigue intereses pragmáticos en su vida diaria.

Si objetamos que resulta virtualmente imposible el sostenimiento de tal ideal, ésta no es una objeción en absoluto. Schutz está plenamente consciente de que nadie puede vivir una vida completa como un observador desinteresado; trata de delinear el tipo ideal del teórico que en concreto puede realizarse sólo en forma aproximada e intermitente. “El pensador teórico se interesa en los problemas y soluciones válidos por derecho propio para todos, en todo lugar, en todo momento, siempre que prevalezcan ciertas condiciones a partir de su supuesto inicial. El ‘brinco’ a la provincia del pensamiento teórico involucra la resolución del individuo de suspender su punto de vista subjetivo” (I, 248). Debe poner entre paréntesis los intereses pragmáticos y privados que dominan su vida diaria.

Además, el sistema de relevancias apropiado para el teórico se determina por los problemas científicos que se presenten. Hay cierta discreción en la elección de la investigación del científico, pero éste entra “a un mundo preconstituido de contemplación científica que le impone la tradición histórica de su ciencia” (I, 250). Y al especificar el problema a investigar y las soluciones apropiadas, el teórico está limitado por las normas, reglas y procedimientos metodológicos de la disciplina científica dada. Aunque hay un mundo social distintivo donde funciona el teórico –una comunidad de científicos con sus propias reglas y procedimientos para la comunicación intersubjetiva–, Schutz subraya que “el yo teorizante es solitario” (I, 253).

Todo lo que he dicho es aplicable a cualquier teórico o científico teórico, ya estudie fenómenos naturales, sociales o culturales. Schutz nunca abandonó su férrea defensa del desinterés que requiere el teórico puro. El teórico social trata de elaborar un modelo del mundo vital, pero se pretende que este modelo sea objetivo. Debe conformarse a los cánones de verificabilidad y prueba de la comunidad científica:

Pero este modelo no está poblado de seres humanos en toda su humanidad, sino de muñecos, de *tipos*; los tipos se construyen como si pudiesen ejecutar acciones y reacciones de trabajo. Por supuesto, estas acciones y reacciones de trabajo son meramente ficticias, ya que no se originan en una conciencia viviente que manifiesta de su espontaneidad; sólo se asignan a los muñecos por la gracia del científico. Pero si, de acuerdo con ciertas reglas de operación claras (cuya descripción compete a una metodología de las ciencias sociales), estos tipos se construyen en forma tal que sus actos de trabajo ficticios permanezcan no sólo consistentes en sí mismos sino también compatibles con todas las experiencias previas del mundo de la vida diaria que el observador adquirió dentro de la actitud natural antes de brincar a la provincia teórica, este modelo del mundo social se convertirá en un objeto teórico, un objeto de una postulación efectiva del ser. El modelo recibe un acento de realidad, aunque no el de la actitud natural (I, 255).

Pero ahora debemos profundizar y determinar con precisión lo que considera peculiar Schutz acerca de los modelos y las teorías que, utilizamos en la explicación del mundo social. Necesitamos hacer explícita una distinción que la estado implícita en nuestra discusión y que resulta fundamental para el esquema conceptual que está desarrollando Schutz. Tal es la distinción existente entre las *motivaciones a-fin-de* las *genuinas motivaciones-porque*. Esta distinción es fundamental para Schutz, pero como demostraré en mi crítica, está erizada de ambigüedades y dificultades insolutas.

Recordemos la aseveración de Schutz en el sentido de que el problema epistemológico básico de “toda ciencia social puede... resumirse en este interrogante: *¿Cómo son posibles las ciencias de contexto de significado subjetivo?*” (PSW, 223). Como todas las ciencias, las sociales formulan aseveraciones de significado objetivo. Pero lo distintivo de las ciencias sociales es el hecho de que estas aseveraciones se refieren a los significados subjetivos constitutivos de acciones de individuos en el mundo social. No podemos “entender una cosa social sin reducirla a la actividad humana que la ha creado, y más aún, sin referir esta actividad humana a las motivaciones de donde surge” (II, 10). De nuevo aclara Schutz que “queremos entender... los fenómenos sociales, y no podemos entenderlos fuera de su colocación dentro del

esquema de las motivaciones humanas, los medios y fines humanos, la planeación humana –en suma–, dentro de las categorías de la acción humana” (II, 85).

La propia acción humana está configurada por los proyectos contemplados por el actor. El proyecto es el significado primario y funcional de la acción. Un proyecto es el acto completado que el actor ha imaginado en tiempo futuro. Estas distinciones nos permiten describir lo que Schutz llama la *motivación a-fin-de*:

El contexto de la motivación es, por definición, el contexto de significado dentro del cual se coloca una acción particular en virtud de su calidad de proyecto de un acto para un actor dado. En otras palabras, el acto así proyectado en el tiempo futuro y en cuyos términos recibe su orientación la acción es la “motivación a-fin-de” (*Um-zu-Motiv*) del actor (PSW, p. 88).

Toda acción humana involucra necesariamente una motivación a-fin-de. Y Schutz formula la aseveración más fuerte de que “es obvio que una acción sólo tiene un significado subjetivo: el del propio actor” (PSW, p. 32).

Pero este tipo de motivación debe distinguirse cuidadosamente de un tipo diferente que Schutz llama la *genuina motivación-porque*. En varios lugares diferentes, ofrece Schutz esencialmente el mismo ejemplo para aclarar la diferencia existente entre ambos tipos de motivación:

Supongamos que afirmo que un asesino perpetró su crimen por dinero. Éste es un enunciado de a-fin-de. Pero supongamos que afirmo que el hombre se convirtió en un asesino a causa de la influencia de malas compañías. Este enunciado es de un orden muy distinto del primero. Toda la complicada estructura de proyección en el tiempo futuro resulta inaplicable aquí. Nuestro segundo enunciado toma un evento pasado –el asesinato– y lo conecta con un evento más anterior aún, o sea la influencia de las malas compañías. Ésta es una clase *diferente* de contexto de significado. Es muy probable que la llamemos una “explicación del hecho”. Pero obviamente lo que se dice en tal explicación es sólo que ciertas experiencias pasadas del asesino han creado una disposición de su parte para alcanzar sus metas por la violencia antes que por el trabajo honesto. Así pues, la diferencia existente entre las dos clases de motivación, expresada en nuestros dos enunciados, es que la motivación a-fin-de explica el acto en términos del proyecto, mientras que la genuina motivación-porque explica el proyecto en términos de las experiencias pasadas del actor (PSW, p. 91).

