



UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A
DISTANCIA
FACULTAD DE FILOSOFÍA

Máster Universitario en Filosofía Teórica y Práctica
Especialidad de
Historia de la Filosofía y Pensamiento Contemporáneo

Trabajo Fin de Máster
La problemática de la intersubjetividad
en la socio-fenomenología de Alfred Schütz

Autor: Alfredo Berbegal Vázquez

Tutor: M^a Carmen López Sáenz

Madrid, 10 de septiembre de 2013

RESUMEN

La problemática de la intersubjetividad está en el corazón del proyecto sociológico de Alfred Schütz. Asumir la continuación de la sociología comprensiva de Max Weber le exige adentrarse en los sistemas filosóficos de Henri Bergson y de Edmund Husserl, estableciendo con ellos una relación de acercamiento y alejamiento permanente a lo largo de su vida, dentro de la una paradójica tensión entre la fundamentación filosófica de los conceptos sociológicos y la definición teleológica de toda empresa científico-social.

Su aproximación a la intersubjetividad es estrictamente metodológica. Para ello, se desmarca de las implicaciones científico-metafísicas del pensamiento bergsoniano y del programa fenomenológico trascendental husserliano, adoptando como estrategia metodológica una fenomenología de la *actitud natural* y del mundo de la vida cotidiana que exige poner en marcha una *époje* específica, una doble *époje*. Desde esta aproximación elabora su tesis general de la existencia del *alter ego* y una tipificación del otro y de las relaciones intersubjetivas (fidelidad a los tipos ideales de Weber). De este modo, el análisis de la intersubjetividad es el camino para un análisis de las estructuras del mundo social y para una delimitación fundamentada de los márgenes de toda comprensión sociológica.

Las conclusiones críticas alcanzadas nos remiten a las lagunas de la problemática de la intersubjetividad en la investigación ontológica y epistemológica (fricción entre una genealogía adscrita a la teoría del sujeto y el desplazamiento a la dimensión relacional). Unas lagunas que nos interrogan sobre la constitución de su tesis sobre el otro y sobre su formalización del otro y de las relaciones intersubjetivas derivadas, especialmente sobre la que Schütz considera que es la relación paradigmática, la “relación-nosotros”. Asimismo, se pone de relieve que su programa científico accede a la comprensión de los otros desde una mediación casi exclusiva del conocimiento, cuestionándonos si su modo de formular la racionalidad científica debe ser abandonado (sustitución de la *intersubjetividad* por la *comunicación*) o complementado por una necesaria conjugación entre *comprensión* y *alteridad* (integración de las dimensiones axiológicas en la comprensión metodológica de los otros y en la propedéutica científico-social en su conjunto, articulando la donación de sentido a los otros, el concepto, y una necesaria formulación primera de compromiso hacia los otros).

ABSTRACT

The problem of intersubjectivity is at the very heart of the socio-phenomenological project of Alfred Schütz. As successor of Max Weber's comprehensive sociology, he acquaints him with Bergson and Husserl philosophical systems, keeping in touch with them in a distancing-proximity way, inside a paradoxical tension between the philosophical foundation of sociological concepts and teleological definition of social scientific enterprise.

His approach to intersubjectivity is strictly methodological. Schütz rejects scientific metaphysical Bergson's assumptions and transcendental phenomenology Husserl's program, embracing the phenomenology of the *natural attitude* and the world of everyday life as methodological strategy, focusing on mundane intersubjectivity and leading him to adopt a specific *epoché*, a double *epoché*. This approach allows him to establish his general thesis of the *alter ego* and typify intersubjective relationships in social world (schützian fidelity to Weber's ideal types). Consequently, the problem of intersubjectivity is the main approach to analyze the structures of social world and to define the limits of sociological comprehension.

Critical conclusions constantly remind us to research gaps into ontological and epistemological levels of intersubjectivity (the transition from an ascribed genealogy into the theory of the subject to its possible relational dimension). These gaps ask us about the formation of his thesis of the Other and the formalization of the resulting intersubjective relationships, especially about his paradigmatic one, the "We-Relationship". On the other hand, his scientific program could be questioned as an exclusively understanding access to the Other through knowledge, suggesting us if his formulation of scientific rationality should be either abandoned (replacement *Intersubjectivity* by *Communication*) or complemented by an articulation between *Understanding* and *Otherness* (integrated axiological dimensions into the methodological understanding of Others and into the general teleological program of Social Sciences, mixing the giving of sense to Others, the concept, and the perplexed formulation of Others' relationships as commitment).

ÍNDICE

1. Introducción	6
2. En busca de los fundamentos de una sociología comprensiva	11
2.1. Presupuestos de la sociología comprensiva de Max Weber	11
2.2. Debilidades detectadas por Schütz para la continuidad del proyecto weberiano	16
2.3. Aportaciones de Bergson y de Husserl al proyecto sociológico de Alfred Schütz	19
2.3.1. Periodo bergsoniano	20
2.3.2. Discrepancias bergsonianas que invitan a explorar la fenomenología de Edmund Husserl	24
2.3.3. El contacto con la fenomenología de Edmund Husserl	26
3. La problemática de la intersubjetividad	30
3.1. El nivel epistemológico: la existencia del <i>alter ego</i>	32
3.1.1. Max Scheler: la persona y el otro como sí mismo	32
3.1.2. Husserl: la constitución del otro	35
3.1.3. Sartre: objetivación y subjetivación del otro	40
3.1.4. Aportaciones de Schütz a la cuestión del alter ego	46
3.2. El nivel metodológico: la intersubjetividad al servicio de la comprensión sociológica	53
3.2.1. Formalización de la intersubjetividad y del mundo de la vida cotidiana	58
Formalización del mundo de la vida cotidiana	58
Formalización de la intersubjetividad	62
Relación social directa o “cara-a-cara”: “Nosotros” y la “orientación-tú”	65
Relación social indirecta en un presente común: el mundo de mis contemporáneos	66
Relación social indirecta fuera de un presente común: el mundo de mis predecesores y sucesores	68
3.2.2. Implicaciones de la formalización de la intersubjetividad para las ciencias sociales	70

4. Conclusiones críticas 79

4.1. Sobre la teoría del otro	81
4.2. Sobre la relación intersubjetiva paradigmática	82
4.3. Sobre la comprensión sociológica del otro	84
4.3. Sobre la objetividad y la intersubjetividad del mundo	87

5. Bibliografía 93

Fuentes Primarias	93
Fuentes secundarias	94

1. INTRODUCCIÓN

La problemática de la intersubjetividad se presenta poliédrica y multidimensional. Las premisas desde las que se ha formulado a lo largo de los dos últimos siglos se han convertido en una problemática en sí misma.

El interés por la intersubjetividad no sólo incumbe a la filosofía. Las implicaciones para el ámbito científico, especialmente el científico-social, son sumamente interesantes. El proyecto intelectual de Alfred Schütz es buena muestra de ello. Las investigaciones de Schütz sobre el mundo social y sus estructuras son partes de un problema más fundamental: la intersubjetividad.

Con una determinada impronta epistemo-científica, que supone el rechazo de los procedimientos estrictamente explicativos propios de un modelo de razón positivista, y la continuación de la sociología comprensiva de Max Weber, Schütz define su autorrealización intelectual desde la búsqueda de alternativas que permitan apuntalar, de una vez por todas, unas tambaleantes ciencias sociales que, o bien importan o imitan infantilmente a las “ciencias mayores”, las ciencias naturales, o bien excusan su inmadurez en indagaciones fundamentadoras y fundamentales de carácter estrictamente filosófico. Con Alfred Schütz, somos testigos de un caso cuasi-paradigmático de un intento de comunicar razón filosófica y razón científica.

Como es propio de todo gran proyecto intelectual, las encrucijadas, ambigüedades, dilemas y dificultades en el modo de afrontar su proyecto, son numerosas. Su hercúleo intento de encontrar unos sólidos fundamentos para una sociología comprensiva le obligaron a atravesar un continuo que va desde la interpretación subjetiva hasta la interpretación intersubjetiva del sentido. Sus indagaciones sobre los fundamentos del sentido de la acción social y del mundo social que habitamos hicieron inevitable una peregrinación de carácter filosófico. Sin embargo, aunque su actitud intelectual difuminó las fronteras entre las problemáticas ontológicas, epistemológicas y metodológicas de las ciencias sociales, Schütz fue a la filosofía para luego volver a la ciencia, definiendo especialmente su problemática en el nivel metodológico.

Las lagunas más importantes del proyecto weberiano se localizan en el modo en el que se constituye el significado por el sujeto. Sin aclarar de qué modo se confiere sentido a uno mismo, al mundo y a los otros, la comprensión se presenta inconsistente y, por tanto, la sociología comprensiva también. Por ello, para la interpretación subjetiva del sentido se apoyó inicialmente en Henri Bergson. Su noción de “*durée*”

le permitió indagar sobre la configuración del fenómeno de la comprensión. Sin embargo, las intuiciones bergsonianas, de gran impronta en todo su trabajo, encallarían en importantes vacíos metodológicos que debían ser socorridos por otro sistema filosófico. Por otro lado, sus intereses intelectuales fueron distanciándose de las intuiciones generales del sistema filosófico de Bergson, terminando por obviar temáticas centrales del mismo como la especulación naturalista, fisiológica y evolucionista o la radicalización metafísica del hombre y de su conciencia.

La continuación vino de la mano de la fenomenología de Edmund Husserl. En el trabajo de Husserl encontró una aproximación más afín a sus intereses (interpretación del sentido subjetivo a través de una exhaustiva exploración del funcionamiento constitutivo de la conciencia), sintiéndose encandilado por una investigación fundamentada que deseaba culminar con la autoproclamación de la fenomenología como una filosofía que aspiraba a ser la ciencia primera (comprensiva de los fundamentos de la objetividad del mundo). No obstante, y aunque toda su sociofenomenología se alza sobre la fenomenología de Husserl, Alfred Schütz poco a poco se percató de que los intereses filosóficos y científicos no terminaban de confluir, especialmente en el estudio de la problemática de la intersubjetividad. Las peripecias de Husserl para articular la constitución del ego trascendental y la constitución de una intersubjetividad trascendental le crearon serias dudas. En consecuencia, Schütz delimitó finalmente aquello que necesitaba la sociología como ciencia para intentar comprender el mundo social de aquello que es una problemática filosófica que se presentaba poco fructífera para lo que se llevaba entre manos. No sin criticar las soluciones propuestas por Husserl sobre la constitución de una intersubjetividad trascendental, Alfred Schütz abandonó este modo de definirla.

Su abandono fue progresivo y le condujo a reflexionar sobre otras muy diferentes propuestas de abordar la intersubjetividad desde la filosofía (Scheler, Sartre) para ir elaborando su teoría general de la existencia del *alter ego*. Esto le supuso desmarcarse de la investigación filosófica y, llegado a este límite, reutilizar las nociones fenomenológicas para el desarrollo de su teoría social y la formalización del mundo social; todo ello desde el presupuesto que sobre el otro tenemos en la actitud natural del mundo de vida.

Ante las aporías y callejones sin salida que la fenomenología sufría en la investigación filosófico-trascendental del otro y de la intersubjetividad, Schütz decidió

cortar por lo sano: la construcción epistemológico-científica no tiene por qué adentrarse en la intersubjetividad trascendental, pues su ámbito es el de una psicología que estudia al otro desde la premisa de que éste y la intersubjetividad nos vienen dados.

El vaivén filosófico que atraviesa el proyecto de Schütz le permitirá defender una sociología comprensiva desde un profundo conocimiento, sistemático y tipificado (fidelidad al tratamiento metodológico de Weber de los tipos ideales) del mundo social y de la acción intersubjetiva, de la acción social. No obstante, una consolidada fundamentación de la teoría de la acción hará reencarnar un debate filosófico irresuelto que subyace en las entrañas de todo fundamento. Cuando la comprensión sociológica de la intersubjetividad intenta ir más allá de la interpretación, se adentra en otros pantanosos interrogantes de la teoría de la acción. Estos interrogantes no sólo abordarán los efectos que la mera interpretación sociológica tiene sobre la transformación social, sino también la responsabilidad que la ciencia social puede asumir, además de comprender lo ya dado, para crear, sugerir o recomendar lo nuevo, lo idóneo, lo adecuado o lo mejor. Es aquí donde nos topamos con algunas limitaciones de la sociofenomenología de Alfred Schütz en relación a la problemática de la intersubjetividad y cuando, una vez más, se nos exige volver sobre las implicaciones ontológicas que toda empresa científico-social arrastra. Limitaciones de las que el propio Schütz es consciente desde una evasión deliberada a adentrarse en este debate. La herencia weberiana sobre la neutralidad que la ciencia debe conquistar en la producción de conocimiento, como esfera finita de significado autónoma, le instan a no cuestionar problemas que adquirirán mayor peso en los desarrollos posteriores de la socio-fenomenología.

