



**UNIVERSIDAD DIEGO PORTALES
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES E HISTORIA
ESCUELA DE SOCIOLOGÍA**

**DE LA FUNDAMENTACIÓN FENOMENOLÓGICA DE LA SOCIOLOGÍA.
Observaciones metodológicas relativas a la herencia de Edmund Husserl en
la obra temprana de Alfred Schütz.**

**ALEKSANDAR BLAZEVIC CABACH
PABLO GUÍÑEZ VALERO**

Tesis para optar al grado de Licenciado en Sociología

Profesor guía: Rodrigo Cordero Vega
Profesor lector: Juan Ormeño Karzulovic

Santiago, Chile
2013

Contenido

Prólogo.....	5
Introducción.....	6
I. Algunos pensamientos acerca de la importancia de la obra schütziana en la sociología.	13
§ 1. La intersubjetividad en la sociología.	13
§ 2. Sentido y análisis sociológico.	14
§ 3. Schütz y la sociología comprensiva de Max Weber.....	17
II. Algunos pensamientos acerca de la fenomenología husserliana.....	21
§ 1. Breve caracterización de algunas de las principales problemáticas de la fenomenología husserliana.....	21
§ 2. El fenómeno físico expresivo.	22
§ 3. Sentido y referencia.	22
§ 4. Mención e intuición.	23
§ 5. Del estudio de las formas puras de la significación al estudio de la subjetividad.....	25
§ 6. Crítica de la intromisión errónea del sujeto empírico.	29
§ 7. Intuición eidética.	30
§ 8. Hacia la reducción fenomenológica: la relatividad del mundo trascendente.	33
§ 9. La intencionalidad.	35
§ 10. La puesta entre paréntesis de la tesis de la actitud natural y la reducción fenomenológica.	37
§ 11. La fenomenología trascendental.....	39
III. Algunos pensamientos acerca de la fundamentación fenomenológica de la sociología.	40
§ 1. La aplicación de la fenomenología a las ciencias del espíritu.....	40
§ 2. Sentidos objetivo y subjetivo.....	41
§ 3. La psicología fenomenológica.	44
§ 4. La psicología fenomenológica como fundamento de la sociología.	47
§ 5. El signo como indicación y el reconocimiento del otro.....	47
§ 6. La experiencia de la conciencia ajena y la actitud natural.	49
§ 7. La temporalidad interna de la conciencia.....	49

§ 8. De la actitud reducida a la actitud natural. El cuerpo del otro como esencia de la relación-otro.	53
IV. Conclusiones.	56
Bibliografía	59

Dinos, ¿cómo es que formas con tu cuerpo un muro que se antepone al Sol, cual si no hubieras caído en las redes de la muerte?

Divina comedia, Purgatorio, XXVI.

Y si se acordara de su primera morada, del tipo de sabiduría existente allí y de sus entonces compañeros de cautiverio, ¿no piensas que se sentiría feliz del cambio y que los compadecería?

República, VII, 516c

Prólogo.

El amplio sitio en el que la presente investigación se ubica es el de la indagación *sobre* la sociología. Sin embargo, en cierto sentido la sociología, cuando se la interroga, habla acerca de muchas cosas, pero no sobre sí misma. Tal sólo se logra si se la interroga filosóficamente. Ello quiere decir que quienes se ocupan en indagar sobre la sociología se ven irremisiblemente dirigidos a indagar filosóficamente, lo cual no quiere decir que todo aquel que tenga tal interés terminará por abandonar necesariamente la sociología, sino sólo que verá las cosas de otra manera. Si bien no es un abandono total de tal disciplina, es cierto que pone en cuestión sus límites.

En otras palabras, la presente tesis quiere ilustrar –no probar– la ilusión del título *Teoría sociológica*, que a veces nos hace creer demasiado fácilmente que es la sociología una disciplina autocontenida¹, pudiendo entonces ponernos a pensar cómodamente encerrados en ella. Si nos lanzamos a la reflexión, debemos aceptar que nos guíe el puro pensar.

Los autores

Santiago de Chile, invierno de 2013

¹ Y eso no sólo atañe a su relación con la filosofía, sino también con reflexiones como las de la ciencia política y la historia.

Introducción.

El interés por la fundamentación de las ciencias sociales, y entre éstas la sociología, hace las veces de nicho de la investigación que presentamos. Dentro de tal preocupación, Alfred Schütz llevó a cabo una revisión y uso del trabajo de Edmund Husserl, padre de la fenomenología, con el fin de dar firmes cimientos a la sociología comprensiva de Max Weber. Es sobre tal relación intelectual que versa la presente indagación, buscando comprenderla a la vez que caracterizarla, centrándose en la obra primera de Schütz, *La construcción significativa del mundo social*. Más particularmente, se revisará la posición ambivalente que éste toma al intentar una fenomenología dentro de la actitud natural o ingenua. Pero no se pretende una reconstrucción histórica: no hacemos aquí historia de la ideas. Lo que nos ocupa es el quehacer del “teórico social”, su metodología, tal como se manifiesta en dicha obra.

El presente estudio desarrolla una discusión esencialmente ligada a la fenomenología, a saber: la posibilidad de fundamentar la sociología mediante la fenomenología. Se vincula, por tanto, con una de las más importantes tradiciones filosóficas del último siglo² y de la historia del pensamiento occidental; naciendo de la pluma de Edmund Husserl, se despliega a través de nombres tales como Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Max Scheler, entre otros. Respecto del área que aquí nos ocupa –las ciencias sociales– la influencia del proyecto husserliano no es menor, teniendo gran peso en las obras de Niklas Luhmann, Jürgen Habermas, Harold Garfinkel y, por supuesto, Alfred Schütz³. A su vez éste último ha tenido una profunda influencia en la sociología, no sólo por su intento de fundamentar la empresa de uno de los “padres de la sociología”, Max Weber, sino también porque ha tenido un papel importante en las obras de Peter Berger y Thomas Luckmann, así como los mentados Garfinkel y Habermas. Tuvo también importantes discusiones con algunos de los más relevantes exponentes de la sociología en Estados Unidos, Talcott Parsons y Robert Merton. Ello permite ya vislumbrar la expansión de la fenomenología en la sociología.

² No obstante, considerar a la fenomenología como una tradición presenta la dificultad de que los autores que son comúnmente enmarcados en ella, difícilmente reconocen objetivos y principios comunes.

³ Dos importantes nombres que tienen una presencia significativa la sociología –pese a no ser sociólogos, sino filósofos–, y que se vieron influidos por la fenomenología husserliana son Theodor Adorno –en *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento. Estudios sobre Husserl y las antinomias fenomenológicas*– y Michel Foucault. Respecto de éste último escribe Kwok-Ying Lau que “los presentadores vulgares de Foucault como un pensador estructuralista, post-estructuralista o posmodernista quedarían boquiabiertos al enterarse que el autor de los tres volúmenes de *Historia de la sexualidad* tuvo un debut fenomenológico, el cual tuvo lugar precisamente por medio de una lectura muy original de las *Investigaciones lógicas* de Husserl” (Lau, 2007, pág. 157). Empero, tal como sucede con gran cantidad de los pensadores influidos por la obra husserliana, su recepción por parte de Adorno y Foucault es marcadamente crítica.

Ahora bien, la relación entre Schütz y Husserl ha sido objeto de debate. Dentro de este hay quienes han enfatizado la continuidad entre el pensamiento de ambos autores, sobre todo en lo tocante al proyecto de una psicología fenomenológica –como a veces se ha denominado al trabajo de Schütz–, en tanto que tal rama de la fenomenología fue abierta por el mismo Husserl (Wagner, 1984; Embree, 2008). No obstante las continuidades, ello requiere ser matizado en virtud de que la apropiación que hace Schütz de la filosofía husserliana está cargada de importantes críticas⁴. Parece haber acuerdo en que “las conclusiones generales de Schütz [en relación con Husserl] fueron: el intento por demostrar que la constitución de la intersubjetividad trascendental como logro del ego trascendental no tuvo éxito; el problema de la intersubjetividad no puede solucionarse al interior de la esfera trascendental: se da en la experiencia de la vida cotidiana” (Wagner, 1984, pág. 190). Según Belvedere (2007) la razón que llevó a Schütz a distanciarse de los postulados de Husserl estribaría en un rechazo de la reducción fenomenológica⁵; no obstante, Wagner continúa diciendo que “estas conclusiones son destacables, no simplemente como aseveraciones del fracaso de Husserl para resolver el problema de la intersubjetividad trascendental, sino principalmente por el postulado de que la totalidad del problema es insoluble: es llevado *ad absurdum* por la paradoja de intentar socializar al solitario ego trascendental” (Wagner, 1984, pág. 190); lo cual supone la aceptación de la reducción fenomenológica que lleva al solitario ego trascendental. Así, la discusión estribaría en qué y qué no se puede conocer mediante el método fenomenológico propuesto por Husserl.

Lo anterior muestra que la recepción schütziana de la obra husserliana no está libre de problemas, lo cual justificaría volver a revisar tal relación intelectual, como en ésta investigación se hará. No obstante, la vuelta crítica de Schütz hacia la fenomenología husserliana es más bien un rasgo característico de su obra post-migratoria⁶. En cambio, en su primera obra –en la que aquí nos enfocaremos– prevalece una continuidad en muchos puntos acrítica. Pareciera ser que tal característica pudo hacer que ésta obra no sea tan ampliamente discutida. Sin embargo, es necesario notar que la postura de Schütz no es tan fácil de encasillar, pues toma cierta ambivalencia. No pretende realizar una investigación empírica (que se desarrolla por esencia en la actitud natural), pero al realizar sus investigaciones fenomenológicas no opta por una vía reducida –como debe

⁴ Incluso podría dudarse de si efectivamente la empresa schütziana puede ser considerada como sociología fenomenológica dado tales críticas.

⁵ La reducción fenomenológica es el método que postula Husserl para la fenomenología. Este método consta de diversos “pasos”, mas la discusión reseñada versa sobre la *ἐποχή*, que consiste en dejar de asumir la existencia de objetos, dejar de asumir que hay objetos que se aparecen al sujeto, para más bien quedarnos sólo con el aparecer. Cf. II, §§ 8 y 10.

⁶ “Schütz dejó Austria antes de la ocupación nazi, permaneciendo en París un año antes de emigrar a los Estados Unidos. Llegó aquí en julio de 1939” (Walsh, 1967, pág. xviii).

procederse en la filosofía fenomenológica— sino que decide abrazar la tesis de la actitud natural. Ahora bien, tal empresa fenomenológica en la actitud natural puede significar dos cosas distintas: desarrollar una psicología pura o meramente trasladar los resultados del análisis trascendental a la actitud natural. Decidirse por una u otra alternativa tiene importantes repercusiones para el quehacer del teórico social, así como para la relación entre la sociología y la filosofía. Entonces, es menester una investigación que determine la vía de fundamentación fenomenológica del estudio empírico de la conciencia ajena, que es lo que habremos de hacer.

El presente escrito se propone, por tanto, *caracterizar y evaluar la vía de fundamentación de la sociología llevada a cabo por Alfred Schütz basada en la fenomenología de Edmund Husserl*. Para ello habremos de comprender primero las nociones fundamentales del proyecto fenomenológico de E. Husserl⁷; segundo, develar la problemática que presenta el análisis fenomenológico en su uso en la psicología, al interior de la obra husserliana; por último, determinar la similitud esencial, respecto del punto anterior, entre el uso de la fenomenología en la psicología y la sociología a la luz de su condición de ciencia trascendentes, esto es, que tratan acerca de algo existente. Sostendremos que la vía de fundamentación de la sociología llevada a cabo por Schütz es, en realidad, doble: se trata, por un lado, de un traspaso de los resultados del análisis trascendental a la actitud natural, y por otro, de un sendero propio (que no sería, como algunos han creído, una psicología pura), en el que se aparta de Husserl. Esta distancia está basada en el planteamiento de la necesidad de considerar el cuerpo en el análisis de la esencia de lo social⁸. Ello permite vislumbrar cómo Schütz da una importancia fundamental a la corporalidad en la fenomenología antes incluso que filósofos tales como Maurice Merleau-Ponty y Michel Henry. Así mismo, Schütz se anticiparía en este punto al desarrollo de la sociología, en la que el cuerpo ha tomado gran relevancia, sobre todo desde las obras de autores tales como Irving Goffman, Pierre Bourdieu y Judith Butler.

Investigamos, entonces, la teoría sociológica en su arista epistemológica. Para ello se llevará a cabo una revisión conceptual que, como fue dicho, no intenta meramente hacer historia de las ideas, sino que su máxima preocupación está en cómo la relación intelectual entre A. Schütz y E. Husserl nos invitan a repensar el papel y quehacer del teórico social, específicamente en tanto éste se ocupa de dar fundamentos epistemológicos a la investigación sociológica empírica.

⁷ Como se aclarará luego, el tratamiento de la obra husserliana está enfocada sobre todo en las obras en que se basó Schütz en el libro ya mentado.

⁸ Esto en ningún caso significa que Husserl haya obviado absolutamente los problemas relativos a la corporalidad, sino que más bien se trata del papel que jugaría el cuerpo en una psicología fenomenológica.

Los criterios que determinan la revisión conceptual son los ahora expresados, mas sin que el orden de la exposición nada diga sobre su importancia:

a) Esta investigación tiene por uno de sus focos más relevantes la relación –huelga decir importantísima– entre la sociología y la filosofía. Desde sus anales, la filosofía siempre ha sido *mater et magistra* de toda ciencia. La filosofía trata en amplísima medida sobre el fundamento de la ciencia y del pensar en general; esta es la manera en que para este estudio la entendemos. Entre las ciencias empíricas, que pretenden que los conocimientos producidos sean válidos en su relación con la experiencia, encuéntrase la sociología. Dentro de tal área, nos centraremos en el intento filosófico por fundamentar el conocimiento sociológico empírico.

b) Como se ha reseñado, el debate sobre la obra schütziana encuentra ciertos puntos de tensión en lo tocante a dónde hemos de ver continuidades y dónde críticas a la fenomenología husserliana. Respecto de ello, nos enfocaremos en cómo las ambigüedad que se han encontrado en la empresa schütziana pueden responder o bien a la distancia tomada por Schütz frente a Husserl o bien a cierta herencia acrítica.

c) Las obras de Husserl y Schütz serán revisadas a la luz de la discusión sobre cómo ha de proceder una empresa teórica que busca tratar sobre los fundamentos del conocimiento sociológico, entendido aquí –en directa influencia de Weber– como la comprensión del sentido subjetivo de la acción social.

En consideración con lo planteado hasta este momento, se tendrá por centro en el presente estudio la primera obra de Schütz, es decir, *La construcción significativa del mundo social* (1932), obra que no ha sido profundizada mayormente en lo que a la influencia y crítica de la obra husserliana se refiere, pese a que puede ayudar incluso para la comprensión del trabajo posterior de Schütz, dado que su obra, lejos de ser una multiplicidad dispersa de pensamientos, muestra un encadenamiento sistemático (Isambert, 1989). La edición a utilizar será la traducción directa del alemán al inglés por George Walsh, de 1967. El título original es *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie* (cuya traducción literal podría ser *La construcción significativa del mundo social: una introducción a la sociología comprensiva*), al inglés, sin embargo, es traducido bajo el título de *The Phenomenology of Social World*. Pese a existir una traducción al español del libro realizada por Eduardo J. Prieto –editada en Paidós–, ésta goza de numerosas erratas; además de que es una traducción no de la versión original alemana sino que de la traducción inglesa hecha por Walsh. De este modo, para no distanciarse

demasiado del texto de Schütz, dado que los autores no manejan aun la lengua alemana, se ha decidido utilizar la versión ya sugerida. Todas las citas de dicho texto que en este trabajo aparecen vertidas al español, son responsabilidad de los autores. Lo mismo vale para todos los textos citados que no están en español.

Así mismo, el estudio de tal obra con independencia de las posteriores se justifica al dar cuenta de una cierta autonomía que se ha sugerido que tiene el argumento de Schütz respecto de otros razonamientos que presentará más tarde para solventar cuestiones similares. Una razón posible de tal discontinuidad en su pensamiento se presenta primeramente por la inexistencia de la obra husserliana *Meditaciones cartesianas* en el momento de elaboración de la obra. Pero también debido una situación biográfica, a saber, la posterior migración de Schütz de Austria a Estados Unidos, que le significó ser muy influido por la filosofía pragmatista estadounidense (particularmente representada por William James) (Bernstein, 1982). Por esto, es posible hacer tratamiento de *La construcción significativa del mundo social* y las influencias que Schütz recibe en tal obra, por derecho propio. Por lo demás, la importancia de tal libro para la obra schütziana es clara en tanto consideramos que fue el único libro que publicó en vida, y que “este libro es mucho más detallado, denso y técnico que muchos de los escritos posteriores de Schütz. Las obras que Schütz publicó en inglés son exclusivamente artículos y ensayos escritos para diversas ocasiones” (Bernstein, 1982, pág. 175 n.19).

Las conclusiones de la presente investigación tienen una relevancia esencial para el quehacer sociológico, pues éste presupone la posibilidad del conocimiento empírico de su objeto de estudio, lo cual debe ser problematizado y resuelto para que la sociología se vea justificada. Así mismo, la negativa por parte de Schütz de hacer filosofía primera para resolver el problema de la esencia de lo social, equivale a crear un espacio para la teoría sociológica. *Ergo*, los resultados no deben ser entendidos como una mera e inocua descripción de la recepción schütziana de la filosofía husserliana, sino más bien una revisión de ello con consecuencias para el porvenir de la sociología; envolviendo ello, claro está, la reflexión sobre la legitimidad de la lectura que hace Alfred Schütz de Edmund Husserl. El interés por ello tiene capital importancia en la medida que permite reconstruir el proyecto schütziano que se alza en vistas de dar una justificación a la sociología empírica tal cual era concebida por Max Weber, así como a intentar abrir una vía sociológica de teorización.

De este modo, investigaremos la metodología del “teórico social” tal como se manifiesta en la obra schütziana en estudio. Podrán evitarse ciertas incomprendiones si aclaramos, aunque sea someramente, qué se entenderá aquí por *teoría* y *método*. El término *teoría* es comúnmente usado para referirse a una serie lógicamente conexas de proposiciones, con la finalidad de explicar ciertos hechos. Así hablamos, por ejemplo, de una teoría sociológica sobre la

reproducción de la desigualdad a través de prácticas de consumo cultural. No es esto lo que nos interesa. La teoría, tal como en este estudio se entiende, no busca explicar hechos⁹, sino dar respuesta a problemas¹⁰ que no pueden ser resueltos empíricamente, así como tampoco mediante meros cálculos lógicos o matemáticos; tales como los problemas éticos, epistemológicos, metafísicos, etc.¹¹ Aunque la teoría así entendida tiene un importantísimo papel en la entera disciplina sociológica, no puede ser refutada ni verificada empíricamente: su validez no depende de lo que sea el caso.

La pretensión de indagar sobre el *método* del “teórico social” no es la de hallar una serie precisamente determinada de pasos concretos a seguir para resolver los problemas teóricos. Dicho vocablo debe entenderse en un sentido más lato, al modo de la caracterización de un quehacer. Son principalmente dos las razones para ocuparse de la metodología: 1) es un problema constante a lo largo de las obras de Husserl y Schütz, además de ser uno de los puntos en los que el último toma distancia frente al primero¹². 2) Si existe una epistemología de la teoría sociológica, esta debe diferenciarse de la epistemología; tal diferencia debe residir en que tratan con problemas distintos, o bien que discrepan en la manera de proceder en sus investigaciones, o bien en ambos (aunque, si se acepta esta última alternativa, no se ve por qué ambas compartirían el carácter investigaciones epistemológicas).

Es menester recordar las claras palabras de Husserl luego de haber leído la primera obra de Schütz: “Estoy ansioso de conocer a tan serio y prolijo fenomenólogo, uno de los pocos que han penetrado hasta el corazón del significado del trabajo de mi vida, acceso infortunadamente tan difícil, y quien promete continuarlo como representante de la genuina *philosophia perennis*, la cual solamente puede ser el futuro de la filosofía” (Walsh, 1967, pág. xviii). De ser así, la obra schütziana no enclaustra su importancia en el debate sociológico, sino que su revisión puede dar luces sobre la propia obra husserliana. Empero, y por más interesante que ello sea, aquí no intentamos hacer un análisis acabado de la filosofía de Husserl.

⁹ Así como tampoco determina el sentido subjetivo que ciertos sujetos atribuyen a algunas de sus acciones o a su vida entera.