Éstos dos tipos de motivación pueden distinguirse por su temporalidad. Una motivación a-fin-de explica un acto en términos de un proyecto. Aun cuando esté hablando de acciones pasadas, este proyecto tiene un carácter futuro. Si regreso de visitar a un amigo y me preguntas por qué salí, podré replicar ahora: “Salí a fin de visitar a un amigo”. La temporalidad expresada por la frase “a fin de visitar a un amigo” es futuro por referencia al acto en cuestión. En cambio la temporalidad característica de las genuinas motivaciones-porque es siempre la del pasado.<sup>43</sup> En la búsqueda de tales motivaciones, tratamos de aislar las experiencias del pasado de un individuo que explicarán, mediante una relación causal, el proyecto que constituye la base de la motivación a-fin-de del individuo. Schutz subraya primordialmente las motivaciones a-fin-de, porque han sido descuidadas y mal entendidas por los científicos sociales y los filósofos de la ciencia social; pero cree Schutz que una ciencia y una teoría social adecuada deben ocuparse de ambos tipos de motivaciones. “Las cosas sociales sólo son inteligibles si pueden reducirse a actividades humanas; y las actividades humanas sólo se vuelven inteligibles cuando se muestran sus motivaciones a-fin-de o sus motivaciones-porque.” (II, 13). Las explicaciones que involucran una referencia a estos dos tipos de motivación son compatibles porque lo *que* explican y *cómo* lo explican son radicalmente diferentes. Además, los dos tipos de explicación son interdependientes porque debemos captar primero la motivación a-fin-de de un acto para aislar el proyecto que tratamos de explicar en términos de genuinas motivaciones-porque.

Toda acción humana involucra motivaciones a-fin-de específicas y genuinas motivaciones-porque, pero al teórico social le interesan las acciones *típicas*. Sus modelos son “ficciones sin vida”, “construcciones”, “tipos ideales”, “muñecos” u “homúnculos” creados por él. Por lo tanto, si estos modelos son distintos de las condiciones ontológicas reales de la existencia humana individual consuetudinaria del mundo vital, ¿cómo nos permitirán entender y explicar las acciones sociales concretas efectivas? ¿Y cuáles son las restricciones metodológicas de la construcción de tales modelos?

---

<sup>43</sup> Schutz habla de “genuinas” motivaciones-porque para distinguir las “seudo” motivaciones-porque o pronunciamientos-porque. “Ahora bien, el lenguaje ordinario nubla esta distinción y permite la traducción de todo enunciado de ‘a fin de’ en un enunciado ‘porque’. ‘Porque quería hablar con A, salí de casa’, o ‘Voy a salir porque quiero hablar con A’. Llamemos ‘seudo-enunciado porque’ a todo enunciado que sea lógicamente equivalente a un enunciado de a-fin-de”. (PSW, p. 89)

Ya hemos anticipado la forma en que Schutz contesta estas interrogantes por referencia a lo que llama los “postulados de las construcciones del modelo científico del mundo social” (I, 42), pero convendrá enumerar en este contexto los tres postulados primordiales involucrados. Primero tenemos el “postulado de la consistencia lógica”. “El sistema de construcciones típicas diseñado por el científico debe establecerse con el mayor grado de claridad y distinción del marco conceptual implicado y debe ser enteramente compatible con los principios de la lógica formal” (I, 43). Este postulado es especialmente importante para garantizar la “validez objetiva de los objetos de pensamiento construidos por el científico social” (I, 43).

En segundo lugar tenemos “el postulado de la interpretación subjetiva”. “A fin de explicar las acciones humanas, el científico debe preguntarse cuál modelo de mente individual puede construirse y cuáles contenidos típicos deben atribuírsele para explicar los hechos observados como el resultado de la actividad de tal mente en una relación inteligible” (I, 43). Éste es el postulado que nos permite discernir lo que es *distintivo* en los modelos o las construcciones que resultan apropiados para una teoría social adecuada. “La observancia de este postulado garantiza la posibilidad de referir todas las clases de acciones humanas o su resultado al significado subjetivo que tal acción o resultado de una acción tuvieron para el actor” (I, 43).

Por último, tenemos “el postulado de la adecuación”. Este postulado trata de contestar la interrogante: ¿Cómo sabemos que los modelos construidos son *adecuados* para la explicación de las acciones humanas? “Cada término de un modelo científico de la acción humana debe construirse en forma tal que un acto humano ejecutado dentro del mundo vital por un actor individual, en la forma indicada por la construcción típica, sea inteligible para el *propio actor* y para sus semejantes en términos de interpretaciones de sentido común de la vida diaria. La observancia de este postulado garantiza la consistencia de las construcciones del científico social con las construcciones de la experiencia de sentido común de la realidad social” (I, 44; sin subrayado en el original).<sup>44</sup>

## Los fundamentos fenomenológicos: grietas y hendeduras

Habiendo completado este bosquejo de la noción que tiene Schutz de una fenomenología del mundo social y de su concepción de la teoría social, podré evaluar su contribución a la estructuración de la teoría social y política. En mi discusión de las críticas analíticas de la ciencia social ortodoxa surgieron dos temas dominantes: primero, que la realidad social y política examinada tiene características distintivas que afectan las formas en que explicamos esta realidad; segundo, que una interpretación de esta realidad no puede limitarse al discernimiento de las regularidades existentes entre las variables dependientes e independientes. En sus vidas sociales y políticas, los individuos son seres interpretativos. Las formas en que interpretan sus propias acciones y las acciones de otros no se relacionan externamente a tales acciones, sino que forman parte constitutiva de ellas. El supuesto de que la realidad social y política es simplemente un dato que constituye el punto de partida de una ciencia correlacional de la sociedad y la política, no sólo elude algunas de las interrogantes pertinentes más importantes sino que –como hemos visto– alienta diversas distorsiones y concepciones erradas.

He sostenido también que no estamos obligados a escoger en forma de todo o nada: o las disciplinas sociales y políticas son semejantes en todos sentidos a las ciencias naturales, o son lógicamente tan distintas que involucran conceptos, métodos objetivos totalmente diferentes. Por el contrario, he tratado de demostrar que si examinamos lo que está involucrado en un entendimiento naturalista de las ciencias sociales, tendremos que reconocer inevitablemente cómo el mundo tiene sentido para los seres humanos, cómo surgen tales significados, qué sostiene y cuestiona estos significados, y cómo configuran tales significados lo que hacemos. Además, un entendimiento más sólido de la realidad social y política, y de las formas en que esta realidad está constituida por valores, no desacredita ni debilita la aplicación de técnicas científicas al estudio de los hombres en sociedad. Tal entendimiento nos ayuda a comprender las contribuciones y limitaciones de tal enfoque. Lo que se *cuestiona*, por supuesto, es la suposición injustificada de que sólo mediante el estudio de las regularidades podremos alcanzar un conocimiento empírico legítimo de la realidad social y política.