Alfred Schütz, por tanto, recorre la problemática de la intersubjetividad en sus diferentes aproximaciones y dimensiones para finalmente delimitarla en relación a su investigación fundamental de propedéutica científico-social y a una determinada racionalidad científica sobre la que se sustenta su proyecto sociológico. En este sentido, y recorriendo los diferentes niveles tradicionales en la investigación sobre la problemática de la intersubjetividad, Alfred Schütz se posiciona del siguiente modo en cada uno de ellos:

- *La intersubjetividad como problemática ontológica.* Será una investigación secundaria al servicio de su investigación principal, de modo que Schütz se conformará con el sentido presupuesto en la creencia sobre la existencia del

otro dentro de la actitud natural del hombre en el mundo de la vida, asumiendo que la relación entre seres humanos es una cuestión de hecho.

- *La intersubjetividad como problemática epistemológica.* La elaboración de su teoría general sobre la existencia del *alter ego* le invitará a explorar esta dimensión. Para ello, realizará un exhaustivo estudio de la intersubjetividad trascendental de Edmund Husserl para finalmente abandonarla. El autor delimita la intersubjetividad en términos intramundanos, analizándola desde una fenomenología de la actitud natural y del mundo de la vida cotidiana, en el modo ingenuo y “ya ahí” desde el que el otro se nos presenta. En parte también lo harán las propuestas de Max Scheler y de Jean-Paul Sartre, las cuales, si bien se circunscriben en la dimensión ontológica, Schütz parece explorarlas a este nivel, como problemática de la constitución del otro, para después abandonarlas.
- *La intersubjetividad como problemática sociológica.* Ante la dimensión ontológica y lógico-epistemológica, Schütz parece centrarse especialmente en este nivel. No obstante, lo hace desde la influencia de la fenomenología. Abandona la problemática de la constitución y el origen de la intersubjetividad para centrarse en sus modos de manifestación y constitución, renunciando a toda formulación trascendental. En este sentido, la problemática de la intersubjetividad se desarrolla desde una impronta estrictamente metodológica, como antesala de una ciencia social cuya finalidad rectora es la comprensión del otro. El modo de formalizar y tipificar al otro y las posibles relaciones intersubjetivas intenta facilitar el acceso a la comprensión de lo social. A su vez, se establecen los límites de la comprensión científico-social, desde un modelo de razón clásico y moderno, que exige de la racionalidad científica un ajuste a la neutralidad en la producción de conocimiento. El autor arrastra el “imaginario” neokantiano del proyecto weberiano en el que la racionalidad científica se define como un nivel de realidad o esfera finita de significado autónoma, sujetos a unas determinadas condiciones epistemológicas (significatividad, adecuación, coherencia lógica y compatibilidad) y desde el análisis fenomenológico de un tercer observador. Las ciencias sociales responden por tanto a la necesidad de comprender el mundo de la vida

cotidiana y el mundo social desde una aproximación muy diferente a la de la *actitud natural* (actitud reflexiva y teórica).

- *La intersubjetividad como problemática axiológica.* Si bien los aspectos morales y éticos son contemplados en la comprensión sociológica de la intersubjetividad, esta dimensión parece interrogarnos sobre los límites de la sociofenomenología de Alfred Schütz. Ante una comprensión de lo ya dado, interpretadora y no creadora de intersubjetividad, su proyecto evita integrar los valores dentro de la propia razón científica que se pretende fundamentar. Éstos son considerados en su teoría de la acción, articulados en sus nociones fundamentales de motivo y proyecto, pero no en la intencionalidad misma de la comprensión científica. La problemática axiológica nos reenvía a la problemática ontológica y epistemológica, de modo que, ante premisas filosóficas irresueltas por Schütz, los titubeos con el valor de una comunidad trascendental y con una concepción personalista del otro, así como las inconsistencias sobre las diferentes formas de orientación al otro, son evidentes.

Schütz parece focalizar sus intereses en la intersubjetividad como problemática metodológica que permita ser estudiada, analizada y comprendida por las ciencias sociales. Algo que no parece muy descabellado si ratificamos dos ideas: el basal filosófico del proyecto de Schütz es eminentemente fenomenológico y la fenomenología es delimitada por Schütz, ante todo, como un método al servicio de su investigación sobre el mundo social en el ámbito de la *actitud natural*. Si las ciencias sociales aspiran a ser verdaderas, deben encontrar primero su propio campo de discurso a través de una ideación de la esencia de “lo social”. Su más básico nivel para ello, evitando toda especulación ontológica o epistemológica, es la intersubjetividad. Toda ciencia social empírica presupone, desde su base de la fenomenología constitutiva de la *actitud natural*, el problema de la intersubjetividad. La investigación sobre la misma no puede valerse de métodos o teorías pertenecientes a las ciencias sociales empíricas, sino que hay que desarrollar una disciplina autónoma que siga sus pistas y sus métodos desde el fenómeno mismo. La intersubjetividad es una precondition necesaria y fundacional para una verdadera ciencia del hombre.

2. EN BUSCA DE LOS FUNDAMENTOS DE UNA SOCIOLOGÍA COMPRENSIVA

2.1. Presupuestos de la sociología comprensiva de Max Weber

Max Weber elabora su “programa científico” desde el sistema de pensamiento propio de la Alemania del siglo XIX. Su gran aportación a la misma fue liberar la racionalidad científica de una oposición academicista e improductiva entre naturaleza e historia, determinismo y teleología, explicación y comprensión. Es un momento en el que las ciencias sociales alemanas se debatían entre Ilustración e Historicismo, demandando una reorientación de la relación entre filosofía y tiempo, entre razón e historia (Aguilar, 1986).

Para la razón ilustrada, constituida desde el sistema kantiano como referente privilegiado, los hechos históricos y sociales, en tanto que fenómenos y objetos de conocimiento, debían ser abordados desde la relación causa-efecto y las acciones, en tanto que prácticas humanas, desde una teleología moral imperativa. Dos presupuestos sobre los que establecer una ciencia de la historia, la política y la sociedad. A su vez, esta razón equiparaba científicidad a determinismo, obviando la posible libertad mediadora entre historia, unicidad e individualidad.

La posición historicista encontraba argumentos para oponerse a la razón ilustrada cuestionando de qué modo el concepto de “naturaleza humana” aspiraba a ser el único camino para aproximarse al estudio de las realidades sociales y alcanzar de este modo la “verdad”. Su axioma se inspiraba en la filosofía kantiana y, concretamente, en la separación establecida entre razón teórica y práctica. Sin embargo, para los historicistas no encajaba el universal unitario de razón con la diversidad, la contradicción y el conflicto manifestados en los hechos sociales e históricos. Este universal disolvía la singularidad de las comunidades e instituciones sociales y subestimaba dimensiones como el sentido común, la fe, los sentimientos y los valores, sintetizándolas como ignorancia o error de la razón. El historicismo de la época reaccionaría situando la razón, localizándola en el contexto de un “individuo histórico respecto a otras sociedades y momentos históricos”. La cuestión clave era el debate entre determinismo y teleología.

En un primer intento de superar el “imaginario” kantiano, se establece un debate entre el fin de la Ciencia Social, es decir, entre *explicación* (conocer las causas de las acciones) y *comprensión* (conocer los fines, motivos y sentidos de las acciones).

Este primer tanteo inspiraría la reaparición de la hermenéutica romántica (Schleiermacher) y, progresivamente, otras posiciones que explorarían la comprensión de los hechos singulares como momentos de una totalidad mayor y como producto de un proceso cuya dinámica no se rige exclusivamente por referentes racionales, sino por la tradición, por la fe, los sentimientos, los valores, por fines escogidos y no fundados racionalmente, al menos en una racionalidad “olímpica”. Así, las investigaciones y ensayos científico-sociales comienzan a hablar en términos de “espíritu del” capitalismo, del Estado, del pueblo, etc. de modo que el conocimiento propio de las ciencias sociales debía intentar acercarse a ese “espíritu”, *comprender el sentido* de la totalidad propia de cada época. Una vez embarcados en este camino, podíamos dar cuenta de ciertos hechos y acontecimientos, desde un vector de pensamiento que fuera del todo a la parte, de lo concreto al análisis conceptual. Para esta nueva aproximación, la explicación no podía ser más que teleológica, poniendo el peso en la libertad humana respecto a la necesidad, hasta ahora articulada desde el determinismo y la racionalidad. Un aproximación que encallaría en diferentes versiones del historicismo romántico: el liderado por Herder-Ranke, que intentaba abordar aspectos no del todo racionales; el continuador de la tradición hegeliana, más especulativo y racional; el neohistoricismo, que intentaba recuperar la tradición religiosa y política de la historia; y el historicismo antropologizado de Wilhem Dilthey.

La dicotomía explicación-comprensión se radicaliza cuando Dilthey propone la comprensión como un acto singular, de carácter intuitivo, vivencial, no racional, y en la que el concepto es límite de lo vivido. Para Dilthey, el método histórico y social debe formularse como oposición al racionalismo heredado de la Ilustración, tomando su fundamento en una “ontología de la vida” que ofrezca la posibilidad de vivir el pasado y lo diverso y de intensificar la relación entre el sujeto y el objeto de conocimiento. La investigación social e histórica se propondrá por tanto como “imagen”, como “médium” para despertar lo vivido, para penetrar empáticamente en los actores sociales.

Compartiendo el mismo frente de batalla, Max Weber propondrá su propia alternativa. Para Weber, fundamentar la metodología en una forma de teología u ontología era un callejón sin salida, imposibilitando la conquista de un estatus científico de la ciencia histórica y social. De este modo, Weber se apropia de la empresa epistemológica del historicismo, compartiendo el rechazo de la razón científica ilustrada sobre la naturaleza humana y de la filosofía idealista de la historia,

pero sin considerar como verdaderas alternativas el misticismo del romanticismo ni el psicologismo del neohistoricismo. En consecuencia, Weber se enfrenta al reto de hacer un historicismo no filosófico, de preservar el carácter sintético y concreto de la individualidad histórica y de su estructura intencional y teleológica de la acción y del movimiento sin conceder palabra alguna a la teología o la ontología ni recurrir a los *modus operandi* propios de la ciencia natural desarrollada en el periodo clásico y la Ilustración. Weber debía apuntalar una ciencia estricta, pero diferente respecto a la natural, asumiendo el individuo histórico y los fines-valores que rigen la acción de las personas y las sociedades, las instituciones y los estilos de vida como objeto de conocimiento privilegiado. Así, dentro de las diversas escuelas neokantianas que alimentaban el pensamiento del momento y que habían conquistado su lugar en la filosofía academicista de la época, Weber estará “con” Kant “a la contra”. Su proyecto aspiraba a desinflar una “verdadera” ciencia social de todo residuo metafísico, formulando aspiraciones diferentes a las hasta ahora adscritas a una única y auténtica forma de cientificidad.

Para abordar este proyecto propio de la racionalidad de la época, fue necesario un “retorno a Kant”, iniciado por Dilthey y consolidado por la Escuela de Baden (Windelband y Rickert), de modo que la misma pretensión kantiana de hacer de los fenómenos físicos y matemáticos objeto de conocimiento se mantuviera para los fenómenos históricos y sociales, exiliados de la ciencia y cobijados bajo el techo de una normatividad ético-jurídica racional (razón práctica). Weber, más afín a la escuela de Baden, especialmente a Rickert, no estaba de acuerdo con que el objeto determinara el método (posición de la escuela historicista y de Dilthey) y compartía la idea de que el valor trascendental del conocimiento debía conducir a la formación de conceptos empíricamente validados (Weber, 1973, 35-37). Había que encontrar una alternativa a la oposición entre el método que se interesaba por lo general de lo singular (procedimientos analítico-hipotéticos, conocimiento nomotético) y el método que lo hacía por lo individual de lo singular (procedimientos sintéticos, conocimiento ideográfico). El presupuesto de la sociología comprensiva de Weber adquiriría así una fuerza indiscutible como intento de fundamentar una ciencia historicista de la historia social. Por ello, sin bien Weber se opuso a todo principio absoluto, teológico, ontológico o axiológico, con aspiraciones universales que determinaran el sentido de la historia y mantuvieran la *comprensión del sentido* y el carácter teleológico del

individuo histórico, entendía que no debía renunciarse a la necesidad del concepto, a la enunciación causal y a la validación empírica. En este sentido, como neokantiano, Weber hereda la imagen kantiana de ciencia, de modo que, aunque hace referencia a los valores, establece claramente el límite entre explicación científica y el juicio de valor que elaboramos a partir de ésta¹.