¹⁰ Lamentablemente no podemos aquí indagar en si hay efectivamente tal clase de problemas, o si más bien son meros pseudo-problemas que han de disolverse al notar los errores lingüísticos que les dan origen. Aunque no ahondaremos en dicha tesis wittgensteiniana, la discusión está tratada, aunque de modo implícito y superficial, en algunos puntos a lo largo de la investigación, tales como II, §§ 3, 5 y 7.

¹¹ Ahora bien, tal uso del término *teoría* pareciera presentar un problema en un estudio fenomenológico, ya que la fenomenología busca remontarse a lo pre-lógico y, por ende, anterior a toda teoría. Empero, tal ciencia pretende dar respuesta al problema de la posibilidad del conocimiento y, así, formular una teoría del conocimiento.

¹² Piénsese, por ejemplo, en la decisión de si se ha de proceder en la actitud natural o en la reducida.

Como puede verse en lo hasta aquí dicho, en las páginas siguientes el lector encontrará una breve revisión de los puntos más importantes del intento schütziano de una fundamentación fenomenológica de la sociología, intercalados con revisiones de los aspectos aquí más relevantes de la fenomenología husserliana, ya que la obra schütziana es ininteligible –o por lo menos sumamente obscura– sin tales mínimas aclaraciones. El desarrollo de esto se ha dividido en tres secciones. La primera trata de la fundamental relevancia de la obra schütziana para la sociología. En una segunda sección se desarrollará de manera exclusiva los puntos de la obra husserliana que son capitales para entender el pensamiento de Schütz, tal como se manifiesta en su primera y única gran obra. Las secciones anteriores tienen la función de introducir al lector a los conceptos y problemas a trabajar en la tercera sección, en la cual se analiza y evalúa el proyecto schütziano de utilizar la fenomenología husserliana como fundamento de la sociología, centrándonos en la ambivalencia entre un mero traslado de los *resultados* obtenidos por Husserl hacia la sociología, o un desarrollo de dicha fundamentación de acuerdo al *método* propugnado por Husserl, la psicología pura; ya que, como veremos, para el caso de la fenomenología la diferencia entre asumir sus resultados o asumir su método es una diferencia radical y no exenta de problemas.

I. Algunos pensamientos acerca de la importancia de la obra schütziana en la sociología.

La obra schütziana tiene una gran importancia en la sociología, en virtud de sus críticas a la sociología comprensiva de Max Weber; develando problemas que luego el mismo Schütz intentará resolver. Mas la relevancia de nuestro autor no acaba en su relación con Weber, sino que se inserta en uno de los debates más importantes de la disciplina, a saber, aquel en torno al concepto de intersubjetividad. Conjuntamente, aun si hemos de rechazar la necesidad –o siquiera la posibilidad- de la intersubjetividad, los trabajos de Schütz sobre el sentido en el conocimiento del mundo social hacen que su obra mantenga plena vigencia.

§ 1. La intersubjetividad en la sociología.

Transversal a la obra de Schütz es el interés por la noción de intersubjetividad, mas no es exclusivo de su obra: el debate en torno a la intersubjetividad en las ciencias sociales puede rastrearse en autores anteriores a él, e incluso anteriores a la constitución misma de la sociología como disciplina¹³. Además, tanto el debate sobre la intersubjetividad como la influencia de Schütz permanecieron en la discusión sociológica durante el siglo XX de manera innegable, desde Parsons a Latour, comprendiendo ello los trabajos de Berger, Luckmann y Garfinkel, así como las posteriores discusiones entre Luhmann y Habermas, no quedando ajena la obra de Bourdieu (Psathas, 2004). No hemos de pensar, sin embargo, que sea la disciplina sociológica la ingeniosa madre de tal idea, sino que brota en el debate filosófico con la *Fenomenología del espíritu* de G. W. F. Hegel¹⁴, manteniéndose en las reflexiones de importantes pensadores como Husserl, Heidegger, Sartre, Lévinas y Merleau-Ponty entre otros (Mèlich, 1993), permaneciendo así en el movimiento fenomenológico para luego tomar notoriedad en las ciencias sociales con el trabajo de Schütz (Belvedere, 2007), el cual, sin embargo, ya gozaba de cierto protagonismo en el debate filosófico¹⁵.

¹³ Sobre todo tratada tal idea en términos de una mente grupal, como es en el caso de Comte, Le Bon, Wundt, etc. (Gordon, 1995).

¹⁴ No obstante, el tema es así mismo tratado ya en la *Crítica de la razón pura*, al sostenerse que “de un ente pensante no puedo tener la más mínima representación por una experiencia externa, sino solamente por la conciencia de mí mismo. Por consiguiente, tales objetos no son nada más que la transferencia de ésta conciencia mía a otras cosas, que sólo por ello son representadas como entes pensantes” (Kant, 2009, pág. 420 [A347 ó B405]). Si bien ello se sustenta en gran medida –además de en la distinción entre sentido externo e interno- en la radical distinción kantiana entre un Yo empírico y un Yo trascendental; y pese a que ésta será luego criticada por Husserl (Finke, 1993), la tesis según la cual el Otro no se presenta nunca directamente, sino que su donación es siempre mediata (no es sólo otro objeto más en el mundo) se encontrará también en Husserl.

¹⁵ Es de interés notar que Schütz publicó la mayoría de sus artículos en revistas de filosofía, tales como en *Philosophy and Phenomenological Research*, *Review of Metaphysics* y en *Journal of*

Schütz dialoga, sobre todo en lo relativo a la intersubjetividad, con la fenomenología trascendental de Husserl. La obra de Schütz¹⁶, sin embargo, no se enclaustra sólo en el debate filosófico, sino que, como ya fue mencionado, influirá en el desarrollo de la investigación en ciencias sociales; y es tal área a la que él se dirige: su búsqueda por entender la estructura de la actitud natural en relación a la intersubjetividad pretende fundamentar el método de la sociología comprensiva de Weber, mas otorgándole una base filosófica en la fenomenología trascendental de Husserl. Pero “es preciso destacar que Schütz no es un repetidor de las ideas del fundador de la fenomenología” (Salas Astrain, 2006, pág. 170). Así, además de situarse entre los más importantes críticos de Husserl, es una de las figuras más influyentes en el desarrollo de la sociología. Es imprescindible tener en cuenta que “en el contexto de la sociología alemana de los años veinte fue Alfred Schütz quien más a fondo y concienzudamente desarrolló las implicaciones del acceso en términos de comprensión a la realidad simbólicamente preestructurada” (Habermas, 1999, pág. 170). Así mismo, la discusión con la fenomenología ha tenido gran relevancia en la obra de sociólogos como Luhmann (2007), Bourdieu (2003), Giddens (1987), Habermas (1999) y Latour (2007; 2008). Incluso dejando de lado tal despliegue de influencias, la empresa schütziana puede entenderse como el intento por fundamentar fenomenológicamente el estudio empírico de la intersubjetividad. Por esto, la crítica de Schütz a Husserl no tiene una relevancia únicamente para el debate filosófico, sino que su importancia viene del intento por justificar el uso del concepto de intersubjetividad –y más fuertemente el de sentido- en la sociología, esforzándose por dar cimientos a un conocimiento de ella basado en la experiencia. Que no se tenga, sin embargo, por cierto que la importancia de la intersubjetividad se acaba en su papel de objeto de estudio, y piénsese más bien que, tal como plantea Schütz, está a la base de toda empresa de producción de conocimiento empírico, lo cual le impele una relevancia casi imponderable.

§ 2. Sentido y análisis sociológico.

Además de la mostrada importancia que ha tenido la intersubjetividad en la historia de la sociología, puede señalarse una convergencia entre el problema de cómo estudiar el sentido teóricamente –a lo cual se ha dedicado gran parte de la filosofía-, y la presentación de otro sujeto en mi experiencia, es decir, el hecho de que en el mundo no sólo me encuentro con objetos, sino que también con sujetos.

Philosophy, y posteriormente en la revista de la New School for Social Research, la revista *Social Research*, que no goza de popularidad en el clima sociológico de la época (Psathas, 2004). De ahí que no sea un actor tan relevante en el debate sociológico de su tiempo.

¹⁶ Ya sea ésta llamada sociofenomenología (López Sáenz, 1995), fenomenología de la actitud natural (Belvedere, 2007), fenomenología de la acción social (Mèlich, 1993), psicología fenomenológica (Wagner, 1984; Embree, 2008), fenomenología sociológica (Salas Astain, 2006).

Grosso modo, podría sostenerse que el sujeto que da sentido, al estudiarse, se objetiva, y así se altera fundamentalmente su naturaleza. Es decir, hay un error en cualquiera que intente tratar sobre el sentido. Pero si el dar sentido no fuese estudiable del modo en que pienso y hablo sobre un objeto cualquiera, quedaría sin resolver, entonces, cómo es que me encuentro con otros sujetos, con esos algos que dan sentido. Aparentemente, las operaciones de donación del sentido no pueden ser tratadas como objetos. No obstante, en mi experiencia hallo otra experiencia, una subjetividad ajena. Aquello que señalo se diferencia de cualquiera de los otros objetos que experimento, ya que le reconozco experiencia y soy yo también, entonces, un objeto de su experiencia. Pareciera ser que si la conciencia es inintuible e impensable, surge un problema respecto de su realización. Dada esta comprensión de la conciencia, se vuelve un problema el encontrar conciencias. ¿Qué hacer con el otro? ¿Habremos de decir que el otro sujeto es un velo a través del cual vemos la conciencia, pero siempre de manera errada, o por lo menos dudosa e indirecta? Así, el problema relativo al estudio del sentido y el problema de la presentación del otro en la experiencia son ambas derivaciones del intento por comprender la naturaleza del sentido en tanto tal a través de una investigación sobre la subjetividad que da sentido. Esta problemática es la fuente de donde emerge el problema de la intersubjetividad. Y puesto que todo aquel que se involucra en un problema, se ve involucrado en el problema del que emerge, *el problema del sentido es inabordable para cualquiera que atienda a la cuestión de la intersubjetividad. Ahora bien, la sociología, tal como Schütz –a través de Weber– la concibe, exige que cualquiera que intente hacer sociología, se enfrente con las dificultades relativas a la intersubjetividad. Luego, todos los sociólogos se ven involucrados en el problema del sentido.*

Se mostró ya en el párrafo anterior la enorme importancia que ha tenido el concepto de intersubjetividad en la sociología. Empero, no son pocos –ni con pocas razones– quienes intentarían aun desembarazar a la sociología de tal noción, lo cual puede verse en la no despreciable variedad de posturas que hoy en día rechazan la intersubjetividad como concepto inherente al análisis sociológico¹⁷, por lo cual la premisa menor del silogismo recién planteado sería falsa¹⁸. Así, la necesidad de una aclaración teórica del dar sentido pareciera carecer de fundamentos. Mas queremos recordar que la falsedad de la premisa no arrastra consigo la falsedad de la conclusión. En otras palabras, aún si obviamos la necesidad de considerar la intersubjetividad por parte de la sociología, ello no

¹⁷ Nótese que ello no equivale a decir que la intersubjetividad haya sido ya desechada, sino más bien que es un concepto una y otra vez discutido. Así, su carácter problemático no quita importancia a la obra de Schütz que sobre éste concepto versa, sino que muy por el contrario, le impone total vigencia.

¹⁸ No sería falsa la premisa tal como está escrita. Falso sería el pensamiento de Schütz ahí señalado.

significa *eo ipso* que no debemos aclarar la noción de sentido. Podemos perfectamente concebir una sociología que considere la noción de sentido, pero descarte de plano la intersubjetividad; así, por ejemplo, podemos tratar de un sistema –tal como hace la sociología de Niklas Luhmann– que, aunque clausurado operacionalmente, vedado de la observación del entorno en tanto que no-entorno (sino sistema), esté subordinado al sentido que le es propio. Así, mantiene su verdad que toda fundamentación de la sociología se ve involucrada en el problema del sentido, y que todo sociólogo se ve involucrado en la fundamentación de tal disciplina. Así, ha de ser verdadera la conclusión antes expuesta¹⁹.

Mas lo recién dicho es evidentemente insuficiente, ya que es necesario aclarar cómo es que toda fundamentación de la sociología se ve involucrada en el problema del sentido, ya que podría también decirse –como en efecto se ha hecho repetidas veces– que tales investigaciones filosóficas fundamentan todo conocimiento, y por tanto, aunque atañe a la sociología, no es algo exclusivo de ésta. Por otro lado, reiteradas veces se ha sostenido que en las ciencias del espíritu el sentido toma el lugar de objeto de estudio²⁰, por lo cual las investigaciones filosóficas sobre el mismo tienen una relevancia especial.

Podría de todos modos negarse tal división entre las ciencias naturales y sociales, intentando reunir las mismas directrices metodológicas²¹. Sin embargo, la aceptación de tal principio monista-metodológico no erradica la necesidad de fundamentar la metodología de las ciencias en una investigación teórica sobre el sentido, ya que por lo menos se acepta lo dicho por los hablantes como un dato más. Si bien se lo quiere tratar igual que el movimiento de una piedra, ello sólo es posible *luego de una investigación sobre el sentido*. Dicho de otra manera, del mismo modo en que el estudio empírico del movimiento de los cuerpos da lugar a una investigación teórica, por ejemplo, del carácter espacial de los cuerpos, cuando el habla es considerada un dato en la investigación empírica, se hace necesaria una investigación teórica sobre el sentido. Es decir, ya se asuma el monismo o el dualismo –o bien el pluralismo- metodológicos, de ello no se puede inferir que no sea imperativa para la sociología una indagación conceptual acerca el sentido.

Por otro lado, sostener que se tiene al sentido por objeto de estudio puede querer decir una variedad de cosas. Para ello habremos de recorrer brevemente el camino que nos permita deslindar tres disciplinas, siguiendo a Husserl, que

¹⁹ No quiere ello decir que todo sociólogo debe dedicar su trabajo intelectual a esclarecer tales problemas, sino que su trabajo como sociólogo, sea lo que sea que haga, no puede concebirse como independiente de los intentos por parte de otros sociólogos de esclarecer los posibles fundamentos de la sociología, entre estos, el problema del sentido.

²⁰ Uno de los principales exponentes de ello es Max Weber, cuyo trabajo ha tenido amplísima repercusión en la sociología. Un intento que surge no de la filosofía neo-kantiana, sino del pragmatismo wittgensteiniano, es el de Peter Winch (1990).

²¹ Una excelente defensa del monismo metodológico puede encontrarse en Nagel (1981).

estudian el sentido, pero de modos distintos, a saber: la lógica pura, la fenomenología y la psicología. El lugar que allí ocupa la sociología está en la misma área que la psicología, en tanto que ambas intentan producir conocimientos sobre lo existente, que se validan por medio de la experiencia, además de que ambas suponen la misma manera de ser fundamentada, según lo veía Husserl, la psicología fenomenológica. Conjuntamente, en la sección II se irán esbozando algunos de los conceptos husserlianos que permitirán luego revisar si acaso son estos válidos de utilizar para una fundamentación de la sociología, tal como Schütz lo intentó.

§ 3. Schütz y la sociología comprensiva de Max Weber.

La obra de Schütz se basa en la tesis de que los grandes problemas de las ciencias sociales pueden ser resueltos a través de una investigación sobre la naturaleza de la conciencia y el acto de dar sentido. Pero, ¿cómo es que una investigación filosófica sobre ello puede ser siquiera atingente a las ciencias sociales, y especialmente a la sociología? Si aceptamos la tesis weberiana de que “debe entenderse por sociología... una ciencia que pretende entender, interpretándola, la acción social, para de esta manera explicarla causalmente” (Weber, 1994, pág. 5), donde “Por ‘acción’ debe entenderse una conducta humana... siempre que el sujeto o los sujetos de la acción *enlacen* a ella un *sentido* subjetivo” (Ibíd.), entonces nos vemos en la necesidad de aclarar qué queremos decir con *sentido subjetivo*, *acción*, *causalidad*, etc. Así mismo, se presenta el problema de que al tener por objeto el sentido subjetivo que los sujetos dan a sus acciones, es necesario aclarar cómo es que un sujeto puede comprender el sentido subjetivo de otro sujeto. En otros términos, tanto para Weber como para Schütz es un problema la posibilidad del conocimiento del sentido subjetivo ajeno, y de este modo, cómo es posible el conocimiento sociológico. Como fue mencionado en la sección anterior, Schütz, cree que Weber no habría resuelto este problema. Es esto lo que motiva la obra schütziana.

Tal como señala Herva (1988), aunque Weber plantea que el método propio de la sociología es la explicación comprensiva (a veces llamada simplemente *Verstehen*, comprender), al igual que Wilhelm Dilthey y George Simmel, hay una diferencia entre estos y aquel en el modo de concebir tal planteamiento metodológico. “A diferencia de Simmel y Dilthey, Weber no estaba interesado en los motivos ‘internos’ del actor, sino en el sentido tal como es entendido por el actor” (Herva, 1988, pág. 151)²². La razón sería que según Weber no es necesario basar la metodología de la sociología en lo psicológico, como sucedería de exigir

²² Nótese, sin embargo, que Weber si plantea la necesidad de una comprensión motivacional –tal como fue señalado. Sin embargo, ello no anula la distinción hecha por Herva, en tanto que la comprensión motivacional no implicaría necesariamente una empatía psicológica, que era lo que Weber intentaba evitar.

una empatía al modo de Dilthey y Simmel. Es de esperarse, entonces, una clara conceptualización, por parte de Weber, de qué es el sentido de la acción; y en efecto intenta establecer la distinción entre una acción significativa y una carente de significado. Mas es necesario tener claro que Weber nunca hizo un intento sistemático por desarrollar una teoría sobre las ciencias sociales, ni aun específicamente sobre la sociología, sino que sus reflexiones al respecto estuvieron supeditas al desarrollo de su investigación empírica (Ibíd). Se ve como necesaria, por ende, una empresa dedicada a la fundamentación de la sociología comprensiva, más aun cuando las líneas teóricas esbozadas por Weber son endebles e insuficientes, tal como demuestra Schütz. Pese a que la simpatía con la sociología comprensiva es en Schütz explícita, “critica a Weber por no analizar la formación intersubjetiva del sentido que los actores dan al mundo social. Piensa que el concepto weberiano de acción significativa tiene ciertas inadecuaciones, ya que no presupone un análisis detallado del significado y de la acción significativa ordinaria. En definitiva, Schütz quiso corregir la falta de fundamentación filosófica de los conceptos weberianos y consideró que la comprensión subjetiva exigía conocimiento de las funciones conscientes del hombre” (López Sáenz, 1995, pág. 56). En suma, la crítica que él realiza a Weber estriba precisamente en su falta de preocupación para con la pregunta de “cómo el actor dota de sentido sus acciones” (López Sáenz, 1994, pág. 177).

Schütz sostiene que la noción weberiana de acción *significativa*, en oposición al mero comportamiento reactivo, es errónea, ya que siempre que me vuelvo reflexivamente sobre lo que he hecho, encuentro sentido, por más vago y oscuro que este sea: “De hecho, cuando miro de cerca, encuentro que ninguna de mis experiencias está completamente desprovista de sentido. Y así podemos ver que es inútil decir que lo que distingue acción de conducta es que el primero es subjetivamente significativo y el último carente de sentido” (Schütz, 1967, pág. 19).

La metodología weberiana presenta además un problema relativo a la determinación del significado subjetivo de una acción por parte del sociólogo. Weber sostiene que el sentido de una acción puede entenderse como comprensión observacional o comprensión motivacional. La primera se refiere a la mera comprensión de qué es lo que el actor está haciendo, en cambio, la segunda alude a los motivos por los cuales hace aquello que está haciendo, lo cual equivale a situarla en un contexto de sentido. Mas, según Schütz, el concepto weberiano de comprensión observacional presenta dos problemas: a) al percatarme de qué es lo que alguien siente o al comprender sus palabras, no estoy determinando el significado subjetivo que para esa persona tienen. Respecto de los sentimientos, puedo notar que alguien está enojado, por ejemplo, por expresión facial, pero “mientras sé que está enojado, permanece oscuro para mí qué significa ese enojo para él subjetivamente” (Schütz, 1967, pág. 26).

Además, al oírle hablar, puedo entender lo dicho, pero no saber aún, por ejemplo, si la persona cree que lo que dijo es cierto o no, o si no está seguro. Una cosa es el contenido del juicio, y otra la actitud epistémica²³. Por tanto, seguiría permaneciendo desconocido el sentido subjetivo. Todo lo que la comprensión observacional nos provee es el sentido objetivo, es decir, independiente del actor. b) La mera observación, exenta de un contexto de sentido, no permite ni siquiera determinar qué está haciendo el actor, de tal modo que no podemos dar ni siquiera con el sentido objetivo de una acción. Por más que pueda observar un cuerpo moviéndose, ¿cómo saber qué es lo que la persona está haciendo? Puedo ver a una persona sosteniendo un rifle, con su ojo en la mira, y unos metros más allá, un animal. Sin embargo, ello no permite determinar si está cazando o si simplemente está mirando al animal, etc. Para poder darle un nombre al comportamiento necesitamos situarlo en un contexto de sentido (aunque no necesariamente debe ser idéntico el del observador al del actor; de hecho, nunca podrán ser idénticos)²⁴, por lo cual no podemos establecer una comprensión observacional separada de una comprensión motivacional. En otros términos, no podemos saber qué está haciendo una persona sin al menos hipotetizar sobre sus motivos.