Muchas líneas de investigación independientes acerca de la forma en que la acción humana está gobernada por reglas, y la forma en que tal acción está incrustada en prácticas e instituciones sociales constituidas por valores, han generado una nueva orientación, un nuevo hincapié y un nuevo conjunto de

---

<sup>44</sup> En “The Problem of Rationality in the Social World”, presenta sus postulados en una forma ligeramente diferente y más detallada. En este otro contexto, Schutz indica cómo pueden condensarse los varios requerimientos que enumera “en otro postulado para la construcción de los tipos ideales, el de la racionalidad. Puede formularse como sigue: El tipo ideal de la acción social debe construirse en forma tal que el actor del mundo viviente realizara el acto tipificado si tuviese un conocimiento científico claro y marcado de todos los elementos pertinentes para su elección y la tendencia constante a escoger el medio más apropiado para la realización del fin más apropiado” (II, 86).

problemas. Pero no observamos en los filósofos analíticos un esfuerzo sistemático por desarrollar un enfoque conceptual alternativo que incorpore los descubrimientos genuinos de sus varios análisis. Al explorar los fundamentos de una fenomenología del mundo social, Schutz trató de desarrollar un esquema conceptual rico y suficientemente específico “para obtener un conocimiento organizado de la realidad social”. No se conformó Schutz con dejar en un vago nivel intuitivo tales conceptos elusivos como los de “significado subjetivo”, “interpretación” e “intersubjetividad”, sino que trató de precisar estos conceptos y de integrarlos, en un esquema que busque el conocimiento objetivo de la realidad social.

Schutz elude la situación de todo o nada que presenté en la comparación de las visiones sinópticas de Sellars y de Husserl. De acuerdo con el entendimiento del hombre en el mundo que tiene Sellars, las ciencias sociales se basan en una “inducción correlacional” de la imagen manifiesta: en consecuencia, son ciencias de la imagen manifiesta que se incorporan en última instancia a la imagen científica del hombre como un sistema físico complejo. Aunque Husserl no estaba respondiendo directamente a Sellars, atacó todas las formas del naturalismo, el objetivismo y el realismo científico. El *telos* de las reflexiones de Husserl es la elaboración de una filosofía y una fenomenología trascendentes como la “ciencia” más básica, lo que requiere una concepción de la ciencia diferente de la concepción de las ciencias objetivas y un enfoque totalmente diferente al estudio de los individuos en sus vidas psicológicas y sociales.

Pero ahora podemos ver cómo rechaza Schutz estos dos extremos. Utilizando la terminología de Sellars, Schutz muestra que la imagen manifiesta es mucho más rica que lo sugerido por Sellars, y que se puede desarrollar una ciencia objetiva de esta imagen que no se limita a procedimientos reunidos bajo el rubro de “inducción correlacional”. Tal ciencia interpretativa trata de elucidar las estructuras básicas involucradas en el mundo diario: estructuras arraigadas en las formas que los individuos interpretan subjetivamente sus experiencias. Y aunque Schutz tiene una deuda enorme con Husserl, puede criticar con razón la pretensión de que los “métodos de las ciencias sociales [incluida una psicología fenomenológica constitutiva] son *toto coelo* diferentes de los métodos de las ciencias naturales” (I, 48).

Sin dejar de reconocer el logro de Schutz, debemos advertir el carácter tentativo de gran parte de su obra. Tras su primer libro, Schutz publicó sólo ensayos y artículos. Cuando leemos sus ensayos y sus manuscritos póstumos, tenemos la sensación de empezar siempre de cero, en lugar de construir, explorar y explicar sobre la base de lo que ya se ha establecido. Schutz estaba muy consciente de esta deficiencia, y hacia el final de su vida estaba trabajando en una presentación sistemática que nunca completó.<sup>45</sup> En consecuencia, casi no hay ningún aspecto de la obra de Schutz que no plantee diversas interrogantes problemáticas que el autor dejó sin solución. Hay graves grietas y hendeduras en su noción de una fenomenología del mundo social.

Principiaré mi crítica de la obra de Schutz con una consideración del concepto muy importante y ambiguo de la *estructura*, sobre todo por lo que toca a las “estructuras del mundo vital”, porque creo que esto indica una dificultad fundamental no sólo de la obra de Schutz sino de la propia fenomenología. Recordemos que tras la temprana ruptura de Husserl con el psicologismo y el historicismo hay una continuidad temática en sus investigaciones. Su búsqueda de bases, y de las estructuras esenciales de la subjetividad, revela un impulso primario hacia el descubrimiento de las estructuras más fundamentales, universales, apriorísticas, de la subjetividad trascendente. Aun cuando Husserl pasó a ocuparse del *Lebenswelt*, la intersubjetividad y la historia, su objetivo primordial era la revelación (“desenmascaramiento”) y la elucidación de las estructuras trascendentes básicas de la conciencia, y el logro de un conocimiento de tales estructuras con certeza apodíctica.<sup>46</sup>

A lo largo de su carrera intelectual, Schutz mostró una actitud ambivalente hacia el proyecto de Husserl de una filosofía y una fenomenología trascendentes definitivas. A ratos pensaba Schutz que su propia obra era una aportación a una fenomenología constitutiva del mundo social, y apoyaba la pretensión husserliana ortodoxa de que esta propia disciplina fenomenológica estaría cimentada sobre una fenomenología trascendente más básica.<sup>47</sup> Pero Schutz se volvió cada vez más escéptico acerca de las pretensiones de tal fenomenología trascendente, sobre todo en lo tocante a la elucidación de la naturaleza de la intersubjetividad. En uno de los últimos y más brillantes ensayos de Schutz, examinó —y criticó

<sup>45</sup> Véase el prefacio escrito por Thomas Luckmann para *The Structures of the Life-World*, donde aparece una descripción de los problemas que afrontó para compilar el manuscrito inconcluso de Schutz.

<sup>46</sup> Se sostiene a veces que, en la *Crisis*, Husserl abandonó o comprometió su búsqueda de tales estructuras. Pero allí escribe Husserl: “El mundo de la vida tiene, en todas sus características relativas, una *estructura general*. Esta estructura general, a la que se conecta todo lo existente relativamente, no es ella misma relativa. Podemos observarla en su generalidad y, si tenemos suficiente cuidado, fijarla definitivamente en una forma igualmente accesible para todos” (*Crisis*, p. 139).