Sobre estos presupuestos, Weber necesitará fundar una metodología desprovista de todo componente metafísico y, para ello, es influido por otras corrientes neokantianas como la de la escuela austriaca de economía de Carl Menger que le inspiran el modo de ordenar conceptualmente los referentes de valor vinculados con las acciones racionales respecto a los fines (Weber, 1973, 112-156). Se rescata el tema de la racionalidad dentro del historicismo, pero sin dar por hecho que lo real y lo racional, lo cronológico y lo lógico deban responder a una relación isomórfica (Weber, 1944, 18-20). En consecuencia, se propone la racionalidad de la acción en términos estratégicos, metodológicos, para ayudar a interpretar y comprender los hechos históricos y sociales. En otras palabras, podemos afirmar que Max Weber resolverá el conflicto entre concepto e historia, razón y tiempo, en el método y no en un sistema teórico. Así, colateralmente, Weber reconceptualizará lo teológico y la comprensión hermenéutica explorando un método comprensivo que acogiera la explicación nomotética, pero entendida como regularidad empírica de los hechos y acontecimientos, siguiendo la intuición metodológica de Menger de los “tipos ideales”. Para Weber el objeto de conocimiento de las ciencias sociales es algo significativo de los hechos y acontecimientos sociales que debe ser explicado. Sin embargo, los hechos se constituyen por acciones y éstas atienden a la consecución de determinados fines a través de determinados medios, de modo que en el fondo de toda explicación causal de los hechos subyace una necesaria comprensión del sentido de las acciones, una interpretación de la relación que los actores sociales establecen entre el fin y la acción, en términos de idoneidad, eficacia o adecuación. Se considera por tanto que la acción aparece porque se valora subjetivamente que ésta es adecuada para causar ciertos efectos que son un fin en sí mismo o un medio para alcanzar otros fines. Weber consideró que aproximarnos al conocimiento histórico o social no significaba comprender los fines (psicologismo motivacional), sino comprender todo aquello que

¹ Esta temática es bien conocida en el famoso trabajo weberiano *El político y el científico* (2001, Madrid, Alianza), publicación que recoge las conferencias de Max Weber *Wissenschaft als Beruf* y *Politik als Beruf* en la Universidad de Munich entre el 1917 y 1919.

influyó para asumir que, en vista a la consecución de determinados fines, se debían emprender unas acciones y no otras. De este modo, la *comprensión del sentido* de la acción no se dirigió sólo al análisis teleológico, sino a su detonador causal (atribución causal a una acción para alcanzar ciertos fines). Alcanzar este conocimiento, evitando el psicologismo, fue lo que condujo a Weber a adoptar la estrategia metodológica del “tipo ideal” de la acción racional. El “tipo ideal” no es más que una invención sociológica para contrastar la acción real con la racional construida como tipo ideal. Es una estrategia que permite deducir lo real de lo racional, permitiendo no sólo construir la acción real por “revelado”, sino los enunciados causales acerca de la emergencia y las consecuencias de dicha acción. Se produce, por tanto, una subordinación del saber nomológico de la explicación al saber teológico de la comprensión hermenéutica, articulando los dos saberes en la estrategia metodológica del “tipo ideal” (Ibídem, 12-37, 172-175). En armonía con las categorías kantianas, este concepto metodológico nos permite organizar lo empírico y conceptualizarlo, de modo que el concepto de lo real sólo es accesible a través de conceptos puros e ideales. Para Weber, por tanto, la racionalidad no se presenta como postulado teórico que pretende asimilar el funcionamiento de la realidad empírica (principio absoluto y universal), sino como estrategia metodológica de conocimiento y principio particular, histórico y contingente de una época y una cultura.

Este camino metodológico le brindará la posibilidad de no renunciar a la cientificidad de las ciencias sociales. Weber se opondrá a las “imágenes” que terminaban por realizar las variantes de la escuela hermenéutica, no considerándolas como conocimiento científico. En su progresiva delimitación entre racionalidad y cientificidad, así como entre una integración del referente valorativo en la investigación científica y el posible juicio de valor derivado, Weber definió el ámbito de competencia del conocimiento científico. Fiel a las territorialidades establecidas en la modernidad entre ciencia, religión y política, afirmará que no se puede argumentar la validez de los valores, sino tan sólo comprender la influencia de éstos en la elaboración de la realidad social. De este modo, si bien compartió con la Ilustración el hecho de desinflar la empresa científica de toda metafísica, militó en contra de ésta y de su positivismo en su intento de orientar desde la ciencia todo intento de ordenamiento social (implicaciones tecnocráticas de la producción de conocimiento científico-social). Para Weber, la ciencia social precisamente debía poner de relieve

que no hay centro hegemónico en la sociedad.

La sociología comprensiva de Weber se acoge al rigor del método científico propio de la explicación causal, pero cuestionando la exclusiva racionalidad positivista-mecanicista al adoptar el concepto de acción como categoría básica y, derivada de ella, la comprensión del sentido subjetivo de los actores sociales. Alfred Schütz intentará continuar las intuiciones weberianas que pretendían encontrar un equilibrio entre la comprensión del sentido subjetivo de la acción y la generalización causal. El proyecto que vertebra la vida intelectual de Schütz heredará las dificultades para alcanzar este equilibrio, presentándose la elaboración de una teoría general de la acción como un duro hueso de roer de las ciencias sociales durante los dos últimos siglos.

2.2. Debilidades detectadas por Schütz para la continuidad del proyecto weberiano

Con Weber, la sociología comprensiva consigue localizar la acción individual significativa en el corazón de la teoría social. Sin embargo, Alfred Schütz considera que la finalidad epistemológica rectora de una ciencia social que aspire a la *comprensión del sentido* de la acción subjetiva presenta alguna que otra laguna al obviar con rigor y exhaustividad la cuestión de la donación del sentido (Schütz, 1993, 68-72). Así pues, aceptada la nueva aproximación a las ciencias sociales, Schütz topa con obstáculos importantes para su desarrollo. El intento de completar el proyecto weberiano le conduce a una necesaria investigación interdisciplinar, de gran calado filosófico, sobre los principios fundamentales que rigen la comprensión del sentido de la acción humana y social.

Desde la perspectiva de Schütz, Max Weber no clarificó algunos conceptos metodológicos centrales. Sin embargo, la pretensión de hacerlo por parte de otros sociólogos, como es el caso de Talcott Parsons, tampoco le convenció. Para Schütz, Parsons terminó por funcionalizar la acción humana y presentarla como dependiente de otra cosa distinta a ella misma. Schütz quería continuar el proyecto de Weber, manteniéndose fiel a la comprensión subjetiva de la acción humana, sin suprimirla en otro utillaje epistemológico y metodológico. Esta fidelidad le condujo a hacer frente a las debilidades detectadas para profundizar en una fundamentación filosófica de la acción y de la constitución de significado basada en Henri Bergson y Edmund Husserl (Ibídem, 75-86). Este trabajo de fundamentación de las ciencias sociales se convirtió

en el proyecto intelectual de toda su vida.

Alfred Schütz mantiene algunos de los pilares ya propuestos por Weber, entendiendo su trabajo posterior como una fundamentación fenomenológica de la sociología comprensiva. Entre ellos, podemos esbozar como más importantes los siguientes (Cuevas, 2000, 62-65):

- La aproximación microsociológica adoptada por Schütz a partir del contacto con los escritos de George Simmel². Se asienta en la fidelidad de Schütz al presupuesto weberiano de que la acción individual es la categoría sociológica básica y de que la comprensión sociológica, por tanto, debe asentarse sobre el sentido subjetivo de los actores.
- El eje rector del programa sociológico. Tanto para Weber como para Schütz la ciencia social tiene como finalidad epistemológica la de interpretar las acciones de los individuos en el mundo social y el modo en el que éstos confieren significado a los fenómenos sociales.
- La estrategia metodológica para responder a esa finalidad epistemológica rectora. Schütz seguirá la aproximación indirecta a la realidad empírica desde una racionalidad inventada sociológicamente (tipos ideales), de modo que la construcción de estereotipos racionales medien en la interpretación de la realidad social, posibilitando así la comprensión.
- La particularidad del conocimiento científico respecto a otros conocimientos. Schütz compartirá con Weber la neutralidad de la producción de conocimiento en las ciencias sociales. Se trata de un principio gestado en la *episteme* característica del neokantismo de Weber, en Schütz posteriormente suavizado por la aproximación fenomenológica. Una neutralidad por la que Schütz seguirá apostando, pese a presentar insidiosas dificultades: es difícil obviar la naturaleza axiológica intrínseca a toda investigación social en la selección y acotación del objeto de estudio por parte del científico social. Tanto el proyecto intelectual de Weber como el de Schütz reniegan de toda especulación metafísica para focalizarse en la comprensión de la acción social. De este modo, una solución metodológica en Schütz será la de adoptar por parte del científico-social la posición de tercer observador, rigurosamente

² Simmel, G. (1909). The problem of Sociology, *American Journal of Sociology*, 15, 289-320

analizada respecto a otras posiciones; una posición que se ve obligada a salir del mundo social y a renunciar a todo interés práctico o “motivo-para”.

Compartiendo estas premisas programáticas, Schütz pondrá en evidencia algunas debilidades del *corpus* metodológico propuesto por Weber (Ibidem, 65-72):

- No es posible simplemente asumir el acto significativo del individuo como axioma o principio primero para justificar todo el programa de la sociología comprensiva. Es necesario conocer cómo ese acto llega a ser significativo para el sujeto para que el análisis del mundo social no se interrumpa. En otras palabras, Weber parece obviar cómo se constituye el significado del actor social.
- Si es necesario profundizar en la constitución del sentido de la acción, debemos establecer una diferencia que Weber pasa por alto: la acción en curso no puede ser estudiada del mismo modo que la acción completada, pues no sólo implica modos muy distintos de conferir sentido, sino implicaciones muy distintas para el mundo social. Esta distinción le permite a Schütz ampliar el concepto de Weber de motivo de la acción (motivo-para, motivo-porque) y, por tanto, reconceptualizar el interés teleológico de la sociología comprensiva³.
- El fenómeno del significado de la acción debe establecer matices entre el significado conferido a un objeto social o cultural por el productor y el significado de ese objeto una vez producido para el mundo social. El significado de la acción y del mundo social debe enriquecerse, de modo que, o bien no existe un solo sentido, el subjetivo, o bien éste se ve mediatizado por otros sentidos ya tipificados.
- Parece no haber una delimitación clara entre el significado que yo mismo doy a mi propia acción y a la del otro y el significado que el otro confiere a mi acción y a su propia acción y, por tanto, tampoco existe una diferencia entre la comprensión de mí mismo y la que se elabora por otra persona. En parte, esta debilidad está asociada a una falta de distinción entre mi propia vivencia y la del otro, no tratándose con rigor qué significa eso de conocer y/o comprender al otro.
- El actor social de Weber presenta una naturaleza unitaria. Aunque interesa

³ Esta idea se desarrollará posteriormente en este trabajo: véase el apartado “Implicaciones de la formalización de la intersubjetividad para las ciencias sociales” (p. 70).

comprender el sentido que confiere a sus acciones, la idealización metodológica de las mismas no se atiene a posibles variantes o criterios determinantes de la constitución del tipo ideal. La integración del tiempo que Schütz propone en las tipificaciones ideales supone un gran enriquecimiento de la comprensión sociológica. Schütz considera que Weber no presta suficiente atención a las diferencias radicales que pueden darse entre la estructura significativa de mi propia conducta, la de la conducta de mis consocios y de la de mis contemporáneos o mis predecesores.

- Si la ciencia social debe mantener la neutralidad valorativa, es necesario investigar los matices entre el significado elaborado por las personas que participan del mismo mundo social y el construido por una tercera persona no participante, por el observador o el científico.

En síntesis, Schütz pondrá de relieve tres debilidades clave en la sociología weberiana (Schütz, 1993, 55-60): a) la comprensión observacional; b) la comprensión motivacional; y c) la deficiente distinción entre acto y acción. Todas ellas están vinculadas con el fenómeno del significado, con su constitución y con la teoría de motivos que permiten interpretar el sentido de la acción. Schütz se verá obligado a explorar las estructuras significativas del mundo social y, en consecuencia o como exigencia previa, los sentidos interrelacionados de la acción social, es decir, la problemática de la intersubjetividad. Una investigación previa que no puede pasarse por alto si se desea consolidar con rigor el programa de la sociología comprensiva.

La exigencia de analizar en profundidad el significado y el fenómeno de la comprensión a lo largo del tiempo, invitarán a Schütz a buscar especialmente en la *durée* bergsoniana y en la fenomenología trascendental husserliana.