Pero la comprensión motivacional tampoco está libre de problemas. Esta intenta situar la acción dentro de un contexto de sentido, es decir, relacionarla con una serie coherente de elementos. Mas, de acuerdo a Schütz, Weber no vería que ello no puede lograrse con la mera observación de la acción, sino que requiere de otros elementos, específicamente de elementos pasados y futuros respecto de la acción. Así, Weber no distingue entre las dos acepciones que puede tener aquel fundamento significativo que el llama contexto de significado:

Primero, aparece para mí, como el fundamento significativo de mi conducta, una serie de eventos futuros cuya ocurrencia me propongo ocasionar. Estoy orientando mi conducta hacia ese fin. Pero hay un segundo sentido en el cual a veces hablo del fundamento significativo de mi conducta. Aquí me refiero a aquellas de mis experiencias pasadas que me han llevado a comportarme como lo hago. En el primer caso miro mi conducta como el medio para conseguir el objetivo deseado... En el segundo, miro mi conducta presente como el resultado de experiencias pasadas, como el efecto de causas precedentes (Schütz, 1967, pág. 28).

²³ Schütz toma el término actitud epistémica de Husserl. Tal concepto, según Schütz, se refiere a la actitud que el hablante tiene hacia el contenido de lo dicho.

²⁴ Nótese, sin embargo, que la pretensión de la sociología weberiana es “establecer la mayor correspondencia posible entre los esquemas interpretativos del sociólogo y los de los actores observados” (López Sáenz, 1994, pág. 176). Según lo planteado por Schütz tal pretensión no puede satisfacerse nunca.

Mas el problema de la teoría de Weber no se soluciona con tal determinación de los motivos, ya referidos a elementos pasados o futuros, es decir, a lo que el actor ve como las causas de su acción o como el objetivo de la misma. Ello no nos informan sobre el significado subjetivo. Este está supuesto en la narración de los motivos de la acción, pues es el criterio que permite tener a tales o cuales elementos como motivos de la acción: mi acción tiene un sentido para mí, y en base a ello selecciono ciertos elementos como un contexto significativo de mi acción. Por tanto, “el motivo de una acción no puede ser entendido a menos que el motivo de la acción sea primero conocido” (Ibíd., pág. 29). Es decir, para insertar la acción en un contexto se requiere el conocimiento del criterio bajo el cual se relacionan los elementos que forman tal contexto. Mas el observador no cuenta con tal sentido subjetivo, por lo cual todo lo que el observador puede hacer es “comenzar con el sentido objetivo del acto tal como él lo ve, tratando este sentido objetivo como si fuera incuestionablemente el sentido intentado del actor” (Ibíd.), por lo cual “La comprensión del sentido subjetivo no tiene lugar aquí” (Ibíd.).

Empero, Schütz no descarta totalmente la comprensión observacional y motivacional, mas las reinterpreta. La comprensión observacional, propia de la vida cotidiana, sucedería en la experiencia actual de otro, cuando leemos los actos del otro como indicaciones de su corriente de conciencia. Ello sólo se da en el modo de una experiencia presente y directa de la conducta ajena, del cuerpo del otro. En cambio, la experiencia de aquellos que no experimentamos directamente es de un tipo muy distinto, a saber: la comprensión observacional. Esta “parte sobre la base de un significado objetivo establecido como mera indicación de la existencia de un significado subjetivo. Esta es la razón de porqué un alto grado de claridad y exactitud científica es alcanzable en la comprensión observacional” (Ibíd. pág. 31).

Finalmente, hay que comprender que existe un problema de la misma fundamentación de la distinción entre significado subjetivo y objetivo. Schütz acevera que Weber ignora la dimensión temporal interna de la conciencia, temática fundamental de la fenomenología husserliana; y esto le impide distinguir adecuadamente en su análisis de la acción significativa entre la acción en curso y la acción ya realizada, distinción que Schütz quiere fundamentar fenomenológicamente (Motta, 2010). La empresa fenomenológica de Schütz se ha caracterizado por asumir el método fenomenológico, mas permaneciendo en la actitud natural. Sin embargo, ha de considerarse que el análisis que realiza respecto de la conciencia interna del tiempo, aspecto fundamental y totalmente ignorado por Weber es, en efecto, un análisis posible de hacer sólo en la actitud reducida²⁵; lo cual el mismo Schütz reconoce: “una vez que hayamos entendido por descripción eidética el ‘problema del desarrollo interno (*Zeitigung*) de la esfera

²⁵ Cf. II, § 10 y III, § 7.

temporal inmanente', podremos aplicar nuestras conclusiones sin riesgo de error a los fenómenos de la actitud natural" (Schütz, 1967, pág. 44). Así, en todo el capítulo II de su obra se ocupará de los difíciles análisis que Husserl llevará a cabo respecto a la conciencia interna del tiempo, totalmente necesarios para la investigación de Schütz. De este modo, la crítica de Schütz a Weber necesariamente nos conduce a la pregunta por la posibilidad y límites de una empresa de fundamentación de la sociología que permanezca en la actitud natural, ya que la indagación sobre el sentido de una acción nos remitiría a las investigaciones sobre la temporalidad interna de la conciencia (más correctamente consideradas filosofía primera en lugar de teoría sociológica).

II. Algunos pensamientos acerca de la fenomenología husserliana.

Ciertamente los planteamientos de Alfred Schütz en *La construcción significativa del mundo social* son ininteligibles sin un conocimiento –al menos somero– de la fenomenología de Edmund Husserl. Los ulteriores pensamientos se enfocan, entonces, en revisar algunos de los puntos capitales de la obra husserliana, principalmente el método de la reducción fenomenológica y la crítica al psicologismo; ambos puntos capitales en la discusión sobre la obra schütziana.

§ 1. Breve caracterización de algunas de las principales problemáticas de la fenomenología husserliana.

Para adentrarnos a la problemática del sentido en Husserl podríamos comenzar preguntándonos, por ejemplo, ¿qué quiere decir “el vaso está sobre la mesa”? Al parecer no dice sino eso mismo: que hay eso, dice que tal estado de cosas existe. Al hablar y pensar hablo y pienso sobre la realidad en la que vivo. Como veremos, ello será uno de los problemas principales de la obra husserliana. Conjuntamente, el sentido de la oración que sostiene que algo existe es distinto de la existencia efectiva del algo afirmado. Es claro que hay una diferencia entre entender que “el vaso está sobre la mesa” y ver el vaso sobre la mesa. Pero también es claro que hay una innegable afinidad. ¿Cuál es la relación entre ambos? Tal relación es lo que, de acuerdo a Husserl, caracteriza al conocimiento, y así, puesto que en gran medida la empresa fenomenológica fue por él desarrollada como una teoría del conocimiento, dicho problema toma suma importancia.

Ahora bien, ciertamente el sentido de “el vaso está sobre la mesa” no dice que es por alguien percibido, creído, juzgado, dudado o negado. Pese a no depender de un actor que realice tal pensamiento, la claridad sobre el sentido sólo puede resolverse retrotrayéndose a la vivencia de dar sentido, de comprender la expresión. El sentido de una expresión está dado por el vivir en su comprensión, lo

cual no contradice el que la expresión en cuestión no hable acerca de mí y mis acciones. Su sentido radica en el acto de referir a la cosa designada: “En el carácter del acto que da sentido... es donde reside la significación” (Husserl, 2011a, pág. 262).

§ 2. El fenómeno físico expresivo.

Una manera apropiada de introducir la noción de sentido en Husserl es comenzar por su teoría del signo, ya que ello nos obliga a delimitar tal concepto a través de definiciones negativas, lo cual evitará ciertas incomprendiones fáciles de cometer si se aborda inmediatamente la definición positiva.

Antes de considerar la relación entre el sentido de la expresión lingüística y la intuición, ciñámonos a la primera. Podemos entonces partir preguntando: ¿qué rol juega el fenómeno físico de las marcas sobre el papel o el sonido en el sentido de una expresión? Puedo cerrar los ojos y seguir pensando lo mismo; y, de todos modos, no son tales marcas lo que estaba pensando antes de cerrarlos. Si tal fuese el caso, una persona podría llegar a comprender “el vaso está sobre la mesa” única y exclusivamente mirando tales marcas en tanto tal; es decir, el puro mirar las marcas “el vaso está sobre la mesa” sería comprender lo que dicen. Pero nadie diría que quien mira marcas sobre un papel, entiende “el vaso está sobre la mesa”.

Lo dicho sobre la comprensión del sentido no depende de mí (de un yo empírico). Si así fuese, lo recién dicho sería una constatación meramente contingente, que podría ser verdadera para mí, pero no para otros, ni aún para mí mismo en el momento siguiente. Se trata de lo que es entender una oración, no de lo que en tal o cual persona suceda cuando lee, piensa, etc. Ahora bien, si hemos de excluir los elementos contingentes de lo propio del sentido, debemos también dejar de lado el idioma. En efecto, que yo hable español, alemán o árabe es meramente contingente, al igual que la misma existencia de dichos idiomas.

Sin embargo, no se trata de la expresión como fenómeno físico por un lado y su sentido por otro. Muy por el contrario, la expresión supone unidad de ambos; es el fenómeno físico animado de sentido. En tal estar animada de sentido “ya no es ella propiamente el objeto de nuestra ‘actuación psíquica’. Nuestro interés, nuestra intención, nuestra mención... se dirige exclusivamente a las cosas mentadas en el acto de dar sentido” (Husserl, 2011a, pág. 245). Ello equivale a decir que si bien una expresión requiere de una cierta materialidad, ésta no determina el sentido de la expresión.

§ 3. Sentido y referencia.

En un principio, cuando se interrogó qué quiere decir la oración “el vaso está sobre la mesa” se respondió que esa oración estaba haciendo alusión a algo,

a un estado de cosas (a un suceso), un referente. Sin embargo, lo que una expresión dice y el decirlo de tal o cual objeto son distintos. Ello se demuestra en que pueden haber expresiones que tengan el mismo sentido, pero que lo digan de objetos distintos²⁶, y a la inversa, que las expresiones tengan distintos sentido y el mismo objeto²⁷. Así, es claro que hay una “distinción entre la significación de una expresión y su propiedad de referirse ora a este, ora a aquel objeto (y naturalmente también la diferencia entre significación y objeto). Por lo demás es claro que entre esos dos aspectos, que debemos distinguir en toda expresión, existe una conexión estrecha, a saber: que una expresión adquiere referencia objetiva sólo porque significa y que, por lo tanto, se dice con razón que la expresión designa (nombra) el objeto *mediante* su significación” (Husserl, 2011a, pág. 250)^{28 29}.

§ 4. Mención e intuición.

Ahora bien, “ $5 + 7 = 12$ ” sí tiene sentido, mas es imposible una percepción de aquello que se mienta; no se tiene experiencia sensible de las entidades matemáticas. La distinción entre sentido e intuición sensible es necesaria. Es claro que las expresiones que carecen de una posible intuición sensible del objeto

²⁶ Un claro ejemplo de ello nos lo proporciona Husserl: “La palabra *uno* es nombre de siempre idéntica significación; mas no por eso podemos considerar idénticos los distintos unos de una cuenta; todos significan lo mismo, pero difieren en su referencia objetiva” (Husserl, 2011a, pág. 250).

²⁷ Para evitar los usuales ejemplos matemáticos, a veces tan esotéricos, el asunto puede aclararse fácilmente si recordamos el canto popular que asevera que los carabineros de Chile de sexo masculino poseen mamas, al igual, por supuesto, que las carabineras. Por otro lado, en lo que respecta a esta últimas, la sentencia reza que tendrían –al contrario de lo que podría suponerse–, en realidad, genitales masculinos, tal como los primeros sujetos mentados. Así, habría una relación de identidad entre ambas clases de sujetos. Sin embargo, es imposible no notar que en tal relación no estamos ante una proposición analítica *a priori* (como sería en “carabinero = carabinero”), sino ante una igualdad de referente, donde lo que hace que la igualdad sea cognitivamente relevante es la diferencia en el sentido.

²⁸ Pese a que la distinción husserliana entre el sentido de una expresión –como el contenido de ella– dirigirse a un objeto, su referencia, en un principio recuerda la distinción del excelente G. Frege (1972) entre sentido [*Sinn*] y referente [*Bedeutung*], Husserl –manteniendo la distinción en cuerpo tratada– decide no utilizar los mismos nombres que Frege. Así, “Significación [*Bedeutung*] vale para nosotros, además, como *sinónima* de sentido [*Sinn*]” (Husserl, 2011a, pág. 253).

²⁹ Pareciera ser posible entablar una crítica a la noción de sentido aquí presentada desde el pragmatismo de Wittgenstein (1988), crítica según la cual el objeto designado y la imagen mental que podamos formarnos al hablar son irrelevantes. Pero en realidad ello no toca a Husserl, desde que éste mismo critica la homologación del sentido con el referente, a la vez que la confusión según la cual el sentido es una imagen mental (respecto de esos dos puntos, la crítica pragmatista tampoco toca a la teoría de Frege). Si bien esto no soluciona las discrepancias entre las ideas de Wittgenstein –principalmente en la *Investigaciones filosóficas*– y Husserl, esperamos que despeje posibles errores. Para una revisión de la relación entre el pensamiento de ambos autores en torno al sentido cf. Reeder (1980).

Nótese que la tesis según la cual un signo es significativo gracias a su uso está ya en el *Tractatus*: “Si un signo no se usa, carece de significado” (Wittgenstein, 2009, pág. 43), lo cual ni impedía un estudio sobre la naturaleza del sentido entendido de modo “referencialista”.

mentado tienen sentido, porque, pese a carecer de un objeto real existente, son plenamente comprensibles para cualquier hablante competente. Por esto, hay que notar que la posibilidad de que sea dada la situación objetiva real mentada no tendría un papel en la tarea de determinar una expresión u oración como una y comprensible.

Empero, el ejemplo anterior no acaba de aclarar tal distinción, sino que sólo muestra la diferencia entre el significado y la intuición empírica, por lo cual aún se podría sostener la identidad del pensamiento con el conocimiento del objeto en cuestión. Podría sostenerse que efectivamente hay una intuición ideal a la base de la comprensión de las proposiciones matemáticas. Sin embargo, la distinción entre el sentido y la intuición que viene a cumplirlo (lo que Husserl llama *sentido impletivo*³⁰) se verá más claramente con expresiones como “círculo cuadrado”, ya que no pueden ser siquiera representadas en la imaginación, y mucho menos percibidas, pues su objeto entraña en sí su imposibilidad. Así, puesto que “círculo cuadrado” es comprensible, la significatividad no implica necesariamente la intuitibilidad (ora percepción, ora imaginación, ora intuición ideal), en tanto que intuición del estado de cosas singular o la esencia pensados -como pareciera haberse insinuado en párrafos anteriores-. Si conceptos tales como “círculo cuadrado” no fuesen posibles de representar, tales tipos de expresiones carecerían de sentido. Pero tales expresiones no carecen de sentido, pues de ser así no podríamos siquiera negar la posibilidad de percibir *lo mentado* en el concepto (Husserl, 2011a, Investigación primera, § 15). El sentido, por tanto, no es condición suficiente para que haya una intuición adecuada a lo mentado. En última instancia, la distinción entre la significación y su cumplimiento mediante una intuición se sostiene mediante la aceptación de la posibilidad de la falsedad y el absurdo. Si se elimina dicha distinción, una expresión que carece de tal sentido impletivo, sería un sinsentido, es decir, no sería en absoluto una expresión.

Si se mantiene, sin embargo, la noción del sentido como referencia³¹, notamos que “usar con sentido una expresión es lo mismo que referirse expresivamente al objeto (representar el objeto). No importa que el objeto exista o sea ficticio y aun imposible” (Husserl, 2011a, pág. 254). El sentido de “el vaso está sobre la mesa” no es propiamente la existencia de ello, ni depende de ésta. El

³⁰ “Sentido impletivo” es como Gaos y Morente gustan de traducir “*erfüllender Sinn*”. Respecto del adjetivo, éste tiene por campo semántico las expresiones españolas: llenado, cumplido. En virtud de ello, los traductores proponen utilizar el neologismo proveniente del latín *implere*, llenar. Sin embargo, hay que ser precavidos, ya que podría llevar a equívoco la analogía de la intención significativa como un continente del cual la intuición es el contenido. Ello se debe a que tal imagen olvidaría su origen común: “lo que se ha de investigar es el momento originario que da lugar a tal reparto [entre sensibilidad y entendimiento]” (Molina Cantó, 2006, pág. 147).

³¹ En principio pareciera haber una contradicción, pues hemos distinguido en el § 3 el sentido del referente, pero la ilusión se disipa al notar que el carácter referencial del sentido, el apuntar hacia, no implica que haya un objeto tal, un referente. Más aclaraciones en II, § 9.

sentido es el *referirse a...*, no el existir del algo referido, ni siquiera el objeto mentado mismo.

§ 5. Del estudio de las formas puras de la significación al estudio de la subjetividad.

Hasta ahora se ha abordado –evidentemente sin llegar a conclusión- el problema del sentido objetivo, depurado de las representaciones subjetivas, del carácter físico del signo, del cumplimiento de la intención significativa, de las imágenes mentales, es decir, desde el polo lógico-objetivo. Se trata del sentido idéntico unitario y las leyes esenciales que lo rigen. No se trata, por ende, de lo que suceda en tal o cual sujeto en el momento en que juzga de tal o cual manera: “la cuestión sobre el sentido y significación del enunciado no será normalmente entendida por nadie de tal modo que vaya a recurrir al juicio como vivencia psíquica. Todo el mundo contestará a esa cuestión, diciendo que lo que el enunciado enuncia es siempre *lo mismo*, sea quien sea el que lo formule afirmativamente y sean cuales sean las circunstancias y tiempos en que lo haga” (Husserl, 2011a, pág. 247). Tal sentido es del que se ocupa la lógica pura.

Hemos entonces tratado del sentido uno comprendido en la multitud de actos de comprensión del mismo. Es de los conceptos mismos de verdad, proposición, objeto, etc. que hemos esbozado un atisbo de intelección. Pero no basta la intelección simbólica que proveen las investigaciones lógico puras, sino que es menester el estudio de la vivencia de dar sentido: “sobre intuiciones plenamente desenvueltas queremos llegar a la evidencia de que lo dado aquí, en abstracción actualmente llevada a cabo, es verdadera y realmente lo mentado por las significaciones de la palabra en la expresión de la ley [lógica pura]” (Ibíd.). Es necesario, por tanto, retroceder a los actos de comprensión en que se piensa la ley lógica. Del todo caliginosos serían los resultados de la lógica pura si se circunscribiesen a un operar meramente conceptual, al modo de la matemática. Si queremos comprender la significación, debemos remontarnos a su génesis, es decir, a la vivencia en que se piensa, se juzga, se conoce, etc. Sin la conciencia de evidencia, todo juicio carece de fundamentación; sólo ello da la luminosa evidencia que caracteriza al conocimiento en sentido estricto (Ibíd., Prolegómenos a la lógica pura, § 32). Así, “aun cuando el análisis fenomenológico de las vivencias concretas del pensamiento no pertenece a los dominios primarios y más propios de la lógica pura, no es posible prescindir de él como fomento y estímulo de la investigación lógico pura” (Ibíd., págs. 217-218). ¿Pero hacia dónde hemos de mirar si no se trata de los conceptos de verdad, juicio, teoría, etc.? Se trata del sujeto cognoscente, pensante, etc., es decir, de las condiciones subjetivas que hacen posible la verdad, el juicio, la teoría, es decir el conocimiento.

Sólo una investigación tal podrá dar firmes fundamentos a la lógica pura, sostenía Husserl. Pero la fenomenología no se agota en su función auxiliar, en la mera preparación para otra disciplina, sino que abre todo un campo propio. En efecto, esta se plantea como la única empresa que puede dar cuenta de la posibilidad del conocimiento, y, de esta manera, es ella la que fundamenta todo conocimiento y toda ciencia³². Así, se mantiene en su papel de aclaración de los fundamentos de la lógica pura, pero remarcando que ésta última es enclaustrada dentro del conjunto de las ciencias trascendentes. Son los fundamentos de todas esas ciencias de los que trata la fenomenología, y no solamente de la lógica pura.