<sup>47</sup> Véase la Nota de Apéndice, en *PSW*, pp. 43-44.

devastadoramente— los varios esfuerzos de Husserl por aclarar la intersubjetividad trascendente. Concluye que “el esfuerzo de Husserl por explicar la constitución de la intersubjetividad trascendente en términos de las operaciones de una conciencia de un ego trascendente ha fracasado” (III, 821). Las interrogantes planteadas por este fracaso —y más generalmente por las dificultades internas de la idea misma de una fenomenología trascendente— tienen consecuencias directas para la propia obra de Schutz y para su entendimiento de las estructuras del mundo vital.

¿Cuáles son precisamente la naturaleza y la posición de estas estructuras? Este interrogante se agudiza cuando nuestro interés principal no es el ego solitario sino el mundo social. A veces, Schutz parece estar operando en un contexto husserliano ortodoxo, buscando estructuras tan básicas que sean constitutivas de cualquier forma de vida social. Por ejemplo, cuando se ocupa Schutz de las estructuras de las situaciones cara a cara, o del mundo de los contemporáneos, está tratando de elucidar las estructuras manifestadas en cualquier forma de vida social, ya se trate de la polis griega o de la sociedad tecnológica contemporánea. En estos dos contextos históricos hay interacciones cara a cara, e interacciones con contemporáneos a quienes no encontramos directamente. Presumiblemente, las estructuras básicas de estas dos dimensiones del mundo social se mostrarían en contextos históricos muy dispares.

Pero supongamos que nos interesan las estructuras históricas distintivas de estas dos situaciones muy diferentes, y que además tratamos de entender no sólo las características de las situaciones cara a cara en la polis griega sino también la manera en que tales estructuras surgen, se sostienen y desaparecen. Está bien claro que tanto Husserl como Schutz están conscientes de las diferencias existentes en los niveles de la estructura. Pero a lo largo de la obra de Schutz hay una ambigüedad fundamental acerca de la naturaleza y la posición de las “estructuras del mundo vital”. Es más grave aún la ausencia de una distinción clara entre las estructuras presumiblemente fijas, permanentes y apriorísticas y las estructuras que tienen raíces y causas históricas específicas. Para entender la realidad social, queremos entender no sólo las estructuras permanentes apriorísticas, si las hay, sino también los rasgos y las estructuras cambiantes que caracterizan a sociedades y épocas diferentes. Y queremos entender cómo se generaron, florecieron y declinaron tales estructuras. Repito que sería injusto afirmar que Schutz no estaba consciente de la distinción que estoy remarcando; pero no pudo desarrollar los conceptos, las categorías y los procedimientos que habrían aclarado la diferencia existente entre los niveles y los tipos de estructuras exhibidos en la realidad social, y habrían indicado el procedimiento adecuado para el estudio de estos tipos de estructuras diferentes.

Los problemas que surgen aquí continúan afectando a la sociología y la etnometodología fenomenológicas. Con frecuencia aparecen confusos el nivel y la especificidad de las estructuras, y lo que influya en su surgimiento, reproducción y declinación.<sup>48</sup> En este sentido, a pesar de todo lo que se habla de la génesis del pensamiento de sentido común —¿el pensamiento de sentido común *de quién?*— y de la constitución del significado, hay en la fenomenología una tendencia que corresponde a la tendencia hacia la *cosificación* de muchos enfoques naturalistas.<sup>49</sup>

Se observa una oscuridad similar cuando profundizamos en otro concepto que se encuentra en la base de una orientación fenomenológica: la *constitución*. El carácter central de este concepto aparece evidente en nuestra explicación de Schutz. Al abordar el problema del significado —sobre todo el significado subjetivo—, Schutz subraya la forma en que se constituye el significado. El propio Husserl volvió una y otra vez a la tarea de elucidación de la constitución y la discriminación de los diversos tipos de constitución.<sup>50</sup> Schutz aisló en forma muy clara una de las dificultades centrales de la teoría de la constitución:

Al principio de la fenomenología, la constitución significaba la aclaración de la estructura de sentido de la vida consciente. La investigación de los sedimentos en lo tocante a su historia, rastreando todos los *cogitata* hasta las operaciones intencionales de la vida consciente que fluye... Pero suavemente, y casi sin que nos diéramos cuenta, me parece, la idea de la constitución ha dejado de ser una aclaración de la estructura de sentido, una

<sup>48</sup> Se ilustran estas dificultades en los ensayos reunidos en Maurice Natanson, *Phenomenology and the Social Sciences*; y en George Psathas, *Phenomenological Sociology*. No parece existir ningún consenso acerca de lo que sean las estructuras permanentes, fijas, apriorísticas del mundo social, ni alguna enunciación clara de los criterios existentes para distinguir tales estructuras de las que cambian a través de la historia.

<sup>49</sup> Thomas Luckmann y Peter L. Berger —ambos muy influidos por Schutz— han empezado a distinguir entre diversas formas de la exteriorización, la objetivación y la cosificación. Pero a lo sumo han logrado algunas distinciones preliminares importantes, sin llegar a desarrollar un esquema conceptual adecuado. Ambos autores revelan también la profunda tensión existente entre las estructuras y los procesos de constitución fundamentales para toda conciencia humana y los que tienen raíces y causas históricas específicas. Véase a Peter L. Berger y Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality*; y, Peter L. Berger y S. Pullberg, “Reification and Sociological Critique of Consciousness”, *New Left Review*, núm. 35 (1966).

<sup>50</sup> Véase a Robert Sokolowski, *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*.

explicación del sentido del ser, para convertirse en el fundamento de la estructura del ser: ha pasado de la explicación a la creación (*Kreation*) (III, 83).

Pero ni siquiera esta presentación de una ambigüedad central en la teoría de la constitución revela las dimensiones plenas de los problemas que alberga. Supongamos que nos restringimos a lo que en opinión de Schutz es la tarea legítima del análisis constitucional fenomenológico, es decir, “*la aclaración de la estructura de sentido de la intersubjetividad y del mundo aceptado por mí como objetivo*” (III, 84). Todavía subsisten algunas ambigüedades cruciales. ¿Nos interesan sobre todo los modos apriorísticos en los que cualquier ego trascendente constituye un mundo significativo? ¿Nos ocupamos de los modos de constitución mediante los cuales cualquier individuo despierto del mundo consuetudinario dota de significado a este mundo? ¿Nos interesan las formas en que el grupo o la clase donde funciona un individuo influyen sobre los esquemas específicos de interpretación, las formas de la tipificación y los sistemas de relevancia de su situación biográficamente determinada?