2.3. Aportaciones de Bergson y de Husserl al proyecto sociológico de Alfred Schütz

El problema del significado es abordado desde una investigación filosófica radical que conduce hasta la conciencia interna. Schütz se centra en qué significa asociar el sentido a una acción y examina la formación y estructura de las vivencias que dan significado a una acción, conduciéndole este estudio a un intento de fundamentar la acción desde la constitución de vivencias significativas. Obsérvese que, para

profundizar en la cuestión del significado, se apoya en dos sistemas filosóficos críticos respecto a la inspiración neokantiana que subyace al proyecto weberiano. Tanto la filosofía bergsoniana como la husserliana se presentan como una necesidad de enriquecer el sistema filosófico fundamentados de las ciencias sociales. Schütz detecta que se produce una transferencia inadecuada a las ciencias sociales de la gnoseología kantiana, subsumiendo los objetos bajo categorías. De este modo, el formalismo kantiano está hecho a la medida de su lógica, pero eso produce una desconexión recurrente entre teoría y vida que se ve subrayado por el uso de un método que impide aprehender la realidad más inmediata.

2.3.1. Periodo bergsoniano

Alfred Schütz creyó encontrar en Bergson las ideas clave desde las que complementar las propuestas weberianas. Tras la lectura de *Essai sur les donées immédiates de la conscience* (1889) y *Matière et mémoire* (1897), Schütz inicia su investigación y escribe algunos ensayos que se recopilarán en el segundo capítulo de su trabajo *Life Forms and Meaning Structure* (1985) y que preludiaban un largo camino: *Meaning Structures and Literary Art Forms* y *Meaning Structures of Drama and Opera*.

La filosofía de Henri Bergson es una filosofía que reacciona contra el materialismo, el positivismo, el mecanicismo y el determinismo (Chacón, 1988, 13-25). En este sentido, podemos afirmar cierta confluencia de base entre la reacción intelectual que se vivió en la tradición alemana del siglo XIX y el proyecto weberiano de fundar otro modo de entender las ciencias sociales. Sin embargo, la filosofía bergsoniana radicaliza esta reacción dentro del ámbito de la filosofía, sin medir sus implicaciones para el científico, al reivindicar el acceso del hombre a lo metafísico y, por tanto, delimitando una metafísica científica desde el campo de la conciencia y la vida orgánica y social (López, 2012,). Es en esta vuelta a la metafísica donde Alfred Schütz reniega de su sistema filosófico como totalidad y, por tanto, adopta sólo las aportaciones más afines al proyecto que se lleva entre manos. Éstas pueden sintetizarse en una cuestión clave: el análisis de la temporalidad y, en concreto, de la duración. Este análisis, que en Bergson se pone al servicio de una reivindicación de la espiritualidad, será de enorme utilidad para la necesidad schütziana de profundizar en la formación del significado subjetivo de la acción.

La filosofía bergsoniana pretende intentar liberarnos de un error que parece reiterarse a lo largo de la historia de la filosofía: el uso de conceptos y lenguajes

espaciales para referirse al tiempo real, a la duración, imposibilitando la representación de todo movimiento y del ser de la conciencia, generando pseudoconceptos que nos conducen a formular pseudoproblemas y prejuicios teóricos que producen disputas improductivas entre escuelas filosóficas. Como si se tratara de una filosofía de la sospecha, pretende dar luz sobre los malentendidos de nuestra razón a la hora de comprender sus propios instrumentos teóricos y a sí misma, rescatando la confianza en la reunión de la inteligencia, que permite dominar la realidad, y la intuición, que posibilita conocerla sin detenerla.

Para ello, Bergson debe atacar la idea de tiempo que arrastramos desde la filosofía de Kant como *a priori* de nuestra sensibilidad, como intuición pura del sujeto y con validez objetiva, aplicable a experiencias internas y externas, pero no a las cosas en sí mismas (Chacón, 1988, 41-42). El idealismo trascendental de Kant espacializó el tiempo, ignorándolo como duración y considerándolo como un medio homogéneo. De este modo, Bergson se conducirá desde el análisis de la matemáticas y la física a la psicología, la conciencia y la experiencia interna, distinguiendo claramente el tiempo matemático, objetivo y externo (medio homogéneo, alineador de acontecimientos, con posibilidad de medición, espacializado, extensible) del tiempo psicológico, subjetivo e interno (duración, imposible de parar y de medir, heterogéneo, cualitativo, creador). La inteligencia, en su objetivo de controlar la realidad y no de conocerla, substituye el devenir continuo por una suma de posiciones y la continuidad del tiempo real por una serie discontinua de momentos. La duración, el tiempo interno, real, revela la vida interior, sugiere el “yo profundo” y la intuición, permitiendo que la conciencia se vuelva sobre sí misma y experimente una multiplicidad distinta de a la numérica, en permanente cambio y transformación. El tiempo presentado a la conciencia se presenta como continuidad indivisible, multiplicidad cualitativa y creatividad de modo que lo real se recrea adoptando siempre formas nuevas, únicas, pues la repetición o dos momentos iguales sólo se dan en el tiempo homogéneo y espacializado. La pérdida o sustitución del tiempo interno, de la duración, responde a las ventajas prácticas que supone manejar una concepción externa del tiempo. Esta concepción permite dominar los objetos (Chacón, 1988, 58-65).

Por el contrario, la *durée* independiza lo espiritual respecto a lo material, inscribiendo la temporalidad en el ser y permitiendo el acceso a la esencia de las cosas. Esto conducirá a Bergson a elevarla a categoría ontológica fundamental,

transfiriéndola de la conciencia a la vida y de ésta al universo como totalidad.

Alfred Schütz se demarcará de toda implicación metafísica u ontológica de la *durée* y se centrará especialmente en las posibilidades que le brinda para estudiar el fenómeno de la conciencia y la experiencia, de especial importancia para profundizar en la formación del significado subjetivo y, por tanto, en las debilidades detectadas en la sociología weberiana. La sociología comprensiva pone énfasis en los contenidos de la conciencia como objeto de estudio, unos contenidos que es imposible tratar del mismo modo que los de las ciencias naturales. Es necesario abordar el mundo psíquico. Los conceptos bergsonianos, que acompañarán a Schütz durante toda su vida, incluso después del contacto con la fenomenología de Husserl, así se lo permitirán. Schütz vio en Bergson la antesala para adentrarse en la conciencia psíquica del individuo, aún no fenomenológica, y profundizar en la comprensión subjetiva, adoptando como aportación clave el enriquecimiento de la noción de temporalidad, las matizaciones entre el flujo continuo de nuestra pura percepción y la reflexión sobre las experiencias. Para Schütz, con Bergson, el hombre pertenece tanto al dominio interior de la duración como al de la extensión. Asimismo, la distinción bergsoniana entre tiempo cósmico y tiempo del individuo pone en la pista a Schütz sobre la constitución del sentido objetivo y subjetivo, aportándole una base para pluralizar y complejizar el proceso de donación de significado.

El contacto de Schütz con la filosofía bergsoniana se da entre 1924 y 1928 (Gurwitsch, 1964), reflejando su influencia en su trabajo *Life Forms* (1985) al analizar las distintas formas de vida del Yo. Es interesante detenerse un poco en estas primeras aportaciones que, en cierto modo, acompañarán su posterior trabajo y tendrán resonancia constante en su teoría del *alter ego* y de la intersubjetividad. Este trabajo intenta justificar una propedéutica de la conciencia a través del utillaje bergsoniano, abordando temáticas como “yo puro”, “duración”, memoria dotada de “duración”, objetivación de los estados subjetivos, representación simbólica y sus efectos, transferencia de experiencias cualitativas en las interpretaciones cuantitativas, el flujo continuo de la duración interna en las estructuras espacio-temporales externas, la creación del sentido en un proceso retrospectivo de la memoria, la simultaneidad de la vida en la duración interna y en el mundo espacio-temporal. El desplazamiento del espacio-tiempo externo al interno posibilita el estudio de diferentes formas de vida y de las estructuras de sentido. Es decir, en el intento de indagar sobre la vida consciente del hombre, Schütz se detendrá en las distintas formas de vida del Yo. De este modo,

propone una teoría del ego jerárquica, multi-estratificada en diferentes esferas de experiencia y de interpretación reflexiva de experiencias que se divide en los siguientes niveles: “duración pura”, “duración dotada de memoria”, “yo activo”, “yo en relación con el tú”, “yo parlante” y “yo pensante”. Manteniendo la estrategia metodológica weberiana de los tipos ideales, Schütz esboza estas seis formas de vida u orientaciones de la vida consciente. Son tipos ideales porque para el autor sólo existe una sola forma de vida, el “Yo Total”⁴. Por ello, estos tipos ideales sólo facilitan el acceso a la conciencia y a los diferentes niveles de formación del significado. Schütz establecerá una relación simbólica entre estas formas estratificadas, avanzando de un nivel inferior a su relativo superior en correlación con la transición de la duración al concepto, de la vida a la reflexión, de la experiencia a su significado. La reflexión permitirá fijar imágenes discretas pertenecientes al mundo espacio-temporal de la vida cotidiana. Pero estará excluida, por tanto, de la corriente de las vivencias, de la pura duración. En este sentido, Schütz se mantendrá fiel a la *durée* bergsoniana al no contemplar la reflexión dentro de la corriente interna de la conciencia, de modo que afirmará que dentro del flujo de la duración no somos capaces de discriminar vivencias (Schütz, 1993, 75-82).

En este periodo, y sobre este esquema del Yo, Schütz iniciará un proyecto intelectual que se articulará en cuatro investigaciones básicas (Wagner, 1977): la teoría de la conciencia solitaria, la teoría de la intersubjetividad, la teoría de la comunicación interpersonal y la fundamentación general de la sociología como ciencia. Aunque Schütz al final parece desarrollar sistemáticamente sólo la primera parte, en los manuscritos de este periodo nos indica especialmente cómo comprende la intersubjetividad y la comunicación interpersonal y de qué modo consolida su tesis general sobre la existencia del alter ego. No obstante, la intensidad de esta influencia está reservada para la segunda parte de este trabajo, donde abordaremos directamente la problemática de la intersubjetividad.

Además de estas tres cuestiones, Schütz estará en deuda con este periodo en lo que se refiere a la conceptualización de las esferas cognitivas del Yo, conceptos clave para el posterior análisis del mundo de la vida cotidiana y para la construcción de su

⁴ Las estratificaciones analizadas del Yo constituyen esquemas que forman parte de una unidad que sólo desde el análisis simbólico son diferenciadas. Ese “Yo plural” delimitan las diferentes orientaciones o “atenciones” de la vida consciente de un “Yo Total”. Cada nivel superior arrastra una superación del nivel anterior, de modo que, desde la base de una “duración pura”, nos ubica en el mundo externo espacio-temporal.

teoría de la relevancia y de los ámbitos finitos de significado. La esfera cognitiva es herencia de la intuición bergsoniana de “atención presente a la vida”, una atención selectiva y condicionada por el grado de significación para nuestra vida, inherente al conjunto de experiencias para ser interpretadas como objetos, y por el que tiene o puede tener para la vida de otras mentes que están relacionadas con nosotros en la relación Yo-Tú (Schütz, 1970, 111-124). Por ello, Schütz se reafirmará con Bergson en la idea de que el factor rector de la simbolización no es cognitivo, sino pragmático. Una idea en la que posteriormente profundizará al tomar contacto en América con los trabajos de William James⁵. Éste será un factor esencial para el posterior análisis de la actitud natural y del mundo de la vida Y para caracterizarlos como esfera de significado o nivel de realidad privilegiados.

Respecto a la cuarta cuestión, la sociología como ciencia, la filosofía de Bergson condujo a Schütz hacia una importante aporía: la inefabilidad de las experiencias íntimas de la corriente de conciencia del sujeto conduce inexorablemente a la imposibilidad de comunicación sin distorsión de las mismas. Esta idea le marcará permanentemente su noción de sociología como interpretación, como construcción segunda, como traducción siempre imperfecta de la constitución de significados que tiene lugar en la conciencia. Por ello, Schütz entiende que la sociología debe elaborar un método simbólico-típico que le permita moldear conceptos que siempre presentan limitaciones, que no permiten un acceso fiel a lo simbolizado ni al otro, pero que desde el riguroso respeto a los principios de significatividad, adecuación, coherencia lógica y compatibilidad, permita que las ciencias sociales aprehendan el mundo social (Schütz, 1974, 71-84). La tesis del Yo Total estratificado y la convicción sobre la inaccesibilidad acceder al primer nivel, inefable, heredada de la *durée* bergsoniana, nunca será abandonada por Schütz, con importantes implicaciones para la comprensión intersubjetiva y sociológica.

2.3.2. Discrepancias bergsonianas que invitan a explorar la fenomenología de Edmund Husserl

Los evidentes desacuerdos con Bergson se revelan más por un silencio o desinterés a su sistema filosófico completo que por un estudio pormenorizado de sus debilidades. En cierto modo, este silencio inspirará posteriormente sus líneas de trabajo: ciencia e

⁵ James, W. (1988). *Principles of Psychology*. Cambridge-Mass: Harvard University Press

intuición, unidad del ego y de la personalidad social, Tú y significado, condición social y mecanismos y técnicas de simultaneidad en el espacio y el tiempo (Wagner, 1977).