Yo, sentado ahora, aquí, en este sillón, me asomo sobre el papel y veo sobre la mesa un vaso. El mismo vaso. Y entonces juzgo: “el vaso está sobre la mesa”. Ya no estoy allí ni en ese momento, pero aun lo pienso³³, cualquiera podría hacerlo. Todo radica en distinguir *pensar* de *pensamiento*. Pienso en ciertas circunstancias, y bajo ciertas condiciones. Tal vez si hubiese nacido en un tiempo asaz disímil nunca podría pensar que el vaso está sobre la mesa. Tal vez sólo yo puedo. Mi vaso, mi mesa. Sólo yo –y tras estos segundos ya no más- puedo efectuar el pensar “el vaso está sobre la mesa”.

De ello debe ocuparse un psicólogo... o un sociólogo, historiador, neurobiólogo, etc., en tanto que tales disciplinas se ocupan de objetos existentes, entre ellos, el suceso de alguien que conoce. Pero el pensar no se acaba en él mismo, es decir, en tanto suceso en el mundo: hay por necesidad un pensamiento, esto es, hay sentido. Este es independiente de mí. Entiendo el juicio. Pero aun no sé nada sobre las condiciones empíricas que lo determinaron como suceso. El pensamiento “el vaso está sobre la mesa” no dice nada sobre eso. Las leyes que lo rigen, en tanto pensamiento, no pueden surgir de la experiencia.

Si sabemos el valor de verdad de la proposición, si además sabemos a qué género de proposición pertenece, si además tuviésemos claros conocimientos sobre el concepto de *valor de verdad*, no sabríamos nada sobre mí ni cómo fue que llegué a pensar tal o cual cosa. *La proposición en cuestión no dice nada sobre mí*. A la inversa, puede usted volver a mirar en mí cuanto quiera, revisar mi funcionamiento cerebral, mis traumas infantiles, mi grupo socioeconómico, la cultura a la que pertenezco así como su historia, pero ello no dirá nada sobre el sentido de “el vaso está sobre la mesa”, sobre las proposiciones apofánticas, sobre la verdad o la falsedad, etc. Y ello porque la proposición en cuestión, en tanto unidad ideal de sentido –en contraposición a la multiplicidad de actos posible

³² Ello ha dado paso a críticas que acusan a la fenomenología de fundacionalismo (Escudero, 2011). Tales críticas, como señala Escudero, serían erradas, ya que el análisis trascendental no es concebido por Husserl como conclusivo, sino que es siempre un proyecto a desarrollar por una comunidad de filósofos. Además, la fenomenología no es concebida como una ciencia axiomática y deductiva, características del fundacionalismo racionalista clásico.

³³ (¿Cómo sé que sigo pensando lo mismo que pensaba hace algunos segundos?).

de mentar tal sentido- no está en mí, no depende de mí. Schütz lo expresa claramente: “La estructura-significativa así abstraída de su génesis es algo que yo puedo ver como teniendo un significado objetivo, como siendo significativo en sí mismo, tal cual la proposición $2 \times 2 = 4$ es significativa sin importar dónde, cuándo o por quién es afirmada” (Schütz, 1967, pág. 36).

Empero, no es posible permanecer en el polo lógico-objetivo. El conocimiento lógico puro establece las leyes formales, es decir, analíticas *a priori* sobre las relaciones entre significaciones, así como sobre las categorías de objeto en general, verdad, concepto, etc. Mas tales leyes formales tratan de realidades ideales, por lo cual suponen la trascendencia, es decir, la aprehensión en el conocimiento de un objeto independiente del tal aprehensión. Pero es justamente la trascendencia el primer problema de la posibilidad del conocimiento. De este modo, si la aclaración de la posibilidad del conocimiento no puede ser una ciencia trascendente —es decir, en la actitud natural—, tanto la lógica como la psicología, y con ésta la sociología, quedan vedadas de tal tarea (Husserl, 2011b, Primera lección). Y la teoría del conocimiento no puede ser una ciencia de objetos, sino que ha de tratar de los fenómenos en que estos aparecen, ya que el conocimiento es por Husserl entendido como la adecuación de la palabra a la cosa, pero notando que dicha relación no puede ser en realidad entre palabra y cosa. No se trata de las trascendencias *palabra* y *objeto referido*, sino de la relación entre las vivencias en las que se aparecen tales objetividades, por ejemplo, la vivencia de dar sentido y la vivencia de percepción.

Recordemos que lo que aquí nos interesa son las condiciones de posibilidad del conocimiento, las cuales pueden ser tanto ideales como reales. Estas últimas se refieren a la determinación empírica del hecho del conocer humano. Pero -como se ha mostrado- el conocimiento, para ser aclarado en su posibilidad, no se acaba ahí, sino que también deben considerarse las condiciones ideales de su posibilidad, que se desprenden de las investigaciones lógicas sobre los conceptos de *proposición*, *verdad*, *teoría*, etc., y de modo más general sobre las leyes *a priori* de las formas de significación y sus relaciones, se trata aquí del contenido del conocimiento, no del conocer. Sin embargo, también hay una segunda clase de condiciones ideales del conocimiento, que sí se ocupan del *conocer*, al tratar acerca de la esencia de la subjetividad, de los seres pensantes en general. Estas son llamadas condiciones noéticas. Si las condiciones lógico-objetivas se refieren al concepto de razonamiento, las condiciones noéticas se refieren a la esencia de la vivencia de razonar (Husserl, 2011a, Prolegómenos a la lógica pura, §§ 32 y 66).

Como hemos visto, no podemos conocer el conocimiento solamente dando cuenta del humano actuar llevado a cabo al conocer. En otras palabras, la ciencia no puede ser investigada meramente como prácticas humanas históricamente contingentes, que se sirve de ciertos instrumentos, etc., ya que ello pierde la

esencia misma del conocimiento, y por ende, de la ciencia, a saber: que el conocimiento tiene un contenido. Ello lleva a Husserl a sostener que “Nada de cuanto hace de esta unidad [de la ciencia] una unidad antropológica y especialmente una unidad psicológica afecta nuestro interés. Este se dirige a lo que hace de la ciencia ciencia; y esto no es en ningún caso la conexión psicológica ni la conexión real general a que se subordinan los actos de pensamiento, sino cierta conexión objetiva o ideal, que presta a éstos referencia objetiva unitaria y, en esta unitariedad, validez ideal” (Ibíd., pág. 191). Puesto que de tal unidad se ocupa la lógica pura, cabría concluir que es ésta la manera de formular una teoría sobre la ciencia.

No obstante, las leyes formales de la lógica pura son esencialmente incapaces de un fundamentación del conocimiento³⁴. Una primera razón es la mencionada más arriba, según la cual la lógica supone la trascendencia del objeto conocido respecto del conocimiento, por lo cual no es capaz de aclarar la posibilidad misma de tal trascendencia (que es, según expresa Husserl repetidas veces, el comienzo de la teoría del conocimiento). Pero hay una segunda razón: las leyes de la lógica pura carecen de plena evidencia, y puesto que “hasta donde llega la evidencia, llega el concepto del saber” (Ibíd., pág. 42), no son capaces de procurar un conocimiento sobre el conocimiento³⁵; y ello en virtud de que la lógica pura –así como la matemática- trabaja deductivamente sobre ciertos axiomas, sin nunca llegar a la descripción de algo dado, es decir, sin llegar a plena evidencia.

La fenomenología se ocupa de las vivencias intencionales -es decir de los actos de dar sentido- en pura universalidad esencial, de modo que la intuición de tales esencias le provee de evidencia³⁶. Tal ser en estudio –la esencia de la vivencia intencional- llevará a plantear cierto método particular, el cual tiene por uno de sus principios más fundamentales dejar de considerar aquello que es dado a la conciencia como existiendo. La razón de ello es que lo que interesa aquí -la esencia de la vivencia- está en el aparecer de un objeto, en el fenómeno, y no en el objeto mismo: “No será señalado nunca con bastante rigor el equívoco que permite llamar *fenómeno*, no sólo a *la vivencia en que consiste el aparecer del objeto* (por ejemplo, la vivencia concreta de la percepción en que el objeto mismo

³⁴ Cabe mencionar que este punto -del que nace la necesidad de la fenomenología- es una clara divergencia respecto de los intentos del Positivismo lógico por reducir totalmente las cuestiones epistemológicas a la lógica.

³⁵ A este punto podría parecer que la divergencia con el Positivismo lógico está, en realidad, en si es posible, e incluso necesaria, una filosofía que produzca conocimiento sobre el conocimiento mismo. Aunque no pretendemos lidiar aquí con tal problema, hemos de notar que la posibilidad de tal filosofía se juega en gran medida en la aceptación del conocimiento de esencias, o si, por el contrario, todo conocimiento está confinado a los datos singulares de la experiencia. En efecto, en la breve discusión epistolar de Husserl con Moritz Schlick el tema capital es la intuición eidética, junto con los juicios analíticos y sintéticos, sosteniendo éste último pensador que “los conceptos son herramientas del pensamiento, no objetos de intuición” (Shelton, 1988, pág. 558).

³⁶ Cf. II, § 7.

nos está supuestamente presente), sino también *al objeto aparente como tal*' (Husserl, 2011a, pág. 478). Es del fenómeno así entendido de lo que se ocupa la fenomenología. En otras palabras: "Para las consideraciones puramente fenomenológicas no hay más que tejidos de tales actos intencionales" (Ibíd., pág. 246).

§ 6. Crítica de la intromisión errónea del sujeto empírico.

Hemos establecido la necesidad de la investigación del sujeto cognoscente, la cual permitirá dar finalmente con el conocimiento, y así esclarecer la posibilidad misma de conocer un objeto que se sitúa más allá del conocimiento; se trata de la posibilidad no sólo de la lógica pura, la matemática, la física, la química, la meteorología, la entomología, etc., etc., sino también del conocimiento cotidiano, de la experiencia directa que tengo en todo momento, mi experiencia de ese vaso que veo estando sobre esa mesa. Empero, podría sostenerse: ¿y no es evidente que el sujeto que piensa, que conoce, que experimenta no es sino el objeto de estudio de las ciencias sociales? Si a ello se suma la tesis según la cual un sujeto se ve posibilitado para conocer por la vida en conjunto con otros sujetos, la demostración de la necesidad de remitirse al estudio de la subjetividad para aclarar la posibilidad del conocimiento equivaldría a sostener que la fundamentación última del conocimiento están en manos de la sociología del conocimiento. Ello es erróneo, dado que no es más que una intromisión errónea de una apresurada empirización del concepto *sujeto*. El sujeto no es aquí un individuo ni un grupo de individuos, el yo no tiene cuna ni epitafio³⁷.

Si al hablar de condiciones subjetivas nos refiriésemos a sucesos mundanos, a las condiciones empíricas cerebrales, psicológicas, sociales, culturales, históricas, etc., la verdad no sería más que el creer: se identificaría un juicio verdadero con el hecho de que fulano cree tal o cual cosa. El lector podría pensar que ya se ha demostrado que no hay hechos objetivos, que lo que experimento aquí y ahora es resultado de una construcción sociocultural. Con ese ánimo podría hacerse una prueba: reúna a un grupo de personas y dé la orden de dibujar un árbol, y verá incontestablemente cómo todos y cada uno de los dibujos es ricamente diferente, diverso. Queda indubitadamente demostrado que ante una misma palabra todos entendemos cosas distintas, como si mi dibujo fuese mi verdad del árbol. Mas, ¿cómo se explica que todos pueden reconocer los demás dibujos como representaciones de un árbol? Necesariamente todos entendieron la misma orden, y todos entienden lo mismo cuando dicen de su dibujo y del de otros "este es un dibujo de un árbol". No se trata aquí de cómo es que aprendieron el concepto de árbol –lo cual en efecto depende de la vida en conjunto-, sino del concepto mismo, de su contenido.

³⁷ En tanto que acontecimientos.

Si la verdad es reducida al acto de creer –de tener algo por verdadero- nos vemos arrojados a un contrasentido. Puesto que aunque tal tesis relativista supone ser verdadera, niega la verdad, y toda negación de la verdad en tanto tal es un contrasentido (Husserl, 2011a, Prolegómenos a la lógica pura, cap. VII). ¿Insistiría alguien en que no vemos que todas nuestras representaciones, y por tanto todo aquello que *consideramos* verdadero, está sujeto a las leyes de *nuestra* cultura? Si la verdad es un hecho empírico debería estar, como todo aquello que tiene esta condición, sujeta al tiempo, por lo cual debiese ser causa o efecto; lo cual es absurdo. ¿Acaso no está claro que el que haya causas verdaderas presupone la verdad?

Lo que haría este relativismo es simplemente malentender el concepto de verdad. Necesariamente, por lo demás, si la verdad siempre fuera verdad *para*, se elimina todo *en sí* del objeto sobre el que se juzga. Este resultado podría parecer asaz acertado, mas basta recordar de que es imposible sostener la evidente verdad de hecho de que un sujeto cree en el relativismo, pues necesariamente implica que existe en sí ese sujeto que tiene el relativismo por verdadero, cosa que él mismo niega.

Por tanto, el relativismo entraña un contrasentido, pues, al negar la posibilidad del conocimiento, niega sus propias condiciones de posibilidad. Tal doctrina epistemológica, de acuerdo a Husserl, sería propia de la reflexión filosófica en la actitud natural. Desde que al vivir en dicha actitud suponemos la trascendencia del objeto de conocimiento como absoluto, cabría preguntarse, entonces, “¿cómo puede el conocimiento llegar a estar seguro de su correspondencia con las cosas que existen en sí mismas?” (Husserl, 2011b, pág. 59).

§ 7. Intuición eidética.

En la tarea de delimitar ésta nueva forma de investigación del conocimiento, a saber, la fenomenología, aun nos queda una parte importante por tratar: las esencias y su conocimiento. Se ha trazado en líneas generales la necesidad de retrotraerse a la subjetividad sin que ello implique una investigación empírica, mas aun queda por precisar cómo ha de proceder el fenomenólogo. Husserl es claro en el papel fundamental que juega en tal ciencia la noción de esencia: “Esta [la fenomenología pura de las vivencias del pensamiento y del conocimiento], así como la *fenomenología pura de las vivencias en general* –que envuelve a aquélla– se refiere exclusivamente a las vivencias aprehensibles y analizables en la intuición, con pura universalidad de esencia, y no a las vivencias apercebidas empíricamente, como hechos reales, como vivencias de hombres o animales vivientes en el mundo aparente y dado como hecho de experiencia. La fenomenología expresa *descriptivamente*, con expresión pura, en conceptos de esencia y en enunciados regulares de esencia, la esencia aprehendida

directamente en la intuición esencial y las conexiones fundadas puramente en dicha esencia” (Husserl, 2011a, pág. 216). Pero, ¿qué son las esencias? ¿Qué estatuto tiene su conocimiento? ¿Existen al modo en que existen los hechos singulares? La respuesta a tales preguntas toma su enorme importancia no sólo de su papel en la fenomenología trascendental, sino que también es particularmente relevante al abrir la posibilidad a un conocimiento que si bien no es empírico, no es tampoco mero análisis lógico, sino que puede haber un conocimiento propiamente filosófico. Pero además es un asunto relevante en tanto que la psicología fenomenológica -empresa en la que se ha dicho que Schütz se embarca (Embree, 2008; Wagner, 1970, 1984)- es también una ciencia de esencias.

Las esencias o *eidos* son objetos universales que dan unidad a la multiplicidad de casos, y que determinan qué es algo, cuál es su naturaleza; y son conocidas a través de la intuición eidética. La noción de objeto universal puede entenderse en su relación con la de objeto singular. Si bien ambos conceptos son opuestos –en tanto que entrañan una disyunción según la cual un objeto es o bien universal o bien singular, pero no ambos a la vez-, el objeto universal es condición de posibilidad del singular; en otras palabras: el caso singular sólo es posible como caso de una esencia. Husserl en el primer párrafo de *Ideas I* introduce la noción de esencia en relación con la contingencia de los hechos empíricos: un hecho, por ejemplo, ese vaso estando sobre esa mesa es algo que sucede ahora, en este preciso momento, y de una cierta manera. No obstante, el vaso podría estar en la otra esquina de la mesa sin por ello dejar de ser el mismo vaso, y ser aquella la misma mesa. El vaso podría también estar bajo la mesa, o incluso no estar en relación alguna con la mesa en cuestión. Y si esos cambios sucediesen, ha pasado algún tiempo, sin que esto altere que el vaso sea vaso y la mesa sea mesa. Hay una unidad en todos estos múltiples sucesos. He ahí la esencia. Así, cuando se dice que la esencia determina lo que el objeto singular es, ello debe entenderse en el sentido de una determinación de posibilidad: la esencia es la estructura invariante en la serie de variaciones posibles.

Podría sostenerse en contra de ello que lo que en la mesa hay de mesa no es un objeto ideal, la esencia, sino una serie de momentos reales del objeto singular. Para explicar que dos objetos sean mesas, nada más bastaría decir que poseen momentos iguales. No es necesario apelar a nada ideal. Es la nota común compartida lo que da unidad a la multiplicidad de objetos singulares. Pero tal concepción es errónea, pues “Este [momento o nota común] existe numéricamente tantas veces como objetos singulares de la extensión sean representables. ¿Cómo, pues, lo que de por sí necesita unificación va a poder unificar?” (Ibíd., pág. 302), es decir, el intento de reducir la esencia ideal a momentos comunes en los múltiples objetos singulares reales no da cuenta del criterio idéntico sólo en referencia al cual todos esos momentos son comunes.

Lo presentado hasta aquí podría dar a entender que Husserl intenta postular un mundo de ideas existente por sí mismo y con independencia del mundo de lo sensible. Ello es un error, pues la distinción entre *real* e *ideal* no es ontológica, sino epistemológica (Husserl, 2011a, Prolegómenos a la lógica pura, § 51). Empero, pese a negar el dualismo ontológico al que pareciera llevar, Husserl afirma que “los objetos ideales existen verdaderamente... este objeto [ideal, el número 4] no puede ser una mera ficción, una mera ‘*façon de parler*’, una nada” (Husserl, 2011a, pág. 309). La solución de ello se presenta, al menos en primera instancia, en la noción de objeto existente como un algo en general, de lo cual se ocupa la lógica pura. Así, la distinción entre ser ideal y ser real es una distinción entre categorías del objeto en general (Ibíd.). Entonces, sí hay una distinción ontológica, pero es necesario aclarar que la ontología es concebida como una ontología formal, desarrollada lógicamente, de manera analítica. Así mismo, el problema –la “acusación” de “realismo platónico”– sólo surge cuando homologamos las nociones de *objeto* y *algo real*, lo cual es claramente rechazado (Husserl, 1949, § 22).

Existe una segunda manera de refutar la postura según la cual la fenomenología de Husserl mantiene la teoría platónica de las Ideas. Sin los actos en que se dan los objetos ideales, estos “serían una abstracción, permaneciendo su modo de donación tan vaga como la derivación de las Ideas de Platón” (Cho, 2007, pág. 19). En efecto, las Ideas platónicas son extrañas a toda génesis, propia de lo sensible³⁸. Muy por el contrario, la fenomenología, al estudiar la correlación entre el objeto pensado y el acto de pensarlo se avoca a buscar la génesis de las idealidades.

Pero volvemos a la distinción puramente epistemológica desde que la distinción ideal/real surge del problema de la posibilidad de la intuición de lo ideal. Así es que puede darse nueva luz a su interpretación ontológica. La relación entre lo ideal y lo real no es una dependencia unilateral, es decir, que únicamente lo real –el hecho empírico– no pueda existir con independencia de su esencia, sino que más bien es una mutua dependencia: “*Ante todo* designo ‘esencia’ lo que se encuentra en el ser autárquico de un individuo constituyendo *lo que él es*. Pero todo ‘lo que’ semejante puede ‘transponerse en idea’. Una *intuición empírica* o individual puede convertirse en *intuición esencial (ideación)* –posibilidad que por su parte no debe considerarse como empírica, sino como esencial. Lo intuido en este caso es la correspondiente esencia *pura* o *eidos*” (Husserl, 1949, pág. 20). Puesto que el *eidos* es aquello que el individuo es, sería un patente error creer que Husserl está sosteniendo un dualismo ontológico. Muy por el contrario, -tal

³⁸ Así se muestra en numeroso pasajes de la obra platónica, por ejemplo al hablar de la educación de quien ha de ser el gobernante de la *polis* ideal: “en cuanto al filósofo, para escapar del ámbito de la génesis, debe captar la esencia, sin lo cual jamás llegará a ser un buen calculador” (Platón, 2008, págs. 353-354).

como es bautizado el § 2 de la cita obra- hay una comunidad radical entre hecho y esencia. La distinción radicaría entonces en la intuición³⁹. Se trata de modos distintos de intuir.