No hay duda de que la respuesta sería que una fenomenología adecuada debe ocuparse de todas estas interrogantes. En efecto, podría sostenerse incluso que tanto Husserl como Schutz subrayan que una fenomenología adecuada debe ocuparse de la *génesis* de las estructuras significativas. Pero las mismas ambigüedades que surgen de la especificación de lo que se entiende por “constitución” surgen en el análisis de lo que se entiende por “génesis”. La reunión de todos estos niveles y formas diferentes del análisis bajo el rubro de “constitución” oscurece las diferencias cruciales involucradas. Nos vemos tentados a decir de la teoría de la constitución, como la entiende Schutz, lo que él dijo acerca del concepto del “significado subjetivo de Weber”: tal como Schutz dejó este concepto, “es poco más que un encabezado para varios problemas importantes que no examinó en detalle, aunque por supuesto conocía” (PSW, p. XXI).

La construcción del mundo social –donde se subrayan los esquemas de interpretación, las tipificaciones basadas en la sedimentación de experiencias pasadas y los sistemas de relevancia selectivos– nos obliga a plantear interrogantes que Schutz dejó sin respuesta. Supongamos que nos olvidamos de los modos presumiblemente universales y apriorísticos, de la constitución y la tipificación, y nos concentramos en los modos afectados por una realidad histórica determinada que cambian en el curso del desarrollo histórico. Queremos saber cómo surgen tales modelos distintivos de interpretación y tipificación; por qué los individuos tipifican el mundo en las formas en que lo hacen característicamente; y cuáles son los mecanismos que operan en la selección de los posibles esquemas de interpretación a nuestra disposición. La obra de Schutz señala la legitimidad y la importancia de estas cuestiones, pero no nos lleva muy lejos por el camino de sus respuestas detalladas. Aun expresiones tales como el “mundo vital”, el “pensamiento de sentido común” y el “mundo consuetudinario del hombre” pueden tener un efecto de oscurecimiento. Tales expresiones no indican cuáles aspectos del mundo vital son fijos y permanentes, y cuáles son variables y cambiantes. Entre más subrayamos el papel de la historia y la sedimentación de las experiencias del pasado en la configuración del mundo social por parte de un individuo y entre más tenemos conciencia de la mediación de grupos y clases en estos procesos de constitución, más necesitamos un análisis detallado de los procesos y los determinantes involucrados en la construcción de forma diferentes de la realidad social y política.<sup>51</sup>

Muchas de las dificultades de la fenomenología del mundo social de Schutz se iluminan claramente cuando examinamos la distinción fundamental existente entre las motivaciones a-fin-de y las genuinas motivaciones-porque. La distinción de Schutz se asemeja a la distinción establecida entre “motivaciones” y “causas”, que ha sido tan fundamental en los análisis postwittgensteinianos del concepto de la acción, pero Schutz minimiza, y a veces parece olvidar, las numerosas dificultades involucradas en la elucidación de esta distinción.<sup>52</sup> Esto tiene ciertas consecuencias para todo su esquema fenomenológico.

En primer término tenemos la ambigüedad crucial de la noción de Schutz de las genuinas motivaciones-porque que plantea el problema del sentido en que puedan llamarse legítimamente

---

<sup>51</sup> Lo que estoy diciendo de Schutz puede aplicarse también a Husserl: que indica el carácter central de algunas cuestiones referentes al cambio social y político de las estructuras históricas sin investigar lo que está involucrado en estos cambios. Varios pensadores que han sentido la urgencia de estos problemas han intentado una fusión de Husserl y Marx. El más ambicioso de estos intentos es el de Enzo Paci, *The Function of the Sciences and the Meaning of Man*. Véase la revista *Telos*, donde han aparecido varios artículos en favor y en contra de esta fusión, especialmente los de Paul Piccone y Pier Aldo Rovatti. Véase una reseña de la alianza incómoda de la fenomenología y el marxismo en Fred R. Dallmayr, “Phenomenology and Marxism: A Salute to Enzo Paci”, *Phenomenological Sociology*, comp. George Psathas.

<sup>52</sup> Se encuentra una discusión de los problemas involucrados en la distinción de motivos y causas en mi libro *Praxis and Action*, parte IV. Véase también a Hann F. Pitkin, *Wittgenstein and Justice*.

motivaciones. A veces Schutz utiliza esta expresión para referirse a cualquier experiencia del pasado que ejerza una influencia causal sobre la selección de un proyecto específico por parte de un individuo. En este sentido general, las genuinas motivaciones-porque incluyen experiencias del pasado de las que un individuo puede estar totalmente inconsciente. En el ejemplo ofrecido por Schutz, es posible que un hombre no advierta que se convirtió en asesino “a causa de la influencia de malas compañías”. Pero si esto es cierto, resulta difícil entender en qué sentido podemos afirmar que esta influencia sea una *motivación* –aun una genuina motivación-porque– de su acción presente. ¿Es el hecho de que una persona beba una cantidad excesiva de alcohol, antes de salirse de la carretera con su automóvil, una motivación de esta acción? ¿Es una condición necesaria de una motivación el hecho de que un individuo esté consciente de que lo es?

A ratos, Schutz habla de genuinas motivaciones-porque en un sentido mucho más restringido, refiriéndose a las experiencias de las que esté plenamente consciente un individuo. Veamos otro de sus ejemplos:

En el enunciado “abro mi paraguas porque está lloviendo”, se oculta una genuina motivación-porque. Tal enunciado puede describirse también así: primero veo que está lloviendo, luego recuerdo que me puedo mojar en la lluvia y que eso sería desagradable. Entonces estoy listo para planear cualquier medida preventiva apropiada, ya sea correr en busca de abrigo o abrir mi paraguas. Así pues, esto explica la constitución del proyecto de abrir mi paraguas. Tal proyecto está motivado por la genuina motivación-porque. Una vez hecho esto, la motivación a-fin-de motiva el acto que se constituye en esa ocasión, utilizando el proyecto como su base. En la relación a-fin-de, el proyecto ya existente es el factor motivante; tal factor motiva la acción y es la razón de su ejecución. Pero en la genuina relación-porque, el factor motivante es la genuina relación-porque, una experiencia vivida temporalmente antes que el proyecto; tal factor motiva el proyecto constituido en ese momento. Así pues, ésta es la diferencia esencial entre las dos relaciones (PSW, p. 92).

Este proceso de pensamiento representado por el hecho de ver que llueve y razonar que debo abrir mi paraguas para evitar mojarme es un proceso que se encuentra totalmente dentro de mi conciencia. Precisamente por esta razón, tiene sentido hablar de la serie de experiencias vividas en el pasado como una genuina motivación-porque.