A finales de 1920, una fuerte duda le insta a abandonar la posibilidad de seguir adelante con su proyecto desde la filosofía de Bergson. Schütz albergaba pequeñas reticencias... No compartía la concepción biológica y el razonamiento evolutivo de Bergson, aunque se interesó por su tratamiento del cuerpo como instrumento, objeto y sujeto de experiencia y percepción inmediatas. Creyó que Bergson no profundizó con rigor en el concepto de “símbolo” ni en el desarrollo de la concepción de lo “extensivo” que viene dado en la experiencia de pura intensidad. Schütz refinó estas cuestiones en el desarrollo de su trabajo *“Life Forms”* (1985, 142) y en la profundización metodológica de los tipos ideales.

Tampoco compartió la visión dualista que Bergson tenía de entender el lenguaje, como instrumento que diseca, objetiva, que genera una discontinuidad espacial y temporal dentro del flujo de experiencia interna que es continuidad pura. Schütz creía que aceptar el lenguaje implica algo más que una autoevidencia de descripciones correctas de la realidad. Para Schütz el lenguaje expresa la realidad misma, de manera que el estilo realista del lenguaje cotidiano tiene implicaciones ontológicas.

No obstante, el desacuerdo fundamental de Schütz es de carácter eminentemente metodológico. Bergson y Schütz compartían la idea de que la pura duración va más allá de la experiencia. Sin embargo, no estaba claro de qué manera podíamos acceder a ella, el camino para llegar a la conciencia. Para Schütz, Bergson especula sobre un sistema sin profundizar en el modo de ponerlo en marcha, de experimentarlo, de trabajarlo. Cree que no edificó su sistema desde la base, sino que más bien creó una teoría subjetiva de la experiencia sobre un constructo metasubjetivo.

Frente a esta encrucijada, Schütz planteó una salida. Ratificó la pura duración de Bergson y edificó gran parte de sus conceptos desde ésta, pero entendió que los tipos ideales a los que debía aspirar la comprensión sociológica debían ser blindados de significado epistemológico. Por ello, Schütz pensó que los conceptos ideales debían ser validados heurísticamente, contrastados con observaciones empíricas y comprobados con evidencias que permitieran modificaciones en caso de desajustes. Schütz fue fiel a las premisas weberianas sobre las exigencias de todo tratamiento

metodológico, desmarcándose de la idea de que la especulación filosófica, epistemológica y ontológica, pudiera fundamentar el proyecto sociológico. En este sentido, el autor se presentó muy cauto y empezó a desechar categorías sin contenido, inoperantes para la observación, como “experiencia originaria de la unidad” y “pura duración”. En esta línea, Schütz se propondrá comprender la transformación progresiva de la experiencia en pensamiento, subrayando las dificultades epistemológicas de sistemas metodológicamente puros y justificando la inviabilidad y la inutilidad de postulados dualistas en las ciencias sociales.

Bergson, que basaba todo su sistema en la pura duración y en una intrigante noción de la intuición, de la introspección, de la auto-observación y la retrospección, no era una buena garantía para continuar el proyecto sociológico de Weber. Con el sentimiento de quedarse sin suelo bajo sus pies, intenta recobrarlo en la fenomenología de Edmund Husserl.

2.3.3. El contacto con la fenomenología de Edmund Husserl

Entre los años 1928 a 1931, y gracias a su amigo Felix Kaufmann, Alfred Schütz encuentra en la obra de Husserl el elemento clave para la elaboración madura de una teoría que exige un modo de acceso a la conciencia para alcanzar a comprender el modo de conferir significado y sentido al mundo, al otro y a la acción y, en consecuencia, la vía para fundamentar de una vez por todas las ciencias sociales. Seguro de que el sistema filosófico de Bergson no puede seguir ayudándole en sus aspiraciones, se aproxima intensamente dos trabajos de Husserl: *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente y Lógica Formal y Trascendental* (Gurwitsch, 1964).

La obra de Husserl podría entenderse como una “crítica a la razón”. Sin embargo, para ello no se valdrá ni del paradigma de la ciencia natural (Kant) ni del de la historia (Dilthey) (Gómez, 1986, 79-81). En todo caso, convendrá en que es necesario superar de una vez por todas el paradigma positivista y, con especial interés, el objetivismo y el psicologismo. Husserl pensaba que las ciencias se encontraban profundamente desamparadas bajo el modelo de razón positivista, lo que le condujo en paralelo a una crítica radical del naturalismo de la conciencia, del psicologismo de la introspección, del objetivismo de la ciencia de los hechos y del historicismo como alternativa. En este sentido, su proyecto se articula en torno a la edificación de una verdadera ciencia filosófica, proponiendo un sistema filosófico que se revele como *episteme* auténtica, como ciencia universal de esencias. Un programa crítico que debe

recorrer sinuosos y pedregosos caminos: desarrollar una fenomenología de la razón, un estudio lógico y ontológico del *Logos* y una investigación del terreno y el método para alcanzar una fenomenología trascendental (San Martín, 1987, 53-62).

Se percató que Kant, desde el subjetivismo trascendental y el modelo epistemológico de la ciencia, al considerar la estructura del sujeto cognoscente como pilar fundamental de la configuración del conocimiento, no tenía presente ni la ciencia ni el mundo de la vida. Aunque hace un balance optimista del pensamiento de Kant y del idealismo alemán, ésta era para Husserl la principal deficiencia del sistema kantiano, así como de los sistemas idealistas derivados (quizás el sistema al que Husserl se siente más próximo es el de Fichte)⁶. En esta coyuntura, entendió que la superación del racionalismo moderno y de la ciencia engendrada por éste no se localizaba ni en el empirismo ni en el idealismo. No se trataba, sin más, de una simple vuelta a la subjetividad. Aunque asumía hacer del puro ego y de las intuiciones eidéticas propuestas por la filosofía cartesiana el paso previo para una fenomenología trascendental, rechaza todo su contenido doctrinal y se establece una tensión permanente con Kant, generándose continuos acercamientos a la fenomenología como culminación de las intuiciones kantianas y alejamientos de la concepción kantiana por ser una concepción psicologista de la razón.

La convergencia entre la fenomenología de Husserl y el intento de Schütz de fundamentar la ciencias sociales es evidente si aceptamos los mismos intereses que llevaron a Schütz a indagar en el pensamiento de Bergson: buscar unos principios filosóficamente sólidos para las ciencias sociales. Este objetivo es coherente con la tarea de la fenomenología que pretende hacer de la verdadera filosofía una ciencia estricta y definitiva, auténtica, que se interroga por el sentido y no se detenga sólo en lo fáctico. Todos los vacíos metodológicos y epistemológicos con los que se topó Schütz en el contacto con la filosofía de Bergson se afrontarán con el sistema fenomenológico de Husserl. Schütz le debe la mayor parte del análisis del proceso de la constitución de la vivencia significativa, esencial para culminar el proyecto de una sociología comprensiva. Bergson le puso en la pista, le brindó un punto de partida, pero Husserl le dotó de un método válido y riguroso para el análisis (San Martín, 1986). Schütz consigue poner orden al dualismo entre vivencia y pensamiento,

⁶ Husserl rechazaría el “Yo Absoluto” de Fichte, diferente al “Yo trascendental” que se deriva de todo sujeto empírico.

profundizando en los procesos que permiten conferir significado a lo vivido. La distinción fundamental para los intereses de Schütz es que, siguiendo a Husserl, la retención del objeto por la conciencia permite discernir entre el ahora presente y el ahora anterior, de modo que con la evocación hacia el pasado podemos constituir la identidad del objeto, así como el tiempo objetivo mismo. La aprehensión de los objetos en un momento dado sólo puede hacerse retrospectivamente, por lo que la vivencia nunca podrá ser captada como unidad; tal y como había intuido Bergson, es algo que fluye. Así, desde la fenomenología husserliana se distingue entre el ser preempírico de las vivencias y el ser como fenómeno fruto de la mirada reflexiva, de modo que la construcción del fenómeno requiere un modo especial de atención, una intencionalidad de la conciencia. En este sentido, Schütz tendrá presente a lo largo de todo su proyecto intelectual que la vivencia y la conciencia de la vivencia no serán concomitantes y que la constitución de la vivencia significativa debe considerar el papel central que juega el tiempo. Para Schütz, el significado sólo puede elaborarse desde la mirada hacia una vivencia pasada. No obstante, reconocerá también la existencia de experiencias que se escapan a la constitución del significado, una especie de “privacidad personal absoluta”, en términos de Scheler, fuera del alcance de la introspección y que parece, por tanto, ser indemostrable su existencia o, más bien, precisamente demostrable por las resistencias a reproducir las vivencias conforme nos acercamos al núcleo íntimo de la persona.

De la mano de Husserl, Schütz parece poner de relieve los procesos que permiten la formación y estructura del significado de las vivencias, descubriendo, a partir del método fenomenológico, de qué modo se confiere significado a una experiencia en la conciencia temporal interna. Es en este momento cuando Schütz se atreve a definir el concepto de “significado”, mostrado en la aparición consciente de las vivencias “seleccionadas” de entre todas aquellas que se han producido.

En términos generales, la aportación de Husserl permitirá a Schütz extraer tres importantes conclusiones (Schütz, 1993, 83-86): 1) el significado emerge exclusivamente de las vivencias percibidas reflexivamente; 2) la vivencia fenomenológica no existe al no tener significado, pues para Husserl la vivencia siempre es fenoménica, la vivencia consiste en aprehender con sentido los fenómenos; y 3) sólo cabe experiencia significativa en modo pretérito (rememoración vs. reflexión).

Bajo estas tres ideas, especialmente relevantes para una análisis fenomenológico de la constitución del significado, subyace otra fundamental: el modo

de acceso a esta constitución de significado, la vía para “poner entre paréntesis” la vivencia y la acción y conferirle sentido a través de nuestra conciencia, el método, la reducción fenomenológica, aquello que tanto echó en falta en el sistema de Bergson.

Podemos afirmar, por tanto, que Schütz distorsiona en parte la fenomenología husserliana. Selecciona aquello que puede aprovechar para su proyecto rector, pues Husserl no se ocupa de los problemas centrales de las ciencias sociales. La fenomenología para Schütz es el modo de tematizar la *actitud natural* y el *mundo de la vida*. Conserva el método de reducción fenomenológica y la reducción eidética, el modelo de percepción y presentación, de retención y protención, así como los conceptos de *noesis* y *noema*. Pero Schütz, a diferencia de Husserl, sigue manteniendo un concepto de vivencia psicologicista, interesándose fundamentalmente por la psicología eidética de Husserl y desmarcándose de la fenomenología trascendental. Según Husserl, ésta es autónoma e independiente de aquélla. En consecuencia, Schütz rechaza algunos conceptos clave de la fenomenología husserliana como *ego transcendental*, diferente del *ego* natural y empírico. También el modo de formular la *époje*, pues Schütz parte de la experiencia natural, de lo ya dado, de lo presupuesto (López, 1994, 79). En *Ideas*, Husserl mostrará el camino, influyendo en todas las investigaciones de Schütz sobre la fundamentación filosófica de la acción. Este método se basa en la *époje*, un proceso que implica una intencionalidad, una focalización de la conciencia en una vivencia ya acontecida y que conlleva una suspensión del juicio sobre el valor de la existencia que nos viene dada a nuestra conciencia en la actitud natural (Schütz, 1974, 115-117). Husserl planteó que la empresa fundamental de la fenomenología era la de investigar la constitución del mundo por la conciencia trascendental. No obstante, debemos ser cautos con su modo de asumir la empresa fenomenológica. La investigación de Husserl es eminentemente filosófica, intentando abordar desde la fenomenología trascendental una fundamentación del mundo de la vida, del mundo objetivo y de la razón. Husserl considera a la fenomenología como algo más que un método, como una filosofía en sí misma, una filosofía primera que conduce a comprender la articulación íntima entre mundo y razón. Sin embargo, el proyecto intelectual de Schütz acude a la filosofía como medio, no como fin en sí mismo. Schütz ve en la fenomenología “el método” (López, 1994, 175-179). De este modo, Schütz realiza el análisis de la conciencia temporal interna desde la reducción fenomenológica siempre como el camino para

fundamentar la acción como categoría sociológica básica, estudiando los fenómenos de constitución de significado. Sólo acepta la reducción fenomenológica, rechazando la trascendental, para justificar fenomenológicamente la acción en la esfera egológica a través de tres conceptos clave: significado, proyecto y motivo (Schütz, 1970, 125-144). Tras este paso, Schütz parece entrever una forma viable de proponer una fenomenología del mundo de la vida como método privilegiado de las ciencias sociales.