La intuición de esencias es una abstracción, pero no es un razonamiento. Que la abstracción ideatoria o ideación no es un razonamiento que infiere esencia a partir de hechos se muestra en que “Toda conclusión, que termina en afirmaciones acerca de objetividades de la naturaleza, requiere, si es racional, premisas que finalmente estén fundadas en la experiencia” (Husserl, 2006, pág. 49), o en resumen: “De hechos se siguen siempre sólo hechos” (Husserl, 1949, pág. 29). Mas tampoco se trata de un mero prestar atención a un momento real en el objeto, puesto que la esencia no es reductible a un momento tal. La relación de esta abstracción ideatoria con la intuición individual de la experiencia está en la permanencia de lo sensible. De lo que se trata es de un viraje de la mirada: lo individual sensible permanece, pero no *miramos hacia* él. La cosa singular deja de ser mentada como algo aquí y ahora, para pasar a mentar aquello que la cosa es, su contenido: “En ambos casos aparece el mismo concreto y, en cuanto que éste aparece, resultan dados en ambos casos los mismos contenidos sensibles en el mismo modo de aprehensión; es decir, que el mismo curso de contenidos (actualmente dados) de la sensación y la fantasía sucumbe a la misma ‘aprehensión’ o ‘interpretación’ en la cual se constituye para nosotros el fenómeno del *objeto*, con las *propiedades* presentadas por dichos contenidos. En un caso, el fenómeno es la base representativa para un *acto de mención individual*... En el otro caso, el fenómeno es la base representativa para un acto de aprehensión y mención *especificante*... mentamos, no este momento de rojez en esta cosa, sino *la rojez*” (Husserl, 2011a, págs. 297-298). Puesto que en el mentar especificante, es decir, la abstracción ideatoria, no se mienta el caso singular, su existencia es irrelevante: la intuición eidética puede bien funcionar sobre la base de un caso real actualmente experimentado como sobre casos meramente fantaseados.

Dado que hemos reconocido la validez de la intuición eidética, es decir de un conocimiento de esencias, hemos abierto el camino hacia las ciencias eidéticas tales como la geometría, la aritmética, la lógica pura, la psicología fenomenológica y la fenomenología trascendental.

§ 8. Hacia la reducción fenomenológica: la relatividad del mundo trascendente.

Uno de los lugares más fundamentales dentro de la fenomenología trascendental es el que ocupa la *reducción fenomenológica*. Tal operación, sin

³⁹ Para un análisis de la relación entre esencia y hecho a través de la noción de verdad en las *Investigación lógicas*, cf. Dupré (1964).

lugar a dudas, es de los elementos más innovadores y capitales introducidos por la filosofía de Husserl (Cordua, 1966; Presas, 1979).

Es necesario hacer presente una prescripción ya mencionada anteriormente: *al realizar una investigación que se pregunte por las condiciones de posibilidad del conocimiento en general, no puede en ella procederse en la actitud natural, ello pues hacerlo obliga a caer en un escepticismo insostenible que entraña un consentido*⁴⁰. Considerando ello, es indispensable para cualquier teoría del conocimiento el no proceder en la actitud natural. Hemos ahora, por ello, comprender cómo ello puede ser posible y qué significa realmente.

Es patente que frente al darse de *un algo* en la experiencia o frente a cualquier evento de significación, podemos preguntarnos por su condición de posibilidad: cómo es posible que aquello exista por sí y de qué modo ello lo hace. Al percatarnos de la experiencia de tales fenómenos notamos una inevitable referencia de los fenómenos a la conciencia a la que ellos se dan (Husserl, 1949, § 41). Cuando percibo este vaso como siendo él mismo y lo observo desde cada una de sus perspectivas posibles, observo que tal forma en que él se me presenta por “un solo lado” supone una conciencia que se orienta de diversas maneras hacia cada una de sus perspectivas. Todo percepto (y, en última instancia, todo *cogitatum*), en esencia, tiene un sello característico que consiste en existir para una conciencia. Tal constatación permite afirmar a Husserl que toda existencia en sentido estricto (pero también toda significación resultado del acto de significar) es en virtud de un acto de donación de sentido por parte de aquella conciencia a la que esos objetos son dados. Ello se resume en la consigna de que “toda trascendencia lo es en la inmanencia de la conciencia” y culmina en la distinción más relevante para la fenomenología: ser conciencia y ser para la conciencia (Husserl, 1949).

Ahora bien, todo objeto dado, bien lo sabemos, se da como siendo en sí mismo como es, siendo caso de su especie a la que refiere (Husserl, 1949, § 2). Además, se da como existiendo por sí mismo como trascendencia, como un absoluto, pero ¿hallan identidad las nociones de existencia en sentido estricto (lo siendo en sí) y existencia en sentido absoluto? La respuesta a ello es negativa; lo dado a la conciencia siempre se da como un algo definido en virtud de su propia naturaleza, su darse a la conciencia lo constituye como una trascendencia, existencia en sentido estricto. Mas, sabemos que la referencia inevitable de los fenómenos a la conciencia nos habla que la definición misma de lo dado es producto de donación de sentido, y esto en todos los casos. Por ello, es efectivamente posible concluir que el mundo, como la totalidad de lo dado a la conciencia, existe en tanto es mera unidad de sentido configurada por la misma conciencia (Husserl, 1949, § 55).

⁴⁰ Cf. II, § 6

Sólo más adelante se hará evidente la verdad del correlato de esta primera constatación, a saber que *la conciencia efectivamente tiene el carácter de ser absoluta e incondicionada*, a diferencia de las trascendencias dadas a ella (el mundo) que son sólo relativas a sus complejos que gestan la donación de sentido. Tales complejos, así como la estructura de la conciencia absoluta en su totalidad, son el campo o, si se quiere, la región ontológica estudiada y descrita por la fenomenología trascendental, la cual se vuelca a los orígenes de la constitución de las unidades de sentido. Sin embargo, dicho campo estará clausurado hasta que hayamos llevado a cabo la reducción fenomenológica (o epoché) y hayamos dado a las trascendencias dadas a la conciencia el carácter que efectivamente tienen.

§ 9. La intencionalidad.

Al comienzo de esta sección se trató brevemente la teoría del signo de Husserl con la intención de aclarar qué no es el sentido. Habiéndonos ya precavido de comunes errores tanto respecto de la noción de sentido como de la de subjetividad, podemos ya decir qué es el sentido intencional. Es éste el punto donde se aprecia la mayor influencia de la filosofía de Brentano en Husserl. Brentano, interesado en diferenciar los fenómenos físicos de los psíquicos⁴¹ para determinar el objeto de estudio de la psicología, toma de la escolástica medieval el concepto de inexistencia intencional para caracterizar a estos últimos fenómenos. Husserl –que no perseguía tales fines- tomará el concepto de intencionalidad ya no como una categoría psicológica, sino lógica (Dupré, 1964) para evitar reducir todo conocimiento al acto psicológico de conocer.

La intencionalidad es la nota característica de la conciencia, según la cual la conciencia contiene en sí un objeto. Tal sentencia puede ser engañosa por cuanto podría llevarnos a un grave error: creer que la conciencia y su objeto son dos entidades reales que entran en alguna relación. Es necesario tener claridad respecto de que “sólo hay presente una cosa, la vivencia intencional” (Husserl, 2011a, pág. 495). La presencia del objeto intencional no es otra cosa que la referencia intencional al objeto, y no un contenido de conciencia (por ejemplo, la sensación de un matiz de rojo). De este modo, la intencionalidad, de acuerdo a Sartre (1973), le permitiría a Husserl superar el idealismo y el psicologismo, en tanto que tal concepto supone una separación de la conciencia y el objeto, pero sin que sea una división entre dos cosas reales y distintas. Así, la *relación* entre ambos no debe entenderse como si el término *relación* (o *correlación*) se refiriese a la “tradicional categoría de ‘relación’, como distinguida frente a la categoría de ‘substancia’” (Cho, 2007, pág. 16). Ello permite a la vez aclarar que no puede ser

⁴¹ Con tal distinción Brentano no intenta establecer “la existencia de dos hechos o clases de hechos independientes del hombre, sino que habla de lo que se presenta al hombre, de la experiencia del hombre” (Benítez, 2007).

esta una relación causal, desde que la causalidad es entendida de acuerdo a la categoría de relación⁴².

Entonces, la conciencia, más que caracterizarse por contener un objeto, es estar siendo consciente de algo. Así, todo pensar tiene como correlato necesario un objeto pensado. El objeto intencional, por tanto, no es algo que se encuentre ni dentro ni fuera de la mente. El objeto no existe, no es nada en sentido absoluto. El mundo es mundo *para* una conciencia⁴³, pero no una conciencia que sea a su vez real⁴⁴. De ahí que Husserl hable de una conciencia absoluta, es decir, incondicionada, ya que es la condición de todo lo que es. De tal conciencia intencional es de lo que se ocupará eidéticamente la fenomenología: “la ideación verificada sobre casos particulares ejemplares de estas vivencias –y verificada de tal suerte que resulte eliminada toda aprehensión y posición existencial psicológico-empírica, entrando sólo en consideración el contenido fenomenológico real de estas vivencias- nos da la idea fenomenológica pura del género *vivencia intencional* o acto” (Husserl, 2011a, pág. 492)⁴⁵.

Un ejemplo aclarará todo esto: “Si me represento el dios *Júpiter*, este dios es un objeto representado, está ‘presente inmanentemente’ en mi acto, tiene en él una ‘in-existencia mental’ o como quiera que digan las expresiones –erróneas-. Me represento el dios *Júpiter* quiere decir que tengo cierta vivencia representativa, que en mi conciencia se verifica el representar el dios *Júpiter*. Descompóngase como se quiera en un análisis descriptivo esta vivencia intencional; nada semejante al dios *Júpiter* se puede hallar naturalmente en ella. El objeto ‘inmanente’, ‘mental’, no pertenece, pues, al contenido descriptivo (real) de la vivencia, no es en verdad inmanente ni mental. Pero tampoco existe *extra mentem*. No existe, simplemente” (Husserl, 2011a, pág. 495). Los objetos de la fantasía no se encuentran *en* la conciencia: puedo describir todas mis sensaciones, mas nunca hallaré lo fantaseado. Y esto no es exclusivo de la fantasía, sino que es lo propio de la conciencia⁴⁶. Lo mismo que sucede con *Júpiter*, sucede con la percepción de un vaso sobre una mesa: puedo caminar a su alrededor, cerrar y luego abrir mis ojos, cambiando así constantemente los

⁴² Otro equívoco a mencionar es interpretar la intencionalidad como la relación entre dos contenidos psíquicos, la vivencia por un lado, y el objeto consciente de otro; encontrándose ambos en la conciencia.

⁴³ Así, la noción de sentido en Husserl es una noción “referencial”, aun cuando el referente es inesencial al sentido (como se mostró en II, § 3)

⁴⁴ Cf. II, § 6.

⁴⁵ Mas no se trata tampoco de una imagen o signo mental que represente un objeto existente más allá de la conciencia, ya que el ser imagen o signo supone ya una conciencia que los constituya como imagen de algo o signo de algo, por lo cual la hipótesis del objeto fuera de la mente es innecesaria (Husserl, 2011a, Investigación quinta, Apéndice a los párrafos 11 y 20).

⁴⁶ Tal carácter de “inexistente” no se debe a que *Júpiter* sea una creación de nuestro pensamiento, al igual que el fauno que toca la flauta, sino que los objetos actualmente percibidos se consideran igualmente como “inexistentes”. Ello, según Sartre (1973), dificultaría establecer una distinción entre percepción e imaginación.

contenidos de conciencia. Y aun si permaneciese con la mirada fija en un mismo punto, sin moverme ni pestañear, la percepción será siempre distinta, hay un puro fluir indistinto: “constantemente se convierte el ahora de la percepción en la conciencia de lo pasado hace un instante que le sigue sin solución de continuidad a la vez que destella un nuevo ahora, etc.” (Husserl, 1949, pág. 92)⁴⁷. El objeto percibido no está en la percepción. Al decir que todo juzgar es juzgar algo, amar es amar algo, temer es temer algo, se está sosteniendo un diferencia entre el amar y lo amado, etc. En tanto que todo amar es amar algo, el objeto intencional – lo amado- no se acaba nunca en el amar, del mismo modo que el objeto percibido no se acaba nunca en la percepción del mismo. Pero ninguno de ambos “polos” puede darse de modo independiente del otro: no podemos amar algo si estar amando, ni amar sin estar amando algo. Así, el estudio de la intencionalidad quiere decir que debemos situarnos en la correlación entre lo que me es dado y la manera en que dicho objeto es dado (por ejemplo, aquello que es amado y el amar).

§ 10. La puesta entre paréntesis de la tesis de la actitud natural y la reducción fenomenológica.

Habiéndose expuesto la plena necesidad de volver la mirada hacia aquello absoluto, ha menester el llevar a cabo lo que Husserl bautiza como las reducciones. Es necesario desconectar el mundo de modo de poder apreciar con toda claridad aquello que queda luego de hacerlo; aquello que permanece luego de haber excluido del análisis todo lo existente en sentido estricto. Esto es, el ser absolutamente propio de la conciencia pura como un “residuo fenomenológico”, “lo que queda a pesar de que hemos ‘desconectado’ el mundo entero con todas sus cosas” (Ibíd., pág. 115). Lo que la reducción fenomenológica implica es la puesta entre paréntesis de la tesis de la actitud natural y, una vez hecho ello, el paso a la actitud reducida.

La actitud natural se puede comprender en una serie de proposiciones⁴⁸. Lo más fundamental es que “yo” me hallo constantemente en un “aquí” encontrándome en todo momento con la “realidad” que se me presenta *estando ahí delante*; el mundo está ahí siempre como una realidad. Conocer las amplitudes de tal horizonte mundano es la tarea de las ciencias de hechos (Ibíd, § 7)⁴⁹, entre las cuales no podría obviarse la sociología, pues, en la actitud natural también – como ya se dijo– hallo otros sujetos como realidades en sentido estricto. En otras

⁴⁷ Respecto del carácter de flujo sin solución de continuidad de la conciencia, cf. III, § 7.

⁴⁸ Se utiliza proposiciones pues da cuenta del carácter tético de la actitud natural y, por eso, la posibilidad de inhabilitar la tesis. Si su naturaleza fuera más que la de una mera tesis, ponerla entre paréntesis, quizá, implicaría aún más que una operación reflexiva. Sin embargo, también es necesario atender a las palabras de Husserl que reiteradamente tratan la actitud –ya natural, ya reducida- como formas de vida.

⁴⁹ O también llamadas *ciencias de la actitud natural*.

palabras: la actitud natural tiene el carácter del suponer la existencia del objeto conocido, de nunca cuestionar lo real del mundo físico, biológico, psíquico, cultural con el que me encuentro. Inherente a ello es la posibilidad de seguir conociendo el mundo infinitamente: el conocimiento del objeto nunca puede ser absoluto, pues el objeto es en su esencia trascendente, lo cual significa en un principio –es decir, en la actitud natural- “estar más allá” del conocimiento. Si bien tal noción es luego rechazada –al llevar al escepticismo-, Husserl mantiene la tesis de que el conocimiento de la realidad es conocimiento trascendente, queriendo con ello decir que “tal donación [de la experiencia] incluye esencialmente la posibilidad de que lo dado podría existir, podría no existir, o podría existir de modo diferente” (Husserl, 2006, pág. 49). La experiencia nunca es definitiva.

Muy por el contrario, en la reflexión fenomenológica –como ya se dijo- deo de considerar tales objetos como reales, pero sólo para volverme a la posibilidad de su realidad: la existencia, que era pre-dada, supuesta e indudable en la actitud natural se vuelve el objeto de la indagación fenomenológica. La fenomenología husserliana puede bien entenderse como la búsqueda de una intuición directa del sentido del ser. Se pone entre paréntesis todo lo existente en tanto tal, pero sólo para investigar su carácter de existente.

Es necesario desviar radicalmente la mirada para que podamos observar efectivamente lo que es de nuestro interés⁵⁰. Sin embargo la reducción fenomenológica no debe comprenderse ni como una negación, ni una duda de las realidades que se hacen presentes. Poner en duda lo dado a la experiencia deja intacta la tesis de la actitud natural. Su negación sólo nos llevaría a un escepticismo insostenible. Lo que ha de hacerse es poner entre paréntesis el mundo entero, abstenerse de todo juicio sobre existencias –en el espacio y el tiempo–; sin embargo, el mundo permanece, pero dentro del paréntesis.

De esta manera, Husserl nos detalla la serie de reducciones que son menester de llevar a cabo para poder volver la mirada hacia la conciencia pura trascendental en general (Husserl, 1949, § 56 ss)⁵¹. Acabada esta tarea habremos abierto el campo de la fenomenología. Dado que se pretende desconectar el mundo, lo primero que sucumbe a la desconexión son las ciencias que están volcadas a él. Así, todas las ciencias trascendentes desde las naturales hasta las del espíritu quedan fuera de juego con sus respectivas regiones del ser. Sin embargo, no basta con deshacernos de las realidades espaciotemporales, ciertamente hay mucho más. Es necesario también desconectar la lógica pura y

⁵⁰ Así lo expresa también Husserl en su primera obra propiamente fenomenológica: “La fuente de todas las dificultades se halla en la dirección antinatural de la intuición y del pensamiento, que exige el análisis fenomenológico” (2011a, pág. 221).

⁵¹ Tras la reducción, sin embargo, no encuentro un nuevo ente, la conciencia, sino que me encuentro exactamente el mismo mundo que experimentaba en la actitud natural, sólo que ya no como siendo en sí, sino como mundo vivido.

los objetos de la matemática que son, aunque eidéticos, trascendencias. Esto debe ser así pues la fenomenología no basa su proceder en deducción axiomática como estas ciencias, sino que se presenta como una empresa exclusivamente descriptiva de la conciencia pura.

La reducción fenomenológica y la puesta entre paréntesis del mundo natural no ha quedado completa si no se lleva a cabo una más: la desconexión del yo. Queda desconectado éste hombre natural que soy y apunto, junto con todo otro ser animado. Sin embargo, pese a realizar tal desconexión algo ha quedado. El yo parece estar constantemente ahí. Esto es claro, en cada vivencia la mirada del espíritu fija y se dirige actualmente hacia algo objetivo que en cada instante desaparece, brotando un algo distinto de su desaparecer. Mas, si volteamos la mirada hacia el yo observaremos que a cada vivencia le es de principio necesario aquello que siempre se mantiene idéntico, ese es el yo puro; claramente distinto del yo empírico, de este hombre natural.

§ 11. La fenomenología trascendental.

Con las indicaciones dadas sobre la noción de intencionalidad, reducción fenomenológica, conocimiento de esencias y la crítica al psicologismo podemos finalmente comprender la tarea a que se aboca la fenomenología trascendental. Ello nos permitirá luego contrastarla con la empresa que emprende Schütz, así como con la psicología fenomenológica por el mismo Husserl concebida.

Comencemos notando el gravísimo error de confundir *trascendente* y *trascendental*. Trascendente es el modo de ser de aquello que se da a la conciencia, del objeto conocido en el conocer⁵². Trascendental es el modo de ser de la conciencia a la cual se da lo trascendente. Ahora bien, puesto que toda trascendencia es tal para una conciencia, la esencia de ésta es la condición de posibilidad de la cosa conocida, y, por ende, del conocimiento. De ello se sigue que una investigación sobre la esencia de la conciencia es una sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento. Dicho problema trascendental surge, por tanto, cuando nos volcamos reflexivamente hacia la conciencia. Pero si nos atenemos a la definición de trascendental, la investigación de la esencia de la conciencia no puede dejar de lado el objeto trascendente. La fenomenología trascendental trata, entonces, de la correlación entre la conciencia y su objeto, que es una serie de procesos en que se constituye el sentido intencional. Por lo tanto, lo que se investiga es la intencionalidad.

Una investigación tal no puede ser llevada a cabo en la actitud natural, pues de hacerse esto se tomaría a la conciencia como trascendente, ya que el conocimiento en la actitud natural es el conocimiento de la cosa que se aparece a

⁵² Aunque Husserl desarrolla su fenomenología como una teoría del conocimiento, es también posible una fenomenología, por ejemplo, de la volición, de la valoración, etc.

la conciencia, lo cual contraviene a la propia esencia de la conciencia. El conocimiento que se requiere en la fenomenología trascendental es un conocimiento de esencias –es, por ende, sintético a priori-, pero conjuntamente tiene una particularidad que la distingue de toda otra ciencia eidética: su conocimiento es inmanente, no trascendente. La cosa conocida no es el conocerla, por lo cual su conocimiento nunca es absoluto. En cambio, cuando mentamos el proceso en que aparecen conciencia y objeto mutuamente referidos, tenemos un conocimiento absoluto, en tanto que está plena y totalmente dado en el conocerlo: el conocimiento se vuelca hacia sí mismo. Así, se trata de un conocimiento inmanente.