Esta ambigüedad es crucial porque Schutz nunca aclara totalmente la relación existente entre las genuinas motivaciones-porque –sobre todo las motivaciones de las que no estoy consciente– y las motivaciones a-fin-de. Esta deficiencia tiene consecuencias aun para el entendimiento de las motivaciones a-fin-de. Si el “acto así proyectado en el tiempo futuro, y en términos del cual recibe la acción su orientación, es la ‘motivación a-fin-de’ (*Um-zu-Motiv*) para el actor”, ¿en qué sentido puede equivocarse o engañarse un actor acerca de sus motivaciones a-fin-de? Schutz tampoco distingue entre las motivaciones y las intenciones. Puedo tener la intención explícita de matar a X, pero esto no revela mi motivación, ni siquiera mi motivación a-fin-de. No es necesario que un individuo tenga conciencia de sus proyectos. Pero si un proyecto es un acto completado que el individuo se imagina ¿cómo podremos evitar la consecuencia de que un individuo tiene acceso privilegiado a sus propias motivaciones a-fin-de?

Si pasamos al nivel social, vemos que resulta difícil entender cómo pueda explicar Schutz la ideología o “falsa conciencia”, si afirmamos que un individuo o un grupo de individuos están inconscientes de sus *genuinas* motivaciones a-fin-de o las interpretan erróneamente. En el pensamiento de sentido común, no menos que en la teoría social y política, con frecuencia nos sentimos suspicaces o escépticos acerca de las motivaciones a-fin-de manifestadas por los individuos, no porque sospechemos que mienten abiertamente, sino porque pensamos que no saben lo que dicen. A menudo cuestionamos las manifestaciones de los individuos acerca de sus motivaciones a-fin-de porque discernimos influencias causales o patrones de comportamiento que refutan tales aseveraciones. Aunque a veces nos equivocamos en ello, con frecuencia pensamos que un observador externo –ya se trate de un semejante, un teórico social o un psicoanalista– puede entender las genuinas motivaciones a-fin-de de un individuo mejor que el individuo mismo. Pero si aceptáramos la caracterización que hace Schutz de una motivación a-fin-de como el acto proyectado por un individuo en el tiempo futuro, ¿cómo podríamos distinguir entre las motivaciones a-fin-de genuinas y falsas?

Consideremos, por ejemplo, dos individuos que realizan la acción de lavarse las manos, uno de los cuales es una persona normal –según creemos por buenas razones– mientras que la otra es un neurótico compulsivo. En el caso de un individuo normal, aceptaríamos de ordinario su afirmación de que se lava las manos para limpiarlas. El acto completado de tener las manos limpias es el proyecto que imagina en el tiempo futuro. Presumiblemente, el neurótico tiene en mente el mismo tipo de proyecto, pero con razón nos sentimos escépticos acerca de que la limpieza de sus manos sea su genuina motivación a-fin-de, aunque tal sea el acto completado que proyecta en el tiempo futuro. Nos sentimos escépticos porque, al observar su comportamiento, advertimos que su situación no amerita el lavado excesivo de sus manos. Nuestra búsqueda

(o la búsqueda del analista) de influencias causales es un medio para entender la genuina motivación a-fin-de, y no simplemente un medio para el descubrimiento de la motivación-porque.

Estas dificultades tienen consecuencias muy graves para la interpretación y aplicación de lo que considera Schutz un postulado primordial de los modelos científicos del mundo social: el postulado de la adecuación. Afirma Schutz que “cada término de un modelo científico de la acción humana debe construirse en forma tal que un acto humano realizado dentro del mundo vital por un actor individual en la forma indicada por la construcción típica sería *inteligible* para el propio actor y para sus semejantes en términos de la interpretación de sentido común de la vida diaria” (I, 44, sin subrayado en el original). Pero ya pensemos en el psicoanálisis, o en el análisis hegeliano de la “falsa conciencia”, o en el análisis marxista de la ideología, podemos afirmar que Schutz está omitiendo o minimizando los complejos mecanismos de resistencia, defensa o autoengaño mediante los cuales los individuos consideran “inteligibles” lo que en realidad pueden ser sus genuinas motivaciones a-fin-de. Si tomamos literalmente este postulado, podemos llegar a la construcción de modelos que son ideológicos más que científicos, porque reflejarán nuestros sesgos y nuestras creencias falsas acerca de nosotros mismos y de nuestras motivaciones a-fin-de.

Surgen nuevas dificultades cuando exploramos el significado y la relación de las genuinas motivaciones-porque y las motivaciones a-fin-de. Schutz retrocede ante el problema crucial de la forma en que las genuinas motivaciones porque *determinan* un proyecto. Esta dificultad aparece en el pasaje siguiente:

Frente a la clase de motivaciones a-fin-de, debemos distinguir otra que sugerimos llamar la motivación “porque”. El asesino se ha sentido motivado a cometer sus actos porque creció en un ambiente de tal y tal clase, porque –como demuestra el psicoanálisis– tuvo en su infancia tales y tales experiencias, etcétera. Así pues, desde el punto de vista del actor, la motivación-porque se refiere a sus experiencias del pasado. Estas experiencias lo han determinado a actuar como lo hizo. Lo que se motiva en una acción en forma del “porque” es el proyecto mismo de la acción. Para satisfacer sus necesidades de dinero, el actor pudo haberlo obtenido en varias formas distintas del asesinato, por ejemplo ganándolo en una ocupación remunerada. Su idea de alcanzar esta meta matando a un hombre se vio determinada (“causada”) por su situación personal o, mejor dicho, por su historia vital, sedimentada en sus circunstancias personales (I, 70).

Schutz no presenta nunca un análisis sistemático de lo que significa e involucra tal causación, de cuán fuerte o débil es. Pero el pasaje citado sugiere que podemos encontrar causas *específicas* para los proyectos *específicos* que adoptamos; en el ejemplo, podemos afirmar que “su idea de alcanzar esta meta matando a un hombre se vio determinada (‘causada’) por su situación personal”.