3. LA PROBLEMÁTICA DE LA INTERSUJETIVIDAD

El interés por la intersubjetividad en la sociofenomenología de Alfred Schütz no presenta un mero carácter complementario en relación a su proyecto rector. Continuar el proyecto weberiano implica estudiar esta problemática con exquisito rigor y detalle. Schütz no puede fundamentar fenomenológicamente los conceptos sociológicos básicos sin entrar en la intersubjetividad. Su aproximación a la comprensión subjetiva, a la constitución del sentido y del significado de la acción del actor social no es más que un paso para edificar una teoría de la comprensión intersubjetiva. Nos interesa comprender los fundamentos de la acción social (Weber, 1944, 18-20) y, como tal, como social, no puede obviar el lugar del otro y la comprensión del otro intrínsecamente asociada a la comprensión significativa de mi propia vivencia y de mis acciones. Una vez adoptado el camino fenomenológico, su proyecto de fundamentación de las ciencias sociales requiere clarificar esta problemática.

Schütz tiene claro que su objetivo principal de investigación es la sociología, es decir, la *ciencia empírica del "Tú"* y que, para comprender al "Tú" científicamente, necesita de un método particular. Gran parte de su proyecto intelectual será estudiar este método. Sin embargo, el "Tú" no puede ser el punto de partida de la empresa sociológica, sino el punto final. Por ello, y siguiendo en cierta medida la misma estrategia investigadora que la fenomenología adopta en su altísima sensibilidad hacia la problemática de la intersubjetividad, Schütz se percata de que es necesario una investigación previa sobre la comprensibilidad del "Tú"; una investigación precientífica de la experiencia del "Yo" sobre el "Tú" debe preceder el análisis sociológico. Como la experiencia del "Tú" no es accesible de manera inmediata, primero requiere la exploración solitaria de la experiencia del "Yo". Podemos afirmar, por tanto, que el intento de completar la sociología comprensiva de Max Weber

presupone una fenomenología de la intersubjetividad y que esta fenomenología, a su vez, presupone una fenomenología del *ego* solitario.

Schütz divide la problemática de la intersubjetividad en dos diferentes niveles de estudio (Peritore, 1975, 133):

- *El nivel epistemológico.* Se trata de la investigación sobre la naturaleza o la existencia de otras mentes, sobre el origen de la existencia del otro o las razones por las que acabamos creyendo en su existencia. Para Schütz es un verdadero escándalo que este nivel no esté bien formulado y exhaustivamente desarrollado en la historia de la filosofía. En un intento de indagar sobre la constitución de la alteridad, Schütz se aproximará a este nivel desde tres fuentes principales: Edmund Husserl, Jean-Paul Sartre y Max Scheler.
- *El nivel metodológico.* Resolver la problemática de la intersubjetividad es necesario para apuntalar su proyecto de fundamentación de las ciencias sociales. Su fenomenología del mundo de la vida cotidiana implica una aproximación filosóficamente fundamentada al acceso y la construcción científica de lo social, elaborando tipificaciones ideales que expliquen las pre-interpretaciones mundanas de los actores y así formular la comprensión de lo social como una red de conexiones interpretativas. Para el autor se hace necesario el modo en el que se comprende, se tiene acceso al sentido y se constituye el significado subjetivo no tanto para responder a una demanda ontológica o epistemológica sobre la realidad y la constitución del mundo a través del conocimiento, sino para consolidar la comprensión intersubjetiva como medio o forma de continuar el proyecto weberiano y la consolidación metodológica general de las ciencias sociales. Así, Schütz se centra en la comprensión intersubjetiva como conjunto de prácticas propias del sentido común, de lo experiencial, como modo de conocer a los otros desde la actitud natural.

En este sentido, la intersubjetividad se convierte en un tema fundamental en el trabajo de Alfred Schütz a través de dos vías: 1) La de buscar la raíz del sentido común en la realidad y 2) la de consolidar una fundamentación de las ciencias sociales.

3.1. El nivel epistemológico: la existencia del *alter ego*

Pese a la urgente necesidad de una investigación en profundidad a este nivel, Schütz lo evita. Presupone al otro y asume la intersubjetividad en su dimensión mundana, no trascendental, acudiendo a la fenomenología para analizar el mundo de la vida cotidiana y la actitud natural, es decir, el modo en el que el otro y las relaciones intersubjetivas se presentan al sentido común y en el mundo social. No obstante, no alcanza esta convicción sin estudiar detenidamente algunas de las propuestas más interesantes del momento.

3.1.1. Max Scheler: la persona y el otro como *sí mismo*

Scheler plantea que hasta la fecha existen dos grandes teorías contemporáneas que intentan resolver el enigma de la creencia en la existencia del otro: la teoría de la inferencia (analogía) y la teoría de la empatía (Schütz, 1942, 330-331). La primera descubre al otro por un proceso de razonamiento, por analogía, infiriendo de la expresión de otro cuerpo un estado mental análogo al mío. En la segunda, el *ego* adquiere la creencia en la existencia física del otro por un proceso de empatía en la manifestación de otros cuerpos. Schütz estudiará con detenimiento las dos teorías antes de elaborar su tesis general de la existencia del *alter ego*.

Los defensores de la teoría de la inferencia piensan que la empatía es una creencia ciega con falta de fundamento. Los afines a la teoría de la empatía opinan que la inferencia implica una creencia ciega en la existencia de nuestras experiencias pasadas, en las imágenes de nuestra memoria y que no podemos ir más allá de la creencia ciega en la existencia de un mundo exterior. Scheler critica ambas posiciones, probando que son inconsistentes en sí mismas. Con contundencia, Scheler plantea dos ideas críticas comunes a ambas y que se asienta en una falacia clave (Ibídem, 333): que la primera cosa que nos viene dada sea nuestro propio “Yo” y que la primera cosa que podemos extraer del otro ser humano sea la apariencia de su cuerpo, sus movimientos y sus gestos. Para las dos teorías estas dos ideas son pseudo-evidencias y desde ellas edifican la creencia en la existencia del otro. Para Scheler, las dos teorías subestiman las dificultades de la autopercepción y sobreestiman las dificultades de percibir el pensamiento de los otros.

Por ello, en su investigación, ni la teoría de la inferencia ni la de la empatía explican la constitución trascendental del *ego* y elabora su propia teoría de la percepción del *alter ego* (Schütz, 1974, 158-160). En todo caso, Scheler no basa su

análisis en el nivel trascendental – una cuestión que suscita bastantes sospechas y críticas hacia su teoría –, sino en el nivel empírico, amparándose en argumentos que se apoyan en los resultados de la investigación de la psicología infantil y del hombre primitivo (tardía constitución de la individualidad, posterior y contingente a una experiencia de la colectividad). Para Scheler, la esfera del “Nosotros” es anterior a la esfera del “Yo”. La esfera del “Yo” emerge relativamente tarde en el marco de una conciencia. Scheler parte de presupuesto de una conciencia suprapersonal que tiene sus antecedentes en predecesores de la metafísica como Hegel y Bergson, en los fundadores de la investigación psíquica y en algunos sociólogos alemanes, Max Adler entre otros, que combinan fuentes como Marx y Kant.

Scheler estudia la intersubjetividad en términos trascendentales. Y para ello toma como eje el concepto de *persona*, fundamental para su filosofía (Ibídem, 153-155). Scheler distingue entre el *Yo* y la *persona*. La *persona* se asocia al nivel o estrato superior del ser humano y no es objetivable, es pura actualidad, es una integración auto-constituída de actos. De este modo, la *persona* sólo es accesible a otra persona por co-consecución de actos, pensando “con”, sintiendo “con”, estando “con” el otro. En esta línea, Schütz considera que Scheler cree que es erróneo partir del Yo para acceder a la comprensión de la intersubjetividad y que es un camino falso el referirse primero a las experiencias del propio Yo y a su propio cuerpo si se desea comprender otro Yo y otro cuerpo (Ibídem, 160-164). Para Scheler, la intersubjetividad es previa al Yo, aunque no lo sea de manera lineal o jerárquica.

Desde el contrapunto crítico a Husserl, Schütz se plantea estudiar la intersubjetividad en términos mundanos, no trascendentales. Y este diferente punto de partida le permite a Schütz cuestionarse algunas ideas que se derivan de la propuesta de Scheler. Schütz comparte la idea de Scheler de que la esfera del “Nosotros” sea previa a la esfera del “Yo”, pero amparándose en una fenomenología de la actitud natural. En este sentido, la esfera del “Nosotros” no es más cuestionable que la existencia del mundo externo, de modo que, en tanto que nacidos en un mundo de otros, en nuestra actitud natural no tenemos duda alguna de la existencia de coetáneos inteligentes. En otras palabras, la esfera del “Nosotros” está ingenuamente impuesta y presupuesta. Sin embargo, Schütz presenta una importantísima objeción al plantear que este significado no puede conferirse más que desde una previa reflexión en la esfera del “Yo”. Sólo refiriéndonos al “Mí”, dirigido al individuo que actúa y piensa,

se obtiene el significado especial del “Nosotros” y sólo en referencia al “Nosotros”, cuyo centro soy “Yo”, los otros me comprenden como “Tú”, remitiéndome a “Mí” y a las terceras partes que se constituyen como “Ellos”. En la vida cotidiana, los otros, “Ellos”, “Nosotros” y “Tú”, son siempre relativos a mi “Yo” y sólo mi existencia en este mundo como “Yo” hace posible esta relación y relatividad (tipificación y agrupación de los otros en referencia a mí mismo). Todo esto se produce en una actitud ingenua en la que yo no soy consciente de mí mismo, viviendo en mis actos y pensamientos y en un flujo “anónimo” de pensamiento: no es que “yo piense”, sino que “se piensa”.

Schütz se percata que en Scheler no existe la distinción entre la actitud ingenua de vivir en los actos y pensamientos y la actitud de reflexión, más allá de estos actos y objetos, la actitud que permite construir el significado y conferir sentido sobre el mundo externo y sobre los otros. Adviértase la influencia bergsoniana en esta distinción que será clave en el trabajo de Schütz. Al introducir la diferencia entre estas dos actitudes, Schütz dibuja una crítica fundamentada a la teoría de la percepción del *alter ego* de Scheler afirmando que, aunque vivamos más con los otros que en nuestra conciencia egocéntrica, esto sólo es cierto en nuestra actitud ingenua en el mundo, en nuestra actitud natural, de modo que no hay cosa dada que no pertenezca al flujo de la conciencia individual. No obstante, tan pronto como adopto una actitud reflexiva, este flujo se transforma en el de mis experiencias, confiriendo sentido a mis vivencias con los otros, de modo que el pensamiento del otro también puede ser contenido de mi conciencia. Por otro lado, y amparándose en los mismos argumentos de Scheler, los resultados de las investigaciones sobre la psicología infantil y sobre el hombre primitivo avalan precisamente que esta actitud reflexiva es adquirida tardíamente y, en consecuencia, se conquista la individualidad y la conciencia de vivencia con el otro muy posteriormente a la vivencia ingenua y presupuesta con el otro. La no distinción entre estas dos actitudes conduce a Schütz a valorar que la posición de Scheler hacia la auto-conciencia y, por tanto, a la constitución del significado sobre el mundo y sobre los otros es bastante inconsistente (Schütz, 1974, 172-174).

Schütz, que evita entrar en la reducción trascendental y se focaliza en una fenomenología de la actitud natural, afirma que es posible volver reflexivamente de mi actuar y pensar a los objetos de mis actos, de mis vivencias y pensamientos a la rendición de cuentas de ellos, incluyendo a los otros en este proceso reflexivo que me permite, hasta ciertos límites, aprehenderlos. Unos límites que, en cualquier caso, son

más que interesantes y enriquecedores para la comprensión sociológica.

El autor cree que Scheler, preso de la ambigüedad metafísica del concepto de *persona*, niega cualquier reflexión intencional sobre el otro porque asume que dicha reflexión equivale a un intento de objetivar a la persona y a sus actos. Así, Schütz pone de relieve algunas inconsistencias de la teoría del *alter ego* de Scheler que remiten a las bases de su sistema filosófico (Schütz, 1942, 340):

- La fragilidad del concepto de *persona*. Scheler edifica una teoría de la cognición y de la subjetividad trascendental sobre la idea de la imposibilidad de objetivar a la persona, elaborada en su filosofía de la religión y de la ética.
- La dualista y simplista distinción entre el Yo y la persona, de modo que sólo podemos reflexionar sobre las funciones del Yo y no sobre los actos de la persona, intraducibles o inaprehensibles en cualquier intención racional y reflexiva.
- Esta dos premisas de base le exigen a Scheler defender una conciencia supraindividual para abordar una filosofía de la historia y una aproximación sociológica y antropológica al ser humano.

Como posteriormente veremos en la propuesta final de Schütz acerca de la teoría de la existencia del *alter ego*, esta crítica a Scheler en torno a la distinción entre actitud natural y la actitud reflexiva será un punto de partida fundamental.