III. Algunos pensamientos acerca de la fundamentación fenomenológica de la sociología.

§ 1. La aplicación de la fenomenología a las ciencias del espíritu.

Como ya hemos dicho reiteradamente, la intención de Schütz es usar la fenomenología husserliana para fundamentar las ciencias del espíritu, y en especial la sociología. Pero, ¿qué quiere decir *fundamentar mediante la fenomenología husserliana*? Podría sostenerse que lo que Schütz intenta es tomar los resultados obtenidos por Husserl en su análisis filosófico, y trasladarlos a la esfera de la teoría sociológica. Ello equivale a intentar utilizar la investigación filosófico-trascendental para dar cimientos a la sociología. En palabras de Schütz: “Solamente en el trabajo de éstos dos pensadores [Husserl y Bergson], especialmente en la *fenomenología trascendental* de Husserl, una suficientemente profunda fundamentación se ha establecido en base a la cual uno puede aspirar a resolver el problema del sentido” (Schütz, 1967, págs. xxxii, la cursiva es nuestra). Sin embargo, desde que el paso de la actitud natural a la actitud fenomenológica es definido incluso como un cambio en la forma de vida (Husserl, 2010), la posibilidad y legitimidad de tal pasaje peligr⁵³. E incluso si nos atenemos exclusivamente al carácter tético, la diferencia permanece, ya que los conceptos de la descripción fenomenológica son de un carácter esencialmente distinto de aquellos utilizados por la ciencia objetiva (Husserl, 2011a, Investigación tercera, § 9). Empero, la posibilidad de un tránsito fluido del análisis fenomenológico trascendental al psicológico fue planteado por Husserl reiteradas veces. Además, él sostuvo que la fenomenología no sólo podía desarrollarse como una filosofía trascendental, sino que también podía llevarse a cabo como una aclaración fenomenológica de la esencia de lo anímico, con el objetivo de dar fundamentos al quehacer psicológico –y, como se mostrará, sociológico- empírico. Así, hay una

⁵³ No negamos que un cambio en la “forma de vida” sea posible o legítimo, sino que atendemos a que un cambio tal es suficientemente radical como para poner en cuestión la buscada continuidad.

clara posibilidad de fundamentar la sociología fenomenológicamente, a saber, mediante lo que Husserl denominó psicología fenomenológica. Es necesario, no obstante, tener claro que se trata de dos vías distintas: la primera asume los *resultados* obtenidos mediante un análisis fenomenológico-trascendental, para luego, en la actitud natural, aplicarlo a la sociología. La segunda opción es un desarrollo mediante un *método propio* y distinto del fenomenológico-trascendental. No se trata aquí de utilizar sus resultados, sino de usar un método fenomenológico –aunque no trascendental- con un fin propio: la fundamentación de la sociología o la psicología.

Cabe señalar que quizás uno de los puntos de unanimidad más claros del debate sobre la obra schütziana sea justamente el rechazo de Schütz a una investigación de la esencia de lo social mediante las reducciones, que llevaría a un análisis trascendental: la intersubjetividad no puede fundamentarse trascendentalmente (Belvedere, 2007, 2008; Motta, 2011; López Sáenz, 1995; Embree, 2008, Natanson, 1998; Wagner, 1984). Así, su indagación procedería en la actitud natural. En efecto, uno de los puntos capitales de la obra schütziana –y tal vez el más estudiado- parece ser su crítica al tratamiento que haría Husserl de la intersubjetividad, en tanto que, según Schütz, una fenomenología trascendental es irremediamente solipsista. Así, éste lleva a cabo una fenomenología en la actitud natural, la cual –como se dijo- el mismo Husserl habría concebido, bautizándola como psicología pura o fenomenológica. De ser así, la pregunta que aquí nos ocupa, a saber, cómo puede llevarse a cabo una fundamentación de la sociología a través de la fenomenología husserliana, tiene una respuesta clara y que a nadie sorprendería: mediante la psicología fenomenológica. Sin embargo, tal crítica de Schütz a Husserl no se desarrolla en *La construcción significativa del mundo social*, por lo cual la pregunta permanece abierta. Nótese, por lo demás, que algunos comentaristas⁵⁴ sostienen que Schütz haría una fenomenología en la actitud natural *porque* la fenomenología trascendental sería esencialmente inadecuada. Pero si tal crítica no está presente en dicha obra, ¿por qué Schütz no hace una fenomenología trascendental, e insiste en permanecer en la actitud natural? Si bien la mentada vuelta crítica aún no se hace presente, en su primera obra ya toma Schütz distancia frente al análisis trascendental.

§ 2. Sentidos objetivo y subjetivo.

Para poder comprender la decisión schütziana de llevar a cabo su análisis fenomenológico en la actitud natural, debemos remontarnos al contexto en que ésta surge, a saber, la distinción entre sentido objetivo y subjetivo.

Como fue mencionado en un comienzo, la crítica de Schütz a Weber concluía que las distinciones conceptuales dadas por éste dejaban de lado la

⁵⁴ Cf., por ejemplo, Wagner (1970, 1984).

posibilidad de la comprensión del significado subjetivo del actor, para quedar únicamente con el significado objetivo, el cual, al parecer, era entonces meramente definido negativamente como todo significado que no era el que el propio actor atribuía a su acción. Sin embargo, Schütz inmediatamente nota un problema: que dos actores podría atribuir sentidos distintos a la acción de un tercero. De ser así, ¿por qué llamar a ambos *sentido objetivo*? ¿Con qué derecho diríamos que son objetivos? Si en un comienzo parecía ser que no podíamos nunca dar con el sentido subjetivo, ahora parece ser que todo sentido es subjetivo. Para aclarar el asunto Schütz revisa brevemente cómo Husserl entiende la objetividad del sentido, y cuál es el papel del análisis fenomenológico al retrotraer hacia la subjetividad.

En nuestra experiencia nos enfrentamos con un mundo con sentido, y como teniendo sentido él mismo. Podemos analizar el sentido en sus tipos y su estructura mediante un análisis lógico. Sin embargo, como ya fue señalado en II, § 11, cabe además hacer un análisis fenomenológico que dé cuenta de la génesis del sentido, y que, por tanto, ya no lo toma como una objetividad ya constituida, sino que mire hacia las operaciones de constitución del sentido.

El *Ego solitario* puede asumir ambas posiciones. *Por un lado*, puedo ver el mundo presentándose en sí mismo a mí como completado, constituido, y para ser dado por sentido. Cuando hago esto, dejo fuera de mi atención las operaciones intencionales de mi conciencia en las cuales sus sentidos han sido constituidos. En tal momento tengo ante mí un mundo de objetos reales e ideales, y puedo afirmar que este mundo es significativo no sólo para mí, sino también para ti, para nosotros y para cualquiera... *Por otro lado*, puedo volver mi mirada hacia las operaciones intencionales de mi conciencia que originalmente confirmaron el sentido. Entonces ya no tengo más ante mí un mundo completo y constituido, sino uno que sólo ahora está siendo constituido y que siempre está siendo constituido nuevamente en el flujo de mi Ego duradero (Schütz, 1967, págs. 35-36).

Hemos entonces demarcado una distinción entre el sentido objetivo, unidad ideal ya constituida, y el sentido subjetivo, constitución intencional del sentido en la conciencia, es decir, vivencia de dar sentido. Del primero se encarga la lógica pura; para el segundo requerimos de la fenomenología trascendental. Pero si la sociología no es –y ciertamente no lo es– lógica pura, pero sí estudia el sentido, y si –tal como afirma Weber– debemos estudiar el sentido subjetivo, ¿debe entonces la sociología tornarse fenomenología trascendental? No, no podemos aceptar que esa sea la única manera de distinguir entre sentido objetivo y subjetivo; aunque será la base desde la cual Schütz intentará dar su propia conceptualización, no cediendo a los errores weberianos, pero rechazando el análisis trascendental. He aquí la decisión schütziana:

La distinción entre las dos maneras de mirar la significatividad que recién hemos señalado no es, empero, la misma que la distinción entre sentido objetivo y subjetivo. Nosotros encontramos éste último problema en el curso de un análisis de la interpretación significativa del mundo *social*. 'Sentido' fue para nosotros no un 'predicado' genérico de mi conciencia intencional sino que tuvo una especial connotación social. Cuando hacemos la transición a la esfera social se confiere, de hecho, al par de conceptos 'sentido objetivo y subjetivo' una nueva y sociológicamente relevante significación [significance]. Puedo, por un lado, atender e interpretar en sí mismos los fenómenos del mundo externo que se me presentan como indicaciones de la conciencia de otras personas. Cuando hago esto, digo de ellos que tienen sentido objetivo. Pero puedo, por otro lado, mirar más allá y a través de éstas indicaciones externas hacia el proceso constituyente dentro de la conciencia viviente de otro ser racional. En lo que entonces estoy interesado es el sentido subjetivo. Lo que llamamos el mundo del sentido objetivo es, entonces, abstraído en la esfera social del proceso constituyente de una conciencia que da sentido, sea la propia o la de otro. Esto resulta en el carácter anónimo del contenido-significativo predicado de ello así como su invariancia respecto de cualquier conciencia que le ha dado sentido a través de su propia intencionalidad. En contraste con ello, cuando hablamos de sentido subjetivo en el mundo social, nos estamos refiriendo al proceso constituyente en la conciencia de la persona que produce aquello que es objetivamente significativo. (Schütz, 1967, pág. 37).

Cuando el mundo no es *el* mundo, no es cualquier objetividad, sino que se trata del mundo *social*, pareciera ser que la distinción entre sentido objetivo y subjetivo toma un nuevo significado, alejándonos irremediabilmente del análisis trascendental. Y, no obstante, Schütz no critica los planteamientos de Husserl. Muy por el contrario, son frecuentemente loados como llevados a cabo "con incomparable maestría por Husserl" (Ibíd.). Ahora bien, "Para el Ego solitario ocupado en la actitud natural, el problema del sentido objetivo y subjetivo es desconocido" (Ibíd.), por lo cual, para ocuparse de ello, es necesario dejar de lado la actitud natural. ¿Por qué, entonces, Schütz decide hacer un análisis que permanezca en la actitud natural, cambiando con ello el contenido de la mentada distinción? Y si ve algún error en la propuesta husserliana, que lo llevase a no seguir los pasos de una fenomenología trascendental, ¿por qué no nos lo dice? Todo lo que Schütz manifiesta es únicamente que, cuando se trata del mundo *social*, no puede procederse trascendentalmente; éste no es un método apropiado para tal análisis. Así, es claro que lo que luego será uno de los grandes aportes de Schütz, a saber, su crítica al tratamiento fenomenológico-trascendental de la intersubjetividad, se encuentra ya como una insatisfacción en su primera obra; texto que, no obstante, no intenta ser crítico frente a Husserl, sino todo lo

contrario, busca seguir los caminos abiertos por la fenomenología. De este modo se ve en *La construcción significativa del mundo social* una herencia por parte de Schütz de los planteamientos de Husserl, que pareciera ser sin embargo una herencia crítica.

Pero la idea de un análisis fenomenológico que permanezca en la actitud natural no es una criatura schütziiana. Por el contrario, fue el mismo Husserl – como ya se dijo- quien concibió la idea de tal variante de la fenomenología. ¿Hay aun cabida, entonces, en la fenomenología husserliana para la especificidad que quiere Schütz para lo social? Ante tal pregunta no hay más opción que una breve revisión de la psicología fenomenológica o pura concebida por Husserl.

§ 3. La psicología fenomenológica.

El método fenomenológico se cimienta en la reflexión, de ésta parte la serie de operaciones metodológicas que utilizará la fenomenología trascendental⁵⁵, y que llevarán al ser de la conciencia pura, la cual no se refiere ni a mí ni a ti, como tampoco se refiere a lo humano. Sin embargo, la mirada que se dirige no a la cosa vivida, sino al vivir la cosa, a su aparecerse a una conciencia –que hemos llamado reflexión-, no nos conduce al instante a un análisis trascendental. Si es entonces posible volverse reflexivamente a los fenómenos sin por ello salir de la actitud natural, y “Si este reino de los ‘fenómenos’ se muestra como campo posible de una disciplina psicológica pura, exclusivamente referida a ellos, resulta comprensible que esta última se caracterice como *psicología fenomenológica*” (Husserl, 2010, pág. 38). El carácter fenomenológico no está caprichosamente adosado a la psicología ni puede predicarse de cualquier ciencia. No puede haber una matemática fenomenológica ni una física fenomenológica, pese a que la psicología, la matemática y la física son por igual ciencias trascendentes. A este respecto la particularidad de la psicología frente a otras ciencias es que su objeto de estudio es la conciencia. Puesto que la conciencia es intencional (conciencia es conciencia de algo) por esencia, al estudiar su objeto tal disciplina estudia vivencias intencionales, es decir, en que aparece un objeto. Tal vuelta reflexiva hacia la vivencia –que no es otra cosa que atender al área de estudio de la psicología- puede caracterizarse como un giro fenomenológico. Si la esencia de la conciencia es la intencionalidad, es necesario que la psicología se atenga a tal carácter intencional de su objeto de estudio. “Tal como Husserl la ve, la moderna psicología [que obvia la intencionalidad] no está, en principio, habilitada para realizar esas aspiraciones, no está habilitada para tornarse una genuina ciencia de la conciencia y la vida mental. Lo que la condena al fracaso es su ceguera respecto de la *intencionalidad*, el carácter esencial de la mente y de todas sus actividades y operaciones. La intencionalidad, por tanto, debe convertirse en el

⁵⁵ Cf. II, § 11.

tema central de la teoría psicológica” (Gurwitsch, 1966, pág. 691). La psicología fenomenológica, por tanto, se ocupa de la vivencia intencional para delimitar rectamente el área de la realidad de que trata la psicología empírica. En efecto, no debemos olvidar que “la psicología es una ciencia empírica. Esto implica, dada la significación usual de la palabra experiencia, dos cosas:

“1. La psicología es una ciencia de *hechos*, de *matter of fact* en el sentido de Hume.

“2. La psicología es una ciencia de *realidades*. Los “fenómenos” de que trata como “fenomenología” psicológica son sucesos reales, que en cuanto tales, cuando tienen existencia real, se insertan con los sujetos reales a que pertenecen dentro del orden del mundo uno del espacio y del tiempo o de la *omnitudo realitatis*” (Husserl, 1949, págs. 9-10). Tal análisis empírico de la vivencia no puede nunca dar con la intencionalidad, sino que trata única y exclusivamente de los contenidos reales de la vivencia. El contenido intencional no es algo real que podamos hallar mediante una descripción de tal o cual vivencia de tal o cual persona⁵⁶. De ahí que se le llame inexistencia intencional. Todos los contenidos reales que encontramos en una vivencia, por ejemplo, las sensaciones visuales son tema de la psicología empírica. Mas tales contenidos reales son contenidos de vivencias intencionales, por lo cual es aun necesaria la definición de tal región a investigar empíricamente. Sin una claridad sobre ello la psicología está perdida. Así, la psicología fenomenológica no tendría más papel que el de rectificar el camino de la psicología empírica.

Tal necesidad de corrección de la psicología de su época no es exclusiva de Husserl. Uno de los exponentes de tal crítica es W. Dilthey, quien sostuvo que había una diferencia radical entre las ciencias naturales [*Naturwissenschaften*] y las ciencias del espíritu [*Geisteswissenschaften*], entre las cuales se encuentra la psicología; estando tal diferencia determinada por el objeto de estudio. Así, los intentos de la psicología por ceñirse completamente al método utilizado por las ciencias naturales la habían conducido a una inadecuación entre aquello que estudia y la manera de estudiarlo⁵⁷. Ahora bien, aunque “Husserl no sólo aprueba la crítica de Dilthey a la psicología contemporánea sino que incluso muestra profundas apreciaciones por estas comprensiones e intuiciones” (Gurwitsch, 1966, pág. 693), su noción de acto psíquico –como fue mencionado en II, § 9- no es deudora de Dilthey, sino de Brentano.

Pero si la intencionalidad cobra tal relevancia en la psicología fenomenológica, puesto que la tiene por objeto de estudio, se podría pensar que ésta y la fenomenología trascendental entran en una disputa territorial, pues parecieran estudiar lo mismo; por lo cual o bien una de las dos –o ambas- está

⁵⁶ Cf. II, § 9.

⁵⁷ Nótese que lo que está aquí en discusión no es si a psicología debe o no ser una ciencia, sino cuál es la manera correcta de darle cientificidad.

estudiando la intencionalidad de modo errado, o bien, si tienen el mismo objeto de estudio y utilizan el mismo método, son la misma disciplina. En efecto, pareciera ser que ambas son ciencias eidéticas de la vivencia intencional. Este es un error del que debemos tener cuidado. Lo primero que debemos considerar es una diferencia en su objeto de estudio: la psicología estudia las vivencias intencionales de cierta clase de seres, los humanos. En cambio, la fenomenología trascendental no trata de las vivencias en relación a los humanos o animales. En conjunto con tal diferencia hay una segunda relativa a los fines que persiguen tales disciplinas: la psicología fenomenológica busca delimitar el objeto de estudio de la psicología empírica, y por tanto, conocer la esencia de la vivencia intencional humana. Muy distinto es el objetivo de la fenomenología trascendental, la cual pretende aclarar la esencia del conocimiento. La posibilidad del conocimiento, que es problematizada por la fenomenología trascendental, es supuesta en la psicología – tanto fenomenológica como empírica. Al poner en cuestión el conocimiento mismo, la fenomenología trascendental deberá desarrollarse según un método particular, con la intención de llegar a un conocimiento inmanente y absolutamente indubitable. Puesto que la psicología fenomenológica carece de tal interés, puede suponer la posibilidad del conocimiento al igual que cualquier otra ciencia, y así es que permanece en la actitud natural. En otras palabras: la psicología fenomenológica busca un conocimiento eidético trascendente de un área determinada de la existencia. La investigación filosófica, por otro lado, trata de una región ontológica que no puede ser estudiada “trascendentemente”, por lo cual es necesario abandonar la actitud natural.

Lo que tal psicología eidética hace no es sino estudiar lo psíquico de la unidad psicofísica que somos. Tal unidad es un ser mundano, y, junto con ella, lo son todas sus partes⁵⁸. Por tanto un estudio que meramente haga abstracción de lo físico del hombre no está por ello menos referido a lo real⁵⁹, y así permanece siendo una ciencia trascendente.

La psicología fenomenológica permanece en la actitud natural en virtud de que su fin no es el de una teoría del conocimiento. Así, puesto que es tal lo que Schütz intenta, no necesita de la metodología utilizada por la fenomenología trascendental. De ser así, cuando Schütz toma distancia del análisis fenomenológico-trascendental arguyendo que éste no es necesario para el estudio fenomenológico del mundo *social*, estaba siguiendo al pie de la letra el proyecto husserliano de una psicología fenomenológica.

⁵⁸ La idea de lo psíquico como un momento de lo que soy –aunque no del mismo modo que otras partes de mí- es expresada por Husserl desde las Investigaciones lógicas (Investigación tercera, § 15).

⁵⁹ Al igual que el estudio del color abstraído de la extensión no deja de estar referido al mundo (Husserl, 1949, § 51).

§ 4. La psicología fenomenológica como fundamento de la sociología.

Por lo recién argumentado parece claro que Schütz lleva a cabo su investigación como psicología pura, y, por tanto, está fundamentando la sociología a través de la psicología. Pese a que en múltiples aspectos ambas pueden ser tratadas por igual, ya que son ciencias trascendentes, al tratar de su fundamentación teórica debemos considerarlas en su especificidad. Como ya fue mencionado, Schütz concibe la sociología inherentemente ligada al concepto de intersubjetividad, puesto que de lo que trataría dicha disciplina es del sentido subjetivo de la acción dirigida a otros. Ahora bien, una definición tal de la sociología parece otorgar un lugar central a la experiencia individual: a mi experiencia del otro, o su experiencia de mí y de los demás. Ello podría llevar a intentar dar a la sociología bases en la psicología. Pero aun si rechazamos tal primacía de lo individual, la psicología pura puede dar cimientos a la sociología. Siguiendo a Husserl, es necesario considerar que la psicología pura incluye en su área de interés la experiencia del otro: “La vida anímica [estudiada eidéticamente por la psicología pura] no sólo nos es asequible por medio de la experiencia de sí mismo, sino también mediante la experiencia de lo ajeno. Esta nueva fuente de experiencia no ofrece sólo algo homólogo de lo que ofrece la experiencia de sí mismo, sino también algo nuevo, en tanto que funda para todos nosotros conscientemente y, por cierto, como experiencia, las diferencias de lo ‘propio’ y lo ‘ajeno’ así como las peculiaridades de la vida comunitaria” (Husserl, 2010, pág. 41). Ello muestra que el intento de dar fundamentos a la sociología a través de la psicología fenomenológica no significa reducir lo social a lo individual, sino que tanto la investigación empírica psicológica como sociológica requieren de una fundamentación a través de un conocimiento esencial de la vida anímica.