Supongamos, entonces, que en verdad se puede dar una explicación causal de la razón de que un individuo escoja un proyecto específico, y no sólo de la razón de que tenga una disposición general a escoger un proyecto específico. Entonces, a pesar de la pretensión de Schutz de que la explicación con referencia a las motivaciones a-fin-de y de las genuinas motivaciones-porque son dos modos de explicación independientes, diferentes, pero compatibles, empezamos a sospechar que las explicaciones en términos de genuinas motivaciones a-fin-de y genuinas motivaciones-porque son recíprocamente dependientes e internamente relacionadas. Para aislar lo que estamos tratando de explicar, debemos identificar la motivación a-fin-de manifiesta: debemos saber que un individuo asesinó a un hombre para satisfacer su necesidad de dinero y no algún deseo sexual perverso. ¿Pero en qué sentido, si acaso, hemos explicado el acto simplemente con nombrar la motivación a-fin-de? Por el contrario, utilizando el propio ejemplo de Schutz del acto de un asesinato, vemos que la identificación de la motivación a-fin-de relevante no explica el acto; más bien, es sólo una etapa necesaria para ofrecer una explicación causal del acto aislando los determinantes que condujeron al asesino a tener este proyecto específico. Además, la investigación de las influencias causales puede conducir a una revisión de lo que considero la *genuina* motivación a-fin-de.

Hay otras dificultades que tienen algunas consecuencias para las ciencias sociales como disciplinas interpretativas. Schutz tiende a pensar que, cualquiera que sea la importancia que asignemos a los factores causales o a las genuinas motivaciones-porque podremos aislar los problemas de interpretación de los problemas involucrados en la causación. Esta tendencia se ve apoyada por la forma misma en que caracteriza Schutz las motivaciones a-fin-de. Porque si tal motivación es en efecto el proyecto imaginado por un individuo en el tiempo futuro, será una cosa la identificación de esta motivación –o aun la construcción de un tipo ideal de motivación a-fin-de– y otra muy distinta la investigación de los determinantes causales que explican “el proyecto en términos de las experiencias del pasado”. Pero un problema que Schutz nunca encara francamente –un problema constantemente subrayado por los críticos de los procedimientos interpretativos– es el de la evaluación de interpretaciones opuestas: cómo determinaremos cuál interpretación es la correcta, o por lo menos una aproximación mejor de los “hechos”.



Para advertir la gravedad de este problema, aceptemos la aseveración de Schutz en el sentido de que la función del teórico social es la elaboración de modelos de la realidad social que involucren algunas construcciones de las acciones y las interacciones humanas *típicas*. De acuerdo con el postulado de la interpretación subjetiva, todos esos modelos del mundo social deben incluir algunas construcciones de las motivaciones a-fin-de típicas del individuo cuyas acciones estamos tratando de explicar. ¿Pero cómo sabemos que el modelo que hemos construido es adecuado? ¿Cómo decidimos entre modelos diferentes o rivales que tratan de afrontar la misma realidad social? Lo que tomamos por genuinas motivaciones a-fin-de –y en consecuencia construcciones debidamente científicas de estas motivaciones– dependen de la teoría sustantiva de la motivación que aceptemos. La consideración de los que, de acuerdo con los propios individuos, son sus motivaciones a-fin-de (cuando esto es posible), o de lo que sería “inteligible para el propio actor”, puede ser una condición necesaria para la construcción de un modelo de sus genuinas motivaciones a-fin-de, pero seguramente no es una condición suficiente para tal efecto. Un freudiano y un marxista tenderán a construir modelos diferentes de las genuinas motivaciones a-fin-de. Es posible que estas explicaciones o modelos no sean sólo diferentes sino también incompatibles, porque cada uno de tales modelos se basa en una teoría diferente de las genuinas motivaciones a-fin-de de la acción humana. Según Schutz, una característica de las genuinas motivaciones a-fin-de es el hecho de que están dotadas de una “eficacia causal”: “Por lo tanto, la motivación a-fin-de genera el ‘fiat voluntarioso’, la decisión: ‘¡Hagámoslo!’ que transforma la fantasía interior en una ejecución o una acción conectada con el mundo exterior” (I, 70). Pero Schutz no nos dice nunca cómo podremos distinguir adecuadamente, de hecho o en principio, entre las motivaciones a-fin-de que tienen esta eficacia y las que no la tienen; o cómo podremos evaluar diferentes aseveraciones acerca de las genuinas motivaciones a-fin-de que explicarán las acciones pertinentes. Estas dificultades relacionadas con el significado preciso de las genuinas motivaciones-porque y las genuinas motivaciones a-fin-de, y con la relación existente entre ellas, no pueden corregirse añadiendo unas cuantas distinciones o refinando el análisis proveído por Schutz. Las dificultades en cuestión plantean interrogantes sobre la base misma de una fenomenología del mundo social. Revelan que Schutz deja sin solución el problema principal de la relación existente entre el análisis causal y la interpretación del mundo cotidiano. Revelan que lo que tomamos por genuinas motivaciones a-fin-de dependen del significado de tales motivaciones y de la medida en que podamos decir que han sido causadas. Revelan cuán inadecuada es la descripción que hace Schutz de las motivaciones a-fin-de, por cuanto las define como los proyectos o los actos completados que un individuo imagina. Y revelan que incluso una apreciación favorable de la necesidad de explicar las motivaciones a-fin-de debe confrontar los grandes complejos problemas involucrados en el discernimiento de lo que debe tomarse por genuinas motivaciones a-fin-de. Por último, revelan la medida en que una concepción de la teoría social y la ciencia social como una disciplina interpretativa depende del análisis causal y no es lógicamente distinto de tal análisis. Es cierto que el estudio de las regularidades, o de las relaciones causales existentes entre las variables independientes y las variables dependientes, no basta para proveer una interpretación de la realidad social: pero es igualmente cierto y fundamental que no podemos avanzar mucho en la interpretación de la realidad social si no afrontamos los complejos problemas involucrados en el análisis causal. *Lo que juzgamos una interpretación adecuada de la acción social depende de nuestro entendimiento de los determinantes causales de la acción social.*

### **El teórico como observador desinteresado: una crítica**

Concluiré mi crítica de la fenomenología del mundo social de Schutz con la discusión del tipo ideal de teórico social que bosqueja este autor. Schutz pone de relieve una concepción del teórico social que no sólo tiene sus orígenes en Weber sino que es compartida por naturalistas descriptivistas tales como Winch, y fenomenólogos ortodoxos. Cuando el teórico social brinca a la provincia finita del significado característica de la teoría pura, adopta una actitud desinteresada, objetiva y alejada. Debe disciplinarse el teórico para poner entre paréntesis las preocupaciones y los intereses pragmáticos que gobiernan su vida diaria. Tal como lo delinea Schutz, este ideal es tan exigente que con frecuencia se viola en la práctica y sólo puede aproximarse intermitentemente en la vida concreta de un individuo. Sin embargo, estas contingencias no afectan su calidad de tipo ideal. Schutz cree claramente que si aspiramos a ser genuinos teóricos sociales deberemos esforzarnos por alcanzar este ideal. No hay necesidad de reseñar aquí las diversas razones de la adopción de este ideal por parte de tantos pensadores diversos del gran atractivo que ha ejercido. El ideal suele profesarse y defenderse en el marco de todos los prejuicios y sesgos que influyen sobre nuestra noción de la realidad social y política. Pero también debe estar claro ya que tal ideal puede ser de doble filo. Son graves los problemas que plantea a una fenomenología consistente.