3.1.2. Husserl: la constitución del otro

La problemática de la intersubjetividad en la fenomenología de Husserl ocupa un lugar central. Husserl mostrará un interés temprano por la intersubjetividad y por el aparente callejón sin salida al que le conduce una investigación rigurosa y exhaustiva asentada en la conciencia egológica. La constitución del otro se presenta como un problema central de la fenomenología como filosofía de lo constitutivo. En cualquier caso, debemos dejar claro que Husserl no abandona en ningún momento la investigación trascendental de la subjetividad y la intersubjetividad, asumiendo que la subjetividad trascendental es en el fondo intersubjetividad trascendental. (López, 1994, 76-84), En consecuencia, Husserl intenta deshilvanar paso a paso la comprensión del sujeto trascendental, de la intersubjetividad trascendental y, en consecuencia, la asunción de la objetividad del mundo. De este modo, valorando todo su programa fenomenológico,

el carácter trascendental de la intersubjetividad es para Husserl la llave que le permitirá fundamentar la objetividad del mundo y la relación entre una nueva Razón, la del sujeto trascendental, y el Mundo, constituido por la participación de otros sujetos trascendentales. En este sentido, la investigación husserliana parece poner de relieve que la intersubjetividad trascendental no es una simple subjetividad trascendental ampliada y la objetividad no es una yuxtaposición de experiencias individuales (Ibídem, 37).

Podemos adelantar de nuevo una cuestión clave que, en términos similares a los esbozados en la crítica a Scheler, hacen que Schütz evite la investigación en este nivel: Husserl no abandonó en ningún momento la dimensión trascendental, obviando, todo lo contrario que Schütz, las dimensiones naturales, psicológicas o sociológicas de la intersubjetividad. A diferencia de Schütz, que analizará las formas y concreciones específicas que la relación intersubjetiva podría alcanzar, Husserl perseguirá una empresa filosófica mayor. La relación intersubjetiva será un paso previo para comprender la constitución de la objetividad de un mundo común. Por ello, podemos afirmar que la intersubjetividad trascendental de Husserl no remite a las interrelaciones humanas fácticas, sino a la esencia de toda comunidad real o posible, intrínsecamente asociada a una Racionalidad común que la constituye. Su interés por la intersubjetividad y por el tipo de existencia del alter ego es concomitante de este programa mayor.

En su *Lógica formal y trascendental*, Husserl ya define que la razón lógica es sólo una dimensión de la racionalidad y que su intención es alcanzar el principio de base de la subjetividad intersubjetiva que conforma toda forma de racionalidad y científicidad (Ibídem, 36). Si bien el eje husserliano siempre fue el ego trascendental como verdad última, éste no se planteó como aislado, sino como partícipe de una comunidad egológica que compartían el mismo mundo y conferirían sentido universal a la filosofía. En *Ideas*, Husserl reivindica un *mundo de vida* como apertura a todo tipo de experiencia posible en oposición a la objetivación del mundo de las ciencias naturales, un *mundo de vida* que se asienta en una comunidad intersubjetiva donde el Yo está en relación con los objetos y con otros hombres.

En *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental* (1991) se pone de relieve el interés central en ese *mundo de vida* que permita justificar la objetividad del mundo externo por medio de una comprensión de la intersubjetividad trascendental. Partiendo de la creencia en una Verdad absoluta,

Husserl piensa que es accesible a través de una Razón que nos es común a todos, albergada en el sujeto trascendental, y que sólo será alcanzada cuando sea compartida. La utópica justificación de una comunidad de egos trascendentales es el camino para fundamentar la estructura básica de un mundo común (Gómez, 1986, 161-165; San Martín, 1987, 178-198). En consecuencia, la idea impulsora de Husserl sobre la problemática de la intersubjetividad se alimentará de dos cuestiones básicas (López, 1994a, 39; López, 1994b, 64-76): 1) el *ego* trascendental no constituye ese mundo en soledad; y 2) los otros tienen para el sujeto trascendental un sentido distinto al que poseen otros objetos del mundo, reconocidos también como sujetos trascendentales.

En *Meditaciones cartesianas* (1979) intenta dar respuesta a estas dos cuestiones, intentando blindar un sistema que permita resolver de qué modo puede constituirse la trascendencia del otro en la inmanencia del Yo. Husserl parece creer que su método, que toma como punto de partida la subjetividad trascendental, permitirá una extensión hacia una fenomenología de la intersubjetividad trascendental. La *apresentación*, la *apercepción por analogía* y el *apareamiento* serán los conceptos utilizados por Husserl para fundamentar el mundo objetivo y, de paso, resolver el problema del Yo del otro.

De este modo, la teoría del *alter ego* de Husserl se basa en dos premisas: 1) si el ego trascendental es absoluto, el otro también será una subjetividad absoluta, no presentándose nunca de forma directa, en persona, sino indirectamente, por *apresentación*; si se diera directamente, no habría distinción entre el otro y mi propia conciencia, reduciéndolo a un momento de mi ser; y 2) este descubrimiento analógico del otro es percibido y no deducido intelectualmente; constituido así el otro, se presenta a nuestra conciencia de forma cualitativamente muy diferente al resto de objetos del mundo externo. La subjetividad del otro se *apresenta* a través de su cuerpo. Puesto que no cabe hablar con absoluta propiedad de una *apresentación* en el caso del *alter ego*, Husserl considera que sólo a través de una transposición *aperceptiva* a partir de mi propio cuerpo puede darse el organismo del cuerpo del otro. A través del cuerpo orgánico, el autor será capaz de extrapolar el concepto de *apresentación* al *alter ego*. Aplicado a la *apresentación* del cuerpo físico del otro, Husserl cree resolver definitivamente la cuestión del *alter ego*.

La solución husserliana parece acercarse a una de las dos grandes teorías explicativas del *alter ego*, la de la analogía. Desde un primer sentido, desde mi Yo,

como núcleo y conciencia de mi existencia, me comunico con los otros y puedo afirmar que ellos son también *egos*, de forma que es el sentido del Yo ya constituido en mí y para mí desde el que se constituye el *alter ego*. Se pretende describir cómo el otro fáctico toma sentido para mí, desde mi conciencia intencional siempre dirigida a lo otro de sí. Según Husserl experimento lo extraño desde un modo de aparecer del otro, desde el “apareamiento” (*Paarung*). Este modo forma parte de los procesos de síntesis pasiva de la conciencia, de modo que por un proceso asociativo, evoco uno de los pares apresentados al aprehender el otro par presentado. De este modo, la inferencia o analogía no responde a un razonamiento deductivo, sino que pasivamente reconocemos lo nuevo por afinidad con lo ya conocido. El Yo puede experimentar los lugares de los otros, de modo que desde el “aquí” del Yo puede ocupar los “allí” de los otros. Aunque esta actitud de apareamiento forma parte de una génesis pasiva, de modo que este proceso se lleva a cabo sin intencionalidad alguna, de forma mediata e indirecta, sin intervención activa de la conciencia, para Husserl la intersubjetividad sigue siendo algo constituido y no algo originario. Es el resultado de un tratamiento que se produce en la esfera reducida del Yo. Sin embargo, rehuirá la idea de reducir al otro a un fenómeno, presentándolo como indicación de su otredad y no como un contenido indicado (López, 1994a, 85-100). Finalmente, Husserl integrará la reducción de la experiencia trascendental a la esfera de propiedad con la intención de poner entre paréntesis el sentido intersubjetivo, mostrando que los otros se constituyen en la subjetividad trascendental. Se trata de considerar nuestra experiencia con independencia del sentido intersubjetivo, a pesar de que sea precisamente este sentido intersubjetivo el que pueda constituir precisamente esa experiencia. Asimismo, Husserl completa su argumento afirmando que igual que el otro se constituye representativamente en mi Yo, Yo soy presentado por el Yo del otro. De este modo, Husserl parece intentar aclarar que podemos acceder al conocimiento de los otros y a su vida interior a través de la reducción fenomenológica, de modo que los otros se revelan también como *egos* trascendentales, capaces de realizar la reducción fenomenológica y mantener su flujo de conciencia dirigido a un mundo de la vida común (Ibíd., 76-84).

La encrucijada está servida: ¿cómo hacer compatible el respeto a la alteridad del otro y el origen de su trascendencia en la experiencia primordial del sujeto? Si pudieran darse estas dos premisas, podríamos evitar el solipsismo y mantener la egología. Sin embargo, las *Meditaciones* no parecen dar una solución clara al respecto,

manteniéndose en comprender la experiencia que el Yo tiene del otro sin acceder al otro como un sí mismo. El estudio de las aporías husserlianas sobre la constitución del otro y de la intersubjetividad trascendental ha sido objeto de numerosas investigaciones y críticas (Iribarne, 1988; Finke, 1993), entre ellas, las de Alfred Schütz.

El solipsismo recurrente que parece desprenderse de esta propuesta nos hace interrogarnos sobre la imposibilidad de pluralizar el *ego* trascendental de Husserl y si, por consiguiente, la intersubjetividad es una noción que pertenece más bien al mundo de la vida cotidiana y que tiene lugar entre personas, no entre *egos* trascendentales. Schütz parece tener cada vez más claro que la respuesta a estas cuestiones es afirmativa, presentando su desacuerdo radical respecto a Husserl en París, en el tercer coloquio filosófico de Royaumont (1959). Schütz cree que, desde el idealismo de la conciencia pura, el reconocimiento del *alter ego* no resulta posible. Además, y coincidiendo con Sartre (Schütz, 1948, 183-185), encuentra inconsistente que Husserl haya recurrido a una analogía entre sujetos empíricos de la experiencia cotidiana cuando en realidad debería haber demostrado el paralelismo entre un Yo trascendental y los otros sujetos trascendentales. Schütz, en una línea muy similar a Ortega y Gasset⁷, renunciará definitivamente al análisis constitucional trascendental para apostar definitivamente por la comprensión del otro en la vida cotidiana, para partir de una realidad que incluye al otro.

En cualquier caso, las investigaciones de Husserl y de Schütz acerca de la problemática de la intersubjetividad son inconmensurables. Husserl no se interesó por la experiencia intersubjetiva, sino por la intersubjetividad trascendental. Eso significa que Husserl no se interesó por la comunidad concreta a la que el *ego* pertenece, sino por la estructura *a priori* de toda comunidad real o posible (López, 1994b, 42). No obstante, en sus *Meditaciones* (1979) no llegó a culminar el proyecto de plantear la intersubjetividad trascendental como una ontología social o una monadología fenomenológica. Este programa se verá alcanzado en escritos posteriores y a los que, por cierto, Alfred Schütz no tuvo conocimiento de su existencia. Nos referimos a sus ensayos inéditos y aglutinados bajo el título de *Fenomenología de la Intersubjetividad* (1905-1935), editados en los tomos XIII, XIV y XV de la obra *Husserliana* (Iribarne, 1988). Su análisis más maduro de la intersubjetividad nos pone sobre la pista de lo que

⁷ Ortega y Gasset, J. (1957). *El hombre y la gente*. Madrid: Revista Occidente

en Husserl parece más interesante acerca de esta problemática: toda comunidad y toda posibilidad de consenso debe edificarse desde una base previa de racionalidad y trascendentalidad compartidas. En consecuencia, intersubjetividad y racionalidad están intrínsecamente articuladas, la objetividad es intersubjetiva y el Yo no puede acceder a ella si no porta la racionalidad verdadera. La razón se iza como el medio de la experiencia ontológica en lugar de ser patrimonio exclusivo de un único sujeto (Ibídem, 44). En esta línea, podemos observar cómo la obra husserliana *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental* (1991) nos invita a explorar una nueva razón, distinta a la dominante en Occidente, responsable de los escandalosos desastres de la irracionalidad. En cualquier caso, en la obra de Husserl parece quedar de relieve que lo importante no es qué fue primero, sino comprender que la objetividad y la intersubjetividad son elementos co-originales, en un infinito modelado de la humanidad gracias a la autorreflexión y la automanifestación progresiva de la racionalidad.

Aunque la aproximación de Alfred Schütz a la intersubjetividad parte de intenciones absolutamente diferentes, parecen complementarse o, al menos, entrar en una relación dialéctica con esta finalidad última. De hecho, podemos afirmar que el intento obsesivo de Schütz por clarificar la comprensión sociológica compartiría esta posibilidad en tanto en cuanto las ciencias sociales puedan ayudarnos a enriquecer la inteligibilidad de lo social y, por tanto, ayudarnos a caminar hacia la autorreflexión y la racionalidad de nuestra dimensión social. La intersubjetividad trascendental, autoconsciente y fundamento de la humanidad y del origen de la sociedad, fundamenta la intersubjetividad empírica. La intersubjetividad empírica o mundana, eje central del trabajo de Schütz, ofrece una aproximación a la especificidad de lo social. Schütz se plantea que damos por sentado que la existencia del otro es un problema de la esfera trascendental. Por eso Schütz se pregunta si la problemática de la intersubjetividad existe entre *egos* trascendentales (Husserl) o *personas* (Scheler) o si, en cambio, la intersubjetividad y la sociabilidad acaso no pertenecen exclusivamente a la esfera del mundo de la vida.