§ 5. El signo como indicación y el reconocimiento del otro.

La empresa schütziana deberá permanecer en la actitud natural, ya que trata sobre un área del mundo. Pero si nos atenemos a las palabras de Schütz: el error de llevar a cabo un análisis trascendental está en que nuestro interés se dirige a *lo social*; entonces podría ponerse en cuestión la posibilidad de hacer psicología pura para fundamentar la sociología, dado que aquella trata de lo psíquico, no de lo corporal, que es esencial en el reconocimiento del otro. Ello se aclarará si volvemos sobre la teoría del signo que Husserl (2011a) expone en la *Investigación primera: Expresión y significación*. Al comentarla en la sección anterior se sostuvo que lo que un signo expresa es el sentido intencional⁶⁰, y no una imagen mental o un objeto. Mas Husserl reconoce otra acepción más de “lo que una expresión expresa”: el signo puede también funcionar como indicación [Anzeichen] de otra cosa, por ejemplo, una estatua funcionaría como indicación o

⁶⁰ Cf. II, principalmente los §§ 2, 3, 4 y 9.

señal del héroe. En tal caso la estatua no sería una expresión, es decir, carecería de sentido intencional: “En efecto: los signos, en el sentido de *indicaciones* (señales, notas, distintivos, etc.), *no expresa nada*, a no ser que *además* de la función indicativa, cumplan una función significativa” (Husserl, 2011a, pág. 233).

La relación entre lo que indica (el signo) y lo indicado no es una inferencia, sino que la existencia del primero motiva a creer en la existencia del segundo: “cuando decimos que la situación objetiva A es señal de la situación objetiva B; que el ser de la una indica, señala, muestra que también la otra es, podremos, sin duda, abrigar con completa seguridad la esperanza de encontrar realmente esta otra; pero al hablar de esa manera no queremos decir que exista entre A y B una relación de conexión visible por intelección y objetivamente necesaria” (Husserl, 2011a, pág. 235). No se trata de intelección, sino de convicción. Conjuntamente, nótese que tal indicación supone la existencia de la señal, la cual motiva a creer en la existencia de lo señalado, sin que ello signifique que el objeto señalado sea meramente traído a la conciencia, recordado, etc. luego de experimentar la señal. La señal da testimonio de lo señalado, lo hace presente: al existir lo primero, lo segundo existe, pero a través de aquel.

La noción de signo como indicación es lo que caracteriza la comunicación, en la cual la voz se torna señal de la vivencia psíquica que da sentido. Pero incluso cuando no se trata de comunicación lingüística la indicación juega un papel esencial en la relación con el otro: “Interpretamos esos eventos externos que llamamos los ‘actos de otro’ como indicaciones de una corriente de conciencia fuera de nosotros” (Schütz, 1967, pág. 30). Así, puesto que el cuerpo del otro funciona como señal de su corriente de conciencia, si queremos estudiar la esencia de la experiencia del otro debemos considerar la corporalidad, bajo la teoría del signo como indicación. De ser así, una fenomenología del sentido del otro en mi experiencia no podría exclusivamente considerar el fenómeno psíquico, sino que debe ser también fenomenología del cuerpo. Ello pareciera dificultar el uso de la psicología pura como fundamentación de la sociología. Empero, el proyecto de una psicología pura no niega tal nexo. Si el cuerpo y la conciencia fueron definidos como momentos de un todo, es decir partes no-independientes entre sí, esto no anula la posibilidad de tener por objeto intencional sólo una de la partes⁶¹. Así, el papel del cuerpo como señal en la experiencia del otro no impide que se requiera de una investigación eidética dirigida exclusivamente a lo anímico para fundamentar la sociología. Por ende, la empresa schütziana puede sin problemas desarrollarse como psicología pura.

⁶¹ Del mismo modo que el color puede ser objeto intencional en ausencia de toda consideración respecto de la extensión del objeto coloreado, pese a que color y extensión son momentos o partes no-independientes.

§ 6. La experiencia de la conciencia ajena y la actitud natural.

Volvamos al punto crucial en la argumentación de Schütz: una fundamentación de la sociología debe operar en la actitud natural debido a la especificidad de la experiencia del otro. Dejando a un lado el problema del cuerpo, la experiencia del otro se caracteriza como la de una conciencia *b* que trasciende a la conciencia *a*, la cual tiene a *b* por objeto. Ahora bien, si un análisis trascendental pone fuera de juego la trascendencia, pareciera anularse la otredad. A ello podría replicarse que el sentido de la *ἐποχή* no es el de una negación de lo trascendente, sino que más bien se pone entre paréntesis, es decir, permanece, pero sin juzgar sobre su existencia: el mundo permanece, pero en un sentido totalmente relativo, es decir, *es para mi conciencia*. Ahora bien, la corriente de conciencia del otro tiene una particularidad que pareciera aun poner en problemas su análisis luego de la reducción: la conciencia ajena ya no puede *ser más allá* de mi conciencia, pero de ser así, esa otra conciencia sería idéntica a mi conciencia, por lo que la otredad se anula. Así, la investigación de la intersubjetividad debe permanecer en la actitud natural⁶².

Cuando Schütz decide abandonar el método fenomenológico-trascendental para situarse en el mundo natural nos revela qué es lo que ésta posición nos obliga a aceptar. En efecto, el hombre natural asume la existencia del mundo social, esto es así tanto en la vida cotidiana del hombre mundano como cuando éste hace sociología. Con esto Schütz evita ocuparse de una serie de problemas propios de la fenomenología trascendental, tales como la constitución del otro en un yo, o si “el concepto de ‘ser humano’ [es decir, de hombre natural], presupone un ego trascendental en el cual el otro trascendental está ya constituido, o por cómo es posible el conocimiento intersubjetivo universalmente válido (Schütz, 1967, pág. 97). Dado esto, la propuesta schütziana, ubicándose en el plano ya dicho, tiene un axioma: la tesis general del yo del otro, que postula que el otro tiene una corriente de vivencias igual a la mía y que, además, compartimos un mundo que se nos da a ambos. Esto no es todo, sino que también se presume que nuestras corrientes de vivencias -nuestras conciencias, la mía y la de mi compañero- se hallan en sincronía, fluyendo en el mismo tiempo. Todo esto se da por sentado en la actitud natural, por lo que cuestionarlo no sería propio de una empresa que permanezca allí.

§ 7. La temporalidad interna de la conciencia.

Los conceptos de sentido objetivo y subjetivo –como fue referido- son el punto crucial en el que Schütz toma distancia tanto de Weber como de Husserl; es

⁶² Husserl intentará resolver ese problema en las *Meditaciones cartesianas*, las cuales, sin embargo, no fueron consideradas por Schütz en la *Construcción significativa del mundo social*, tal como se señaló en la *Introducción*.

ello lo que lleva a Schütz a recorrer su propio camino, el cual es fundamentalmente un método propio. Hemos visto que la distancia respecto de Husserl se basa en que los fines a que sus investigaciones tienden son disímiles, por lo cual difieren en método también. Respecto de la crítica a Weber, no se trata meramente de un error en la definición de los conceptos; es un error de método, de cómo hemos de dar con los conceptos, es decir, cuál es el método del teórico social. Así, si bien la empresa weberiana tiene la pretensión de estudiar el sentido subjetivo de la acción, ignora por completo que éste puede ser entendido sólo si nos volcamos a su génesis en la conciencia interna del tiempo, donde originariamente se constituye (Motta, 2010). Para Schütz es claro que ignorar el carácter particular de la conciencia temporal interna hace imposible distinguir entre el significado subjetivo y objetivo, pues impide establecer una distinción fundamentada entre el acto⁶³ ya realizado por el actor y el acto en el momento mismo en que se realiza; dado ello, la empresa weberiana se ve totalmente frustrada si antes no nos dedicamos a “explicitar el origen constitutivo del mismo [el significado subjetivo] en su carácter inmanente” (Motta, 2010, pág. 8).

Ahora bien, solamente la actitud reducida puede brindarnos la posibilidad de acceder a la temporalidad interna de la conciencia o, lo que es lo mismo, a las estructuras del tiempo fenomenológico propio de la conciencia trascendentalmente reducida. Eso es explícitamente dicho por Schütz, aunque asumiéndolo críticamente al asegurar que “proceso constitutivo en la conciencia interna del tiempo procederá en la ‘reducción fenomenológica’” (Schütz, 1967, pág. 43).

Cuando, por medio de la reducción fenomenológica, se nos abre la puerta tal estructura de la conciencia (al tiempo subjetivo), emerge la posibilidad de establecer un contraste con el tiempo objetivo o cósmico, esto es, el tiempo propio de la experiencia en el mundo natural, radicalmente diferente al tiempo de la conciencia pura.

Cuando permanecemos en la actitud natural, toda nuestra experiencia está configurada de acuerdo al tiempo objetivo, no pudiendo nunca acceder a esa otra temporalidad, la de la conciencia, donde la corriente de vivencias fluye ininterrumpidamente. El tiempo objetivo es un tiempo meramente percibido y, dado que hay percepción de él, es una trascendencia. Él es el carácter de los objetos de la sensación de ser siempre cambiantes al matizarse y escorzarse en cada instante en que se me dan⁶⁴. El tiempo subjetivo, en contraste, difiere absolutamente de cualquier existencia, de cualquier dato; éste no puede ser medido por ningún reloj. Es el carácter esencial que tiene toda vivencia de durar

⁶³ Existe la posibilidad de caer en un equívoco respecto a la noción de acto. Aquí acto no tiene el sentido (que puede tener sinonimia con la noción de vivencia intencional) utilizado por Husserl en las *Investigaciones lógicas*.

⁶⁴ Es este el tiempo que comienza cuando el demiurgo hace girar el cielo por primera vez en el *Timeo* de Platón.

(Husserl, 1949, §81). El tiempo objetivo pertenece al orden de las objetividades de nuestra experiencia, sin embargo “los *datos temporales*, o, si se prefiere, los signos temporales, no son *tempora* ellos mismos (Husserl, 2002, pág. 29). Considerando que el tiempo objetivo no nos dice nada sobre la constitución del sentido, se hace inútil la percepción de tiempo trascendente; la empresa schutziana sólo puede llevarse a cabo si tiene en cuenta la necesaria y esencial duración de las vivencias en la inmanencia de la conciencia. La actitud reducida es la única vía posible de llevar a cabo tal indagación, por eso Schütz procede a ella.

Cuando Schütz lleva a cabo la tarea preliminar de estudiar el tiempo subjetivo –o de la *durée* bergsoniana–, observa primero, en concordancia con Husserl, que la corriente de vivencias es “un continuo sin término de duraciones, un continuo lleno” (Husserl, 1949, pág. 193) que además se presenta como uno sin límites ni divisiones. Ante ello emerge, sin embargo, la pregunta sobre ¿cómo se hace posible considerar *una* vivencia en particular en toda la corriente? He ahí la importancia de la operación de la *reflexión*. Para Schütz el acto de reflexión implica el poner de relieve una sección de la totalidad de la corriente de las vivencias, acotándola como conjunto discreto. Ello es relevante pues es en ese momento, y sólo en ese momento, cuando una vivencia puede ser considerada significativa. Sólo la operación en que se predica significado de una vivencia discreta, acotándola y volviéndome reflexivamente a ella, me permite llamarla significativa. De esta forma se dice que la vivencia es “fenoménica” cuando se ha vuelto significativa, de lo contrario, permanece “prefenoménica”.

Es también propio de una vivencia, que en el preciso momento de su acaecer permanece vedada la posibilidad de volverme reflexivamente a ella. Ello pues, dado que las vivencias tienen siempre un carácter de actualidad, de aquí-y-ahora, cuando pretendo volverme a la vivencia inmediatamente actual lo único que capto reflexivamente es una que tiene el carácter de que ha sido-inmediatamente-antes. El presente, entonces, carece de sentido, pese a ser indubitable: “En el auto-conocimiento [del yo] hay una esfera de absoluta intimidad cuyo ‘ser ahí’ (*Dasein*) es tan indubitable como cerrada a nuestra inspección” (Schütz, 1967, pág. 52-53)”. Es decir, de una vivencia presente aquí-y-ahora puedo conocer que es, mas no qué es.

Además de las ya tratadas observaciones, Schütz concuerda con Husserl en considerar como parte fundamental del acto de reflexión tanto la *retención* en el sentido de la posibilidad de volver a hacer presente una vivencia acaecida y la *protensión*, entendida como proyecciones hacia el futuro que están motivadas por cierta anticipación vacía, las cuales carecen de un adecuado llenado y aguardan por su cumplimiento que la conduce hacia el presente (Husserl, 2002, §24).

En todos los análisis del tiempo inmanente de la conciencia –capitales para la fundamentación pretendida– Schütz es particularmente condescendiente con

los mismos análisis husserlianos⁶⁵. Estos análisis, resultado de la reducción fenomenológica, le permiten finalmente distinguir a Schütz entre acción y acto. La *acción* tiene el carácter de estar acaeciendo, es una vivencia en curso y, por lo tanto, prefenoménica; se orienta bajo una protensión vacía, la cual tiene el carácter de un *proyecto* volcado hacia un determinado objeto intencional. La naturaleza de la acción consciente se hace inteligible cuando hemos comprendido qué se entiende por acto. Acto es aquella protensión ya completada, es algo que sólo cobra significado volviéndonos reflexivamente a una acción que ya ha acabado. Cuando proyecto la acción, lo hago en forma de un “acto ya completado”, la proyección de una acción es su respectivo acto acabado. Schütz constantemente nos recuerda los procesos de constitución de la acción esencialmente permanecen ignotos para el hombre natural, por ello siempre enfatiza la necesidad de que este análisis se realice en la actitud reducida.

Ahora bien, una vivencia tiene significado pese a no estar bajo la luz de la reflexión, lo cual Schütz denomina *sentido específico*. Este es la dirección hacia donde está volcada la atención de la vivencia en cada momento, lo cual hace que la vivencia además de ser un aquí-y-ahora, sea un aquí-y-ahora-así, es decir, definida. Ello concuerda con la naturaleza de proyecto que tiene la acción al estar ella dirigida a su objeto intencional por medio de una protensión.

Son estos los contenidos necesarios para lograr la reconceptualización buscada. Ahora, el *sentido subjetivo* de la vivencia, por lo dicho, tiene el carácter de brotar de un yo puro que, en cada instante de la corriente de las vivencias, se orienta atencionalmente a algo. Tal orientación, está dada por los diversos modos y modificaciones atencionales que constituyen el significado específico de la vivencia en cada momento. De esto modo, se remite *siempre* a un yo “que atiende” como génesis del significado. El *sentido objetivo*, por otro lado, no nos remite a un significado que halla su origen en una conciencia, sino más bien al sentido propiamente constituido como una objetividad. A diferencia del subjetivo, que claramente se vincula con la acción siempre en curso y su génesis, el objetivo tiene el carácter de un acto concluido, donde ya no es relevante remitir a las operaciones que originalmente confirieron significado, sino que a sus resultados efectivos⁶⁶.

⁶⁵ Pese a que Belvedere (2008) considere que existen diferencias capitales entre ambos en este punto, mas basadas en incomprensiones por parte de Schütz que por decisiones efectivas. Según este autor, ello conduciría a Schütz a un positivismo indeseado

⁶⁶ Otra distinción de interés que Schütz establece es la que se refiere a los motivos de la acción: la diferencia entre motivos-para y motivos-porque, donde los primeros se vinculan con aquellas razones que motivan la acción: el motivo-para por el cual el leñador toma su hacha y se dirige hacia el árbol radica, finalmente, en cortarlo. Los segundos, en cambio, tienen que ver con los motivos remotos de la acción que no pueden convertirse en motivos-para, aquello que ha ocurrido y ha dado origen a la acción. “El motivo-para explica el acto en términos del proyecto, mientras que el genuino motivo-porque, explica el proyecto en términos de las experiencias pasadas del actor” (Schütz, 1967, pág. 91). Tal distinción tiene consecuencias concretas para la investigación

Todas las distinciones planteadas hasta ahora, resultados de estos difíciles análisis, en la actitud natural significan distinciones artificiales (y quizá falsas) (Motta, 2010, pág. 7) y no es posible reconocerlas cuando ya hemos asumido un mundo ya constituido que se presenta como objetivo y trascendente. El único acceso que hay al sentido subjetivo en el mundo natural es a través de indicaciones o señales objetivas que nos remiten a la corriente de vivencias de otras conciencias tales como los cuerpos o los artefactos producidos con los que me hallo en el mundo. Así, una estatua no sólo señala al héroe, sino también, por ejemplo, al creador. Más aún, el cuerpo de mis contemporáneos, con los que vivo y hallo en la experiencia mundana, es la mismísima indicación que permite dar bases a la tesis general del yo del otro⁶⁷.

§ 8. De la actitud reducida a la actitud natural. El cuerpo del otro como esencia de la relación-otro.

Schütz, luego de realizar su análisis en la actitud reducida comentado en el párrafo anterior, vuelve a la actitud natural con la finalidad de poder aplicar al estudio del mundo social los resultados obtenidos mediante reducción fenomenológica⁶⁸. Pretende primero llevarlos a la vida personal del hombre mundano y posteriormente aplicarlos a la relación de éste con otros sujetos.

Schütz asevera que todo lo que corresponde al análisis de la corriente de vivencias hecho anteriormente “permanece implicado⁶⁹ en la concepción de una duración múltiple, continua y de dirección irreversible” (Schütz, 1967, pág. 81), como la corriente de vivencias. En la actitud natural, sin embargo, “a menos que esté forzado a resolver un tipo especial de problemas, el hombre natural no se

sociológica, tales como que el sociólogo no debe proceder con técnicas como la entrevista o la etnografía. La razón de ello estriba en que el sociólogo estudia el mundo de los meros contemporáneos –aquellos con los que no me relaciono directamente– y no el mundo de la realidad social directamente vivenciada –el cuál experimento junto a otro sujeto en una interacción cara a cara–. El mundo de los meros contemporáneos se caracteriza porque sus integrantes son individuos que se me presentan en diversos grados de anonimato, de los cuales el sociólogo –mediante tipos ideales– intenta predecir y explicar los motivos de sus acciones mediante observación indirecta (y no en una interacción directa cara a cara).

⁶⁷ Posteriormente a estas obras, Husserl en sus trabajos sobre la intersubjetividad planteará la posibilidad de una *actitud personalística* donde el mundo es visto como resultado de una donación de sentido en sentido absoluto.

⁶⁸ El papel central de tal movimiento permanecerá en la obra de Schütz más allá de la aquí estudiada. Así, en *La fenomenología y las ciencias sociales*, sostendrá: “En esta ciencia mundana eidética (y por ende en la apercepción psicológica de la actitud natural), que está al comienzo de todos los problemas científicos metodológicos y teóricos de todas las ciencias culturales y sociales, todos los análisis efectuados en la reducción fenomenológica conservan esencialmente su validez. En esto reside precisamente la enorme significación de los resultados logrados por Husserl para todas las ciencias culturales” (Schütz, 2003, pág. 137).

⁶⁹ “Involved” en la traducción de Walsh. Con una carga semántica absolutamente disímil Prieto traduce “implícito”.

hace preguntas sobre cómo este mundo ordenado se ha constituido” (Íbid.). Esto último era precisamente lo que motivaba el análisis en la actitud reducida.

Ubicándonos en el plano de la actitud natural, cuando se ha supuesto la existencia del otro –y se ha asumido la tesis general del yo del otro–, llegamos a que el individuo vive el mundo como un mundo social, donde otros tienen la posibilidad de vivirlo al igual que yo. Yo y los otros tenemos un mundo común, el cual podemos experimentar de la misma manera. Aquella realidad común Schütz la denomina *realidad social directamente vivenciada*.

En lo referente al vínculo social de un yo con otros, Schütz plantea que todo acto intencional de esta naturaleza es *actitud orientación-otro*. Para él, la relación social por excelencia es la que denomina orientación-tú, que es la orientación-otro cara a cara⁷⁰. El hecho de que mi acción sea social no radica en que sea motivada por la conciencia de otro, sino que lo relevante es que el objeto intencional al que se orienta mi propia acción es la conducta esperada de la otra persona. En otras palabras, cuando quiero actuar sobre la conciencia de otro debo hacerlo atendiendo necesariamente al flujo temporal de su propia conciencia. Por ello, se observa que siempre que mi acción es social, subyace un proyecto⁷¹.