Supongamos que aceptamos momentáneamente que el análisis fenomenológico –entendido como fenomenología trascendente o como la fenomenología constitutiva de la actitud natural– puede aproximarse a lo que toma como su *telos*: una elucidación de las estructuras más fundamentales que nos permiten constituir un mundo significativo. Presumiblemente, si podemos alcanzar o siquiera aproximarnos a este *telos* –si tenemos algún procedimiento para distinguir lo que es genuinamente apriorístico y universal de lo que sólo parece serlo–, tendríamos tal vez una base firme para formular juicios críticos acerca de diversas formas de la realidad histórica, social y política. Estaríamos en la posición ideal para distinguir lo que en la condición humana hay de genuinamente universal y básico de lo que no lo es. Si una de las características de la ideología o la falsa conciencia es el hecho de que sistemáticamente toma lo que es relativo a un contexto histórico específico por un rasgo permanente de la condición humana, podría sostenerse incluso que el análisis fenomenológico completo es verdaderamente radical y crítico. En efecto, la fenomenología nos permitiría a través de la diversidad de distorsiones ideológicas que afectan nuestro entendimiento de la realidad social y política. Esta línea de argumentación es apoyada por quienes piensan que la fenomenología promete mucho, no sólo para el entendimiento de la realidad social y política, sino también para la evaluación crítica de diferentes formas históricas de esta realidad.<sup>53</sup>

Pero lo que hace falta en la fenomenología, con toda su jerarquía de *epochés* y de paréntesis, es algo que pueda servir de base para tales juicios evaluativos críticos. Peor aún: la fenomenología convierte esta carencia en una virtud, la supuesta virtud de la descripción pura. Veamos de nuevo un ejemplo ya utilizado antes: un análisis fenomenológico de la vida política en la polis griega y en una sociedad tecnológica contemporánea con sus diversos instrumentos para la manipulación de la opinión política. Presumiblemente hay algunas estructuras básicas comunes a estas dos formas de la realidad histórica, una fenomenología trascendente las elucidaría. Además, utilizando las técnicas de la fenomenología, podremos describir también con sumo cuidado las diferencias existentes entre estas dos formas de vida. Pero lo que falta en la fenomenología, con su impulso hacia la descripción pura, es alguna base para la evaluación de estas formas muy diferentes de la vida política, para afirmar que una forma se aproxima mejor a lo que es o debiera ser la vida política. La distinción entre lo que es genuinamente universal y apriorístico y lo que es cambiante y variable no es *suficiente* para evaluar ninguna forma histórica de la realidad social y política como deshumanizante, alienante, o represiva. Estos conceptos no parecen tener lugar en una posición fenomenológica puramente concebida, desinteresada, alejada, dirigida hacia la descripción pura.

No quiero subestimar o denigrar lo que puede lograr el análisis fenomenológico. Se puede aprender mucho, por ejemplo, de un análisis fenomenológico de las interacciones cara a cara que ocurren en los campos de concentración o las instituciones de salud mental. Pero insisto en que una fenomenología pura elude la evaluación crítica explícita de las diversas formas de la realidad social y política. O mejor dicho, cuando los fenomenólogos formulan tales juicios –como lo hacen inevitablemente– están violando sus lemas metodológicos más fundamentales al introducir ilícitamente sus propios valores y normas fundamentales, valores y normas que parecen carecer de todo fundamento en el propio análisis fenomenológico. Tal análisis podría revelar cómo se constituyen tales normas, pero carece de recursos intelectuales para la evaluación crítica racional de estas normas.

La misma tensión básica que se encuentra en el centro de un entendimiento naturalista de las ciencias sociales, y que exhiben quienes afirman que la tarea propia de la teoría social es el entendimiento de la diversidad de las formas de vida, se encuentra también en el centro de la fenomenología. A pesar de las aseveraciones de los fenomenólogos en el sentido de haber descubierto la disciplina o el método más básico, radical y crítico, esta tensión se encuentra en una forma más aguda aún en la fenomenología. El fenomenólogo ideal se aleja sistemáticamente de los mundanos intereses pragmáticos de la vida social y política ordinaria. Debe seguir la rigurosa disciplina de poner entre paréntesis y de ejecutar las *epochés* requeridas. Debe fijar su atención en los procesos de la constitución del significado arraigados en la subjetividad humana. Como un teórico puro, no se ocupa directamente de juzgar, evaluar o condenar las formas existentes de la realidad social y política, ni de cambiar el mundo. En la medida en que se ocupa de tales actividades mundanas –que por supuesto son importantes para él–, también son fenómenos que deben describirse y elucidarse desde la perspectiva de la teoría pura. Cualesquiera que sean nuestras metas y aspiraciones prácticas como ciudadanos, el objetivo de la fenomenología es el objetivo teórico de adelantar el conocimiento de las estructuras y los procesos de constitución. La tensión cercada por esta noción de la *theoria* y del *bios theoretikos* –una tensión claramente ilustrada por la concepción que tiene Husserl de la

---

<sup>53</sup> Véase, por ejemplo, Richard M. Zaner, “Solitude and Sociality: The Critical Foundation of the Social Sciences”, *Phenomenological Sociology*, comp. George Psathas; y John O’Neill, “Can Phenomenology be Critical?”, *Sociology as a Skin Trade*.

fenomenología trascendente y por su preocupación profunda y apasionada por la suerte, de la humanidad europea— es el punto de partida y el problema central de han tratado de elaborar una teoría crítica de la sociedad.<sup>54</sup>

---

<sup>54</sup> Véase una elocuente apología de la postura de Husserl en Robert Sokolowski, “Husserl’s Protreptic”, *Life-World and Consciousness: Essays for Aron Gurwitsch*, comp. Lester E. Embree. Afirma Sokolowski que “finalmente, todo esto significa que sólo la fenomenología es *autónoma* y *absolutamente autorresponsable*, la ley en sí misma. La fenomenología busca una vida de autonomía intelectual, de responsabilidad y de pruebas no derivadas. Al hacerlo así está siendo fiel al sentido tradicional de la filosofía” (p. 77). Pero Sokolowski no aclara más que Husserl lo que esto significa en concreto, cómo provee la fenomenología una orientación sustantiva para el desarrollo de una comunidad moral y política.