Enfático es Schütz en siempre señalarnos que la única experiencia que tenemos de otros es una experiencia en el mundo natural: “hablo de otra persona como ubicada en mi experiencia directa cuando ésta comparte conmigo una comunidad de tiempo y una comunidad de espacio” (Schütz, 1967, pág. 163). Esto implica el hecho de que su experiencia fluye paralelamente a la mía, estando nuestras corrientes de vivencias en una simultaneidad real.

Sin embargo, Schütz pretender indagar la esencia de la orientación-tú, en la que me dirijo directamente a un congénere con plena pureza. Conjuntamente, indaga la reciprocidad de dicha relación –orientación-nosotros pura–. Aquello a lo que se dirige intencionalmente una orientación-tú pura es al estar-ahí (*Dasein*) del otro, independiente de cualquiera de sus características particulares. En una orientación-nosotros, por otro lado, lo característico es que hay una conciencia recíproca de la presencia del otro, ambos estamos mutuamente volcados a nuestras corrientes de vivencia que se hallan recíprocamente coordinadas. Estudiarla en su pureza permite comprender que la relación-nosotros, la situación cara a cara, “en lugar de ser observada, es vivida a través de. Las muchas y diferentes imágenes especulares del yo dentro del yo no son, en efecto, vistas una

⁷⁰ Los análisis de Schütz en lo que respecta a la orientación-otro son más extensos. Además de los contemporáneos (aquellos en los que ponemos énfasis en esta sección, al ser considerada por Schütz como aquella de la que se deducen todas las demás) está la posibilidad de tener orientación-otro hacia mis predecesores y hacia mis sucesores. Lo particular de ellos es que no tenemos la misma realidad social directamente vivenciada (Schütz, 1967).

⁷¹ Ello en contraste con la noción de *conducta social* que es una acción meramente espontánea hacia otro pero sin dirigirme a él como tal. Por ejemplo, cuando dejo caer [accidentalmente] mi vaso de café ardiente y mojo las faldas de la anciana que transitaba a mi lado.

por una sino que son experimentadas como un *continuum* en una experiencia singular” (Schütz, 1967, pág. 170) haciendo de nuestras corrientes flujo común. Estas podrían ser consideradas conclusiones propias del estudio de lo ajeno mediante una psicología pura, que logra abstraerse del mundo y enfocarse sólo en la vida psíquica con vistas a la experiencia del otro.

Empero, es necesario tener en vista algunas consideraciones que el mismo Schütz asegura que podrían contravenir el postulado de la psicología pura. Una psicología fenomenológica haría reducción de toda existencia en sentido estricto (excepto de la apercepción psicológica). Sin embargo Schütz asegura que no se puede ignorar que lo más básico para llevar a cabo una relación-tú es el hecho de que estoy consciente de “la pura forma en la que él [el otro] se me aparece” (Schütz, 1967, pág. 163)⁷². Pero si, como se ha señalado, al otro sólo puedo hallarlo en mi experiencia en la actitud natural, necesariamente tendría que presentármese en tanto que un objeto de mi experiencia (espacial y temporal) en el mundo, para poder identificarlo y luego volcarme a él como una trascendencia dotada de una corriente de vivencias propia (según la prescripción de la tesis general del yo del otro). Además de ello, el mismo Schütz señala que “en la vida real nunca vivenciamos la ‘existencia pura’ de otros; en cambio encontramos gente real con sus características y rasgos personales” (íbid.). De hecho, no puede ignorarse que “la relación-nosotros es tanto espacial como temporal. [Por ello], abarca también el cuerpo de la otra persona, además de su conciencia” (Schütz, 1967, pág. 166). Así, la experiencia del cuerpo del otro sería siempre anterior y necesaria para una relación-tú (o –nosotros). Si esto es así, estaría igualmente vedada la posibilidad de que el observador externo pueda tener acceso a una relación-nosotros pura; claramente si el otro se presenta del mismo modo que para quién participa de la relación-nosotros, como una trascendencia – un objeto del que conjeturo conciencia– lo único que puedo conocer es “su cuerpo... como campo de expresión de su vida interna” (Schütz, 1967, pág. 172). Por esto mismo, el observador sólo puede orientarse bajo “enfoques indirectos” para interpretar la acción de su observado. Hechas estas consideraciones, se ve que una orientación-nosotros siempre se plantea en términos de una relación “en plenitud de su contenido concreto” (Schütz, 1967, pág. 168). De esta manera, pareciera no ser una psicología pura o fenomenológica la manera en que debe proceder el teórico social al fundamentar la sociología.

Podría argüirse, como se dijo anteriormente⁷³, que la relación entre el cuerpo y la conciencia, así como la del color y la extensión, son relaciones entre momentos (o partes no-independientes): no se realizan el uno sin el otro. Ahora

⁷² Walsh inexplicablemente en vez de poner esto en el cuerpo del texto, lo parafrasea y coloca el contenido de esta cita en una nota a pie de página. Lo que figura aquí es aquello que está a pie de página y es la traducción literal del original.

⁷³ Cf. III, § 3.

bien, el color y la extensión son ambos igualmente presentes en la intuición del cuerpo coloreado. El color se da con una extensión, y la extensión se da con un color; ella hace posible estudiar color o extensión de manera independiente. Distintos es el caso de la conciencia y el cuerpo: hay intuición de cuerpos que no tienen vinculada una conciencia, mas no la hay de conciencia sin un cuerpo. La conciencia del otro sólo es presente a la conciencia *a través* o gracias a un cuerpo. Este es plenamente presente, mas aquella es siempre presente-a-través-de. Por ello, una empresa de fundamentación de la sociología no podría desligarse de la problemática del cuerpo para fijarse meramente en cómo un acto intencional se vuelca a la corriente de conciencia de otro; el cuerpo del otro y su vida expresiva es lo único que se me da del otro en la experiencia de la actitud natural. La indicación de la conciencia, el cuerpo –una trascendencia–, no puede desvincularse de cualquier discusión en torno alteridad alguna. Ergo, una ciencia sobre la esencia de la experiencia de alteridad no puede ser psicología pura, que por definición no considera la corporalidad⁷⁴.

Ello da cuenta del profundo error en las interpretaciones según las cuales Schütz es un “intelectualista” (Dukuen, 2010). Así mismo, si bien no es de todo punto errada, debe tenerse reparo con interpretaciones que sostienen que el cuerpo juega un papel más bien secundario. En tal línea Magne Aanestad (2011) sostiene que es insuficiente la consideración schütziana del cuerpo, ya que es visto como mera herramienta de expresión. Si bien concordamos con que el cuerpo es supeditado a la expresión de la conciencia, no se puede ignorar que la conciencia del otro a su vez es supedita a la corporalidad. Además, el cuerpo, como se mostró, no juega un papel unicamente en los resultados de la descripción de la esencia de la relación-nosotros, sino que determina el método a seguir en tal empresa descriptiva.

IV. Conclusiones.

La obra schütziana ha tenido una gran importancia en la sociología, no meramente por sus múltiples influencias ni por haber tratado sobre la sociología comprensiva de Weber, sino que por los problemas que aborda, tales como la intersubjetividad y el sentido.

⁷⁴ La necesidad de considerar la corporalidad del otro está presente ya en Husserl (2010). Según él, la psicología fenomenológica, habiendo realizado ya reducción del mundo –y, por tanto, del cuerpo de todos los otros–, debe ampliar la vida interna realizando una “reducción intersubjetiva” donde reconozco que hay una comunidad de personas puras y una vida intersubjetiva pura. Sin embargo, considerando que aún no se ha desconectado la apercepción psicológica nada indicaría que no fueran estas personas dependientes de mi propia conciencia. Además, Husserl reconoce que siendo la psicología pura una ciencia de la actitud natural, al psicólogo se le presentarían los otros como “ahí-delante”, por lo cual puede inferirse que el cuerpo pareciera ser algo ineludible en este sentido. Mas esto último contradice el primer postulado del método de la psicología pura, la reducción fenomenológica.

En su primera obra, *La construcción significativa del mundo social*, Schütz emprende el proyecto de dar fundamentos a la sociología comprensiva de Weber mediante la fenomenología de Husserl. Sin embargo, cómo debemos proceder para cimentar la sociología en la fenomenología no es algo del todo claro. Hemos revisado dos maneras distintas de hacerlo; ambas entrañando la necesidad de permanecer en la actitud natural, y así mismo ambas tratadas por Husserl: 1) la psicología pura o fenomenológica y 2) un traslado del análisis trascendental a la actitud natural. En efecto, Schütz realiza tal traslado, específicamente en lo referente al análisis de la temporalidad interna de la conciencia, en su búsqueda por distinguir entre sentido objetivo y subjetivo de la acción.

Es sobre el concepto de intersubjetividad que mayoritariamente versa el debate relativo a la obra schütziana, en virtud de que es allí donde surgiría la crítica de Schütz a Husserl, según la cual, *grosso modo*, la actitud reducida no nos permite una investigación de la experiencia del otro. Tal crítica, sin embargo, se desarrolla principalmente en la obra post-migratoria, no presentándose en *La construcción significativa del mundo social*. No obstante, ya en dicho título se realiza una investigación que, aunque fenomenológica, se desarrolla plenamente en la actitud natural. La razón de ello radica en que la reducción fenomenológica se presenta como esencialmente inadecuada, lo cual ha de considerarse *una semilla de las posteriores críticas*. Pese a ello, no parece ser que Schütz intente refutar a Husserl en este punto, ya que lo que lleva a caracterizar a la reducción como un método errado es que no se trata de un teoría del conocimiento, sino de la determinación esencial de la región ontológica de lo anímico, todo lo cual era ya entendido por Husserl, quien denominó tal empresa psicología fenomenológica o pura. Así, las diversas caracterizaciones de la empresa schütziana como psicología fenomenológica (Embree, 2008; Wagner, 1970, 1984) serían aplicables a su primera obra.

No obstante, ello es un error. Schütz no hace una psicología fenomenológica. La psicología fenomenológica es un estudio eidético de lo anímico, lo cual exige una reducción del mundo, incluido el cuerpo. Sin embargo, Schütz no descarta en su estudio la corporalidad, sino que la considera parte esencial de la experiencia del otro, no pudiéndose por tanto dejar de lado en una tal ciencia. El papel capital que juega la corporalidad en la obra de Schütz no es sólo un resultado de la descripción pura de la relación social, sino que caracteriza incluso el quehacer del teórico social, es decir, cómo ha de reflexionar la sociología sobre sí misma.

De este modo, la empresa teórica de fundamentación de la sociología comprensiva desarrollada por Schütz en *La construcción significativa del mundo social* debe caracterizarse como dual: 1) rechazando la psicología pura, emprende un camino propio que no descarte el cuerpo en la experiencia del otro, y 2) realiza un traslado de los resultados de la actitud reducida a la natural.

Ahora bien, respecto de este último punto se hace necesario retrotraernos a una más profunda revisión de la fenomenología husserliana, con miras a investigar la posibilidad y legitimidad de dicho paso. No debemos olvidar que Eugen Fink sostuvo en su ensayo *La filosofía fenomenológica de Edmund Husserl en la crítica contemporánea*, que todo lo dicho por el fenomenólogo es necesariamente falso en la actitud natural, ya que este en su análisis se ve obligado a transformar radicalmente el lenguaje; ensayo respecto del cual Husserl sostuvo, en el prólogo del mismo, que: “no hay en él ninguna frase que yo no haga absolutamente mía, que no pueda reconocer expresamente como mi propia convicción” (Presas, 1979, pág. 10). Así, para investigar la posibilidad de una fundamentación fenomenológica de la sociología es absolutamente necesaria una investigación sobre la fenomenología trascendental.

Conjuntamente, aun si reconociésemos plena legitimidad al mentado traslado, es necesario notar el pobre estatuto que ello confiere al sociólogo en la reflexión sobre su propia disciplina. En efecto, si la fundamentación de la sociología es un traslado de los resultados filosóficos hacia aquella, el sociólogo es absolutamente dependiente del desarrollo de la investigación filosófica, incluso porque es ésta la que analiza la posibilidad misma de dicho paso, y, por ende, de la legitimidad de la reflexión de la sociología sobre sí misma.

Una arista importante de la sociología es la que analiza empíricamente su objeto de estudio. Mas ésta no puede ser la única tarea del sociólogo, ya que no puede elidir las exigencias de justificación de su disciplina. Por lo tanto, es imprescindible una reflexión de la sociología sobre sí misma. De esto ha tratado tanto el presente escrito como la obra de Schütz bajo análisis. Ahora bien, en ello se mostró cómo todo el análisis schütziano nos reenvía incesantemente a la reflexión filosófica, tanto al análisis trascendental sobre la temporalidad interna de la conciencia, como a la discusión sobre la relación cuerpo-mente. De ser así, podemos *conjeturar* que la así llamada “teoría sociológica” retrotrae necesariamente a la filosofía, y, puesto que la sociología no puede prescindir de una autoreflexión, entonces dicha disciplina inevitablemente se torna *philosophia perennis*.

Bibliografía

- Belvedere, C. (2007). Phenomenology and Social Sciences: a Story with no Beginning. *Sociedad* , 2, 1-12.
- Belvedere, C. (2008). Sobre el estatuto fenomenológico de lo social: prolegómenos a una sociología pura. *Universitas humanística* (65), 27-47.
- Benítez, A. (2007). El concepto de intencionalidad en Brentano. In L. (. Fernández Moreno, *Ensayos sobre lenguaje, naturaleza y ciencia* (pp. 247-266). Madrid: Compañía Española de Reprografía y Servicios S.A.
- Bernstein, R. J. (1982). *La reestructuración de la teoría social y política*. México D.F.: Fondo de cultura económica.
- Bourdieu, P. (2003). *El oficio de científico*. Barcelona: Anagrama.
- Cho, K. K. (2007). History and Substance of Husserl's Logical Investigations. In K.-Y. Lau, & J. Drummond, *Husserl's Logical Investigations in the New Century. Western and Chinese Perspective* (pp. 1-20). Dordrecht: Springer.
- Cordua, C. (1966). La fenomenología de Husserl. *Revista de filosofía. Universidad de Chile* , 13 (1), 29-42.
- Dukuen, J. (2010). Entre Bourdieu y Schutz. Encuentros y desencuentros en fenomenología social. *Revista latinoamericana de estudios sobre cuerpos, emociones y sociedad* (3), 39-50.
- Dupré, L. (1964). The Concept of Truth in Husserl's Logical Investigations. *International Phenomenological Society* , 24 (3), 345-354.
- Embree, L. (2008). The Nature and Role of Phenomenological Psychology in Alfred Schütz. *Journal of Phenomenological Psychology* , 39, 141-150.
- Escudero, J. A. (2011). Introducción. In E. Husserl, *La idea de la fenomenología* (pp. 11-56). Barcelona: Herder.
- Finke, S. (1993). Husserl y las aporías de la intersubjetividad. *Anuario filosófico* (26), 327-358.
- Frege, G. (1972). Sobre sentido y referencia. In G. Frege, *Lógica y semántica* (pp. 47-75). Valparaíso: Ediciones universitarias de Valparaíso.
- Giddens, A. (1987). *Las nuevas reglas del método sociológico: crítica positiva a las sociologías interpretativas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gordon, S. (1995). *Historia y filosofía de las ciencias sociales*. Barcelona: Ariel.

- Gurwitsch, A. (1966). Edmund Husserl's Conception of Phenomenological Psychology. *The Review of Metaphysics* , 19 (4), 689-727.
- Habermas, J. (1999). *Teoría de la acción comunicativa: racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid: Taurus.
- Herva, S. (1988). The Genesis of Max Weber 'Verstehende Soziologie'. *Acta Sociologica* , 31 (2), 143-156.
- Husserl, E. (2010). El artículo 'fenomenología' de la Enciclopedia Británica. In E. Husserl, *Invitación a la fenomenología* (A. Z. Quijano, Trans., pp. 35-74). Barcelona: Paidós.
- Husserl, E. (1949). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Introducción general a la fenomenología*. (J. Gaos, Trans.) México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, E. (2011a). *Investigaciones lógicas* (Vols. I - II). (M. García Morente, & J. Gaos, Trans.) Madrid: Alianza.
- Husserl, E. (2011b). *La idea de la fenomenología*. (J. A. Escudero, Trans.) Barcelona: Herder.
- Husserl, E. (2002). *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Madrid: Trotta.
- Husserl, E. (2006). *The Basic Problems of Phenomenology*. Dordrecht: Springer.
- Isambert, F.-A. (1989). Alfred Schütz entre Weber et Husserl. *Revue française de sociologie* , 30 (2), 299-319.
- Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires: Colihue.
- Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Latour, B. (2008). *Reensamblar lo social. Una introducción a la Teoría del Actor-Red*. Buenos Aires: Manantial.
- Lau, K.-Y. (2007). Foucault and Husserl's Logical Investigations: the Unsuspected French Connection. In K.-Y. Lau, & J. Drummond, *Husserl's Logical Investigations in the New Century. Western and Chinese Perspective* (pp. 153-168). Dordrecht: Springer.
- López Sáenz, M. C. (1994). *Investigaciones fenomenológicas sobre el origen del mundo social*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza.

- López Sáenz, M. C. (1995). La sociofenomenología de A. Schütz: entre el constructivismo y el realismo. *Papers* (47), 55-74.
- Luhmann, N. (2007). *La sociedad de la sociedad*. México D.F.: Herder.
- Magne Aanestad, K. (2011). Intersubjectivity and Corporeality. A Phenomenological Approach. *Vitenskapsteori. Tekst til Vestnorsk nettverk* , 1-10.
- Mèlich, J.-C. (1993). Prólogo. In A. Schütz, *La construcción significativa del mundo social*. Barcelona: Paidós.
- Molina Cantó, E. (2006). Posibilidad e imposibilidad de la fenomenología. la VI. investigación lógica de E. Husserl y el problema de la intuición categorial. *Thémata. Revista de filosofía* (36), 130-151.
- Motta, R. (2010). La consitución temporal de la acción significativa: Reconstrucción de la crítica de Schütz a Weber en torno a la génesis del sentido de la acción. *A parte rei* (71), 1-10.
- Motta, R. (2011). Reconstucción de la crítica de Schütz a Husserl en torno al concepto de "unidades personales de nivel superior" o "comunidad". *Intersticios* , 5 (2), 365-372.
- Nagel, E. (1981). Problemas metodológicos de las ciencias sociales. In E. Nagel, *La estructura de la ciencia* (pp. 404-452). Barcelona: Paidós.
- Natanson, M. (1998). Alfred Schutz. Philosopher and Social Scientist. *Human Studies* , 21 (1), 1-12.
- Platón. (2008). *Diálogos, vol. IV, República*. Madrid: Gredos.
- Presas, M. A. (1979). Introducción. In E. Husserl, *Meditaciones cartesianas* (pp. 7-32). Madrid: Paulinas.
- Psathas, G. (2004). Alfred Schütz's Influence on American Sociologist and Sociology. *Human Studies* (27), 1-35.
- Reeder, H. P. (1980). Husserl and Wittgenstein on the 'Mental Picture Theory of Meaning'. *Human Studies* , 3 (2), 157-167.
- Salas Astrain, R. (2006). El mundo de la vida y la fenomenología sociológica de Schütz. Apuntes para una filosofía de la experiencia. *Revista de filosofía de la Universidad Católica Cardenal Raúl Silva Henríquez* (15), 167-199.
- Sartre, J. P. (1973). *La imaginación*. Buenos Aires: Sudamericana.

- Schütz, A. (2003). La fenomenología y las ciencias sociales. In A. Schütz, *El problema de la realidad social. Escritos I* (pp. 126-142). Madrid: Amorrortu.
- Schütz, A. (1967). *The Phenomenology of the Social World*. Northwestern: Northwestern University Press.
- Shelton, J. (1988). Schlick and Husserl on the Foundations of Phenomenology. *Philosophy and Phenomenology Research*, 48 (3), 557-561.
- Wagner, H. (1970). Introduction. In A. Schutz, *On Phenomenology and Social Relations* (pp. 1-50). Londres: The University of Chicago Press.
- Wagner, H. (1984). The limitations of phenomenology. Alfred Schutz's critical dialogue with Edmund Husserl. *Husserl studies* (1), 179-199.
- Walsh, G. (1967). Introduction. In A. Schutz, *The phenomenology of the Social World* (pp. xv-xxix). Northwestern: Northwestern University Press.
- Weber, M. (1994). *Economía y sociedad*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- Winch, P. (1990). *Ciencia social y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Wittgenstein, L. (1988). *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica.
- Wittgenstein, L. (2009). *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Alianza.