3.1.3. Sartre: objetivación y subjetivación del otro

Jean-Paul Sartre establece una crítica ante dos de las principales aproximaciones al *alter ego* y a la relación con el Yo. Se trata de una aproximación realista e idealista (Schütz, 1948, 181-183; 1974, 176-177).

La posición realista abogaría por que el mundo externo es real y que, dentro de ese mundo, el cuerpo del otro viene dado. Sartre se percató de que esta posición no tiene éxito cuando intenta probar que el cuerpo dado es algo más que un cuerpo, que es cuerpo de otro hombre como yo, que se presupone desde él la existencia de otra mente.

La posición idealista presupone la existencia de otra mente como certidumbre. Para el idealista, el otro es mi presentación, un fenómeno que remite a otro fenómeno, un grupo de fenómenos relacionados con la existencia del otro. El otro aparece de forma organizada (gestos, acciones, expresiones, conductas) y remite a una estructura organizativa más allá de mi experiencia e inaccesible para mí. El idealista puede argumentar que la noción del otro no tiene una función constitutiva, sino que es sólo un concepto regulador, una hipótesis *a priori* para justificar la aparente unidad de nuestras experiencias respecto a él. El idealista, aunque reduce el cuerpo del otro y el mío propio a meros sistemas de presentación, asume, sin embargo, una distancia espacialmente entre los dos flujos de conciencia, siendo exterior el uno del otro. Un tercer observador podría por tanto determinar la verdad de mi Yo y la del otro (nos llevaría a una regresión infinita que sólo una noción teológica como la de Dios y la Creación del mundo, similar a la de Leibniz podría superarla). Para Sartre, la posición idealista tampoco se mantiene porque el otro deviene un objeto de pensamiento en tanto que sujeto. El acceso al otro es mediado a través del conocimiento, de la representación que el Yo se hace de él.

A su vez, y al margen de estos dos importantes discursos, se han esbozado algunas otras tesis en dimensiones epistemológicas de nivel sociológico y psicológico que tampoco convencen a Sartre, como es el caso de las tesis conductistas que creen que nuestro conocimiento en la existencia de otra mente se revela por procesos de razonamiento por analogía, empatía o simpatía. En este sentido, Sartre renuncia a edificar su investigación sobre las dos teorías que Scheler sintetiza como las más relevantes en el estudio de la intersubjetividad: la teoría de la analogía y la empatía. Para él, ninguna de las dos teorías consigue liberarse de la mediación del conocimiento en la constitución del otro.

Ante esta situación, la posible solución muestra dos vías (Schütz, 1948, 183; 1974, 177): 1) o bien abandonamos completamente la noción de otro, probando que es innecesario para la constitución de mi experiencia; 2) o bien planteamos una real y

extra-empírica comunicación entre el Yo y el otro, entre mi conciencia y la suya. El primer intento conduce al solipsismo de una conciencia egológica. El segundo intento se adentra en la propuesta sartreana, es decir, en una interpretación existencialista del *alter ego*.

Sartre madurará esta propuesta tras el estudio crítico de los planteamientos de Husserl, Hegel y Heidegger (Schütz, 1948, 183-187; 1974, 177-183) para superar tanto el solipsismo egológico como la necesidad de asumir un Dios personal. Para Sartre, ninguno de ellos alcanza el éxito.

Hegel mantendrá la posición idealista para intentar solucionar el problema ontológico en términos cognitivos, siendo víctima de su optimismo epistemológico que consiste en asumir que puede establecerse un acuerdo entre el Yo y el otro, entre mi conciencia y la suya. Sartre denomina esta situación como “separación ontológica del Yo y del otro”. Hegel yerra al asumir que la relación entre conciencias puede ser estudiada tal cual, sin tomar una conciencia particular como punto de partida o un sistema de referencia primero.

La propuesta de Heidegger, de “ser con el otro”, podría solucionar el problema. Sin embargo, Sartre plantea que no es esta coexistencia o sus tipos lo que debe ser investigado. Si la relación ontológica Yo-otro tiene un carácter apriorístico, ¿acaso este *a priori* no es exclusivamente validado dentro de los límites de mi experiencia y, por tanto, mi ser concreto con el otro no trasciende mi experiencia? Para Sartre, el “ser-con” el otro me aísla, abocándonos a una derivación del argumento solipsista. Heidegger, intentando superar la falacia idealista, preserva la realidad humana concreta como elemento constituido de mi Yo.

Finalmente, por la proximidad con la investigación schütziana, nos centraremos especialmente en la crítica que Sartre esboza respecto al planteamiento husserliano.

Husserl, como fenomenólogo, se refiere al otro como significado y no como seres que existen más allá del mundo. Según Sartre, la exigencia de mediar significativamente al otro, de establecer como criterio el conocimiento para el ser, como indicación de infinitas operaciones a efectuar, imposibilita a Husserl comprender el posible significado del ser extramundano del otro. Para Husserl, el conocimiento es la medida del ser. Sin embargo, Sartre entiende que el otro escapa a mi conocimiento a no ser que asuma el presupuesto imposible de que el otro es idéntico a mí. He aquí el gran obstáculo con el que se topó Husserl a la hora de

constituir al otro. En convergencia con las críticas que Schütz pone de relieve en su intervención en el coloquio de Royaumont (1968), Sartre cree que Husserl no tuvo éxito para superar el dilema idealista y cayó en el solipsismo. Al partir de la base de que la existencia del otro es de la misma extensión que la existencia del mundo, incluyendo mi existencia psicofísica dentro de él, sin entrar en nada más, la existencia del otro y del mundo dependen exclusivamente de mi experiencia.

Como ya hemos subrayado, en Husserl, la referencia al otro es necesaria para la existencia del mundo, de modo que el significado del otro, aunque éste se constituya previamente en el Yo trascendental, es un prerequisite para la constitución del Yo empírico (universo intermonádico). Pero Husserl no se centra en la intersubjetividad empírica o mundana, sino en la trascendental, por lo que en Husserl no debemos leer su investigación desde el paralelismo entre *egos* empíricos, sino desde la interrelación existente entre sujetos trascendentales que están más allá de mi experiencia. Sin embargo, Sartre opina que Husserl adopta decisiones equivocadas en su investigación. Coincidiendo en esta crítica con Schütz, pone de relieve que la quinta *Meditación cartesiana* de Husserl no muestra cómo el otro se constituye como sujeto trascendental, limitándose a estudiarlo como unidad psicofísica mundana. Por ello, Sartre afirma que Husserl no logró explicar el problema de la intersubjetividad como relación de subjetividades trascendentales. Husserl muestra cómo dentro de la esfera mundana el hombre y su otro coexisten y cómo, dentro de esta esfera, el otro se manifiesta, cómo concuerdan comportamientos y comunicaciones. Sin embargo, sus argumentos de ningún modo nos acercan a explicar la posibilidad de coexistir con un *alter ego* trascendental constituido por las actividades de un *ego* trascendental.

Según Schütz, Sartre es de la opinión de que el otro debe formularse más allá del conocimiento, como ausencia, como un objeto de intencionalidades vacías y *noemas* vacíos que corresponden con mis intencionalidades directas a través de él, porque aparece dentro de mi experiencia, unificada y constituida con la ayuda de este concepto trascendental. Y, desde este presupuesto, intentará validar la existencia del otro remitiendo a una “comprensión pre-ontológica” (Schütz, 1948, 187; 1974, 181). El otro, por tanto, no deberá ser aprehendido como contenido de nuestras cogniciones, sino como existencia que afecta nuestro ser concreto y actual, concibiendo al otro como ser que no soy Yo. Una negación que será interna, fuera de un espacio externo, como conexión sintética y activa que permite constituirme a mí mismo en oposición al

otro. De este modo, Sartre cree que el único punto de partida posible es el *cogito* cartesiano para, después, darnos cuenta que el otro es un sí mismo que no soy Yo.

En la posibilidad de ser Yo un objeto para el otro, el otro se revela a sí mismo como sujeto. El otro, al objetivarme, al mirarme, reivindica su condición de sujeto. A su vez, la mirada del otro produce un cambio básico en mi modo de ser, empujándome a ser consciente de los significados del mundo. Para Sartre, la mirada del otro, que me objetualiza para subjetivarse, se convierte en el límite de mi libertad. El mundo, abierto a todas mis posibilidades, se limita al ser definido por el otro como objeto y al definir mi situación desde su punto de vista y transformar mis posibilidades de relación con del mundo. De este modo, el mundo y mi existencia ya no es un mundo para mí, sino que devine mundo del otro.

Sin embargo, habiendo reconocido al otro como subjetividad por su poder de objetivarme con su mirada, Yo puedo volver a objetivarlo. Igual que el otro me presenta límites en mi relación con el mundo, éste también se verá determinado en la suya por la organización total de mi mundo en el cual él es objetivado. Así, al objetivar al otro de nuevo, recupero mi subjetividad y mi Yo. Sartre explica esta mutua objetivación y reconquista de subjetividades desde una investigación de la relación entre mi cuerpo y la del otro, heredada en cierto modo del pensamiento de Husserl y momento clave de la teoría sartreana del *alter ego* (Schütz, 1948, 184-86; 1974, 178-181). A través del cuerpo, Sartre llega a la conclusión de que Yo he conocido antes al otro en su subjetividad objetivante y después como objeto y de que, a través del otro, Yo también me experimento, con mi cuerpo, como objeto. De este modo, para Sartre una relación entre el Yo-sujeto y el otro-sujeto es imposible. Bien Yo soy objeto y el otro es sujeto, o viceversa. Desde este eje, Sartre analiza todas las relaciones humanas, reduciéndolas a dos tipos: sumisión masoquista a la alineación de mi libertad por el otro y transformación sádica de la subjetividad del otro en mi instrumento.

El proceso de objetivación-subjetivación entre el Yo y el otro son para Sartre intercambiables, asentando desde este presupuesto el análisis de cualquier relación intersubjetiva.

Alfred Schütz comparte muchas de las críticas de Sartre a Husserl y asume algunos de sus presupuestos para la elaboración de su teoría general de la existencia del *alter ego*. Por ejemplo, admite que la creencia en la existencia del otro no necesita prueba alguna porque su origen se da en un nivel pre-ontológico de comprensión. Sin

embargo, las investigaciones de uno y de otro se centran en niveles distintos. Schütz se interesará por el nivel empírico, no ontológico, intentando mostrar cómo podemos llegar a una comprensión de las acciones concretas del otro. Schütz, como buen fenomenólogo, mantendrá el presupuesto de intentar comprender al otro a través del conocimiento, pero no en términos trascendentales u ontológicos. Explorará al máximo los límites del conocimiento para comprender al otro empírico en el mundo de la vida cotidiana. Sartre ignorará por completo la problemática del mundo social en la existencia de la realidad humana por las enormes dificultades que emergen desde una articulación antitética Objeto-Sujeto y Yo-Otro. Si bien analiza colateralmente situaciones cotidianas y sociales como los celos y el amor, la teoría de la mirada de Sartre presupone lo que Schütz denomina el mutuo ajuste entre el Yo y el otro. El intento sartreano de superar el solipsismo epistemológico le conduce a una construcción irreal que deriva en un solipsismo práctico. O el otro me mira, alineándome, limitándome mi libertad, o Yo asimilo y aprehendo la libertad del otro. En este sentido, una mutua interacción en libertad es imposible para Sartre. Su teoría parece no acomodarse bien a una correcta descripción de la realidad humana, especialmente sus conceptos de situación y libertad de acción.

Schütz defenderá que, en la esfera mundana de la vida cotidiana, me concibo a mí mismo y al otro como centro de actividad, de modo que cada uno vive el mundo de las cosas para ser tomadas, los instrumentos para ser usados y las situaciones para ser cambiadas o aceptadas. Tanto mis posibilidades, mis instrumentos como mis situaciones adoptan estructuras específicas tal y como se me aparecen a mí y al otro y, por tanto, cada uno de nosotros elabora una “definición de la situación”, en términos próximos al interaccionismo simbólico⁸ (no olvidemos que Schütz tiene contacto en Estados Unidos con las obras de William James, Charles H. Cooley y George H. Mead). Lo que es relevante para el otro y está a su alcance (teoría de la relevancia y de las esferas de significado finito de Schütz) puede que no coincida con lo que es relevante para mí y está a mi alcance, pues Yo estoy “aquí” y el otro está “allí”. En otras palabras, en el mundo empírico, mediado por los significados conferidos por las personas que participan en él, el otro vive en un marco no definido por mí, definiendo

⁸ Mead, G. H. (1934). *Mind, Self and Society*. Chicago: University of Chicago Press; trad. castellana, *Espíritu, persona y sociedad*, Barcelona, Paidós, 1999 (pp. 225-231); Blumer, H. (1969) *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall; trad. castellana, *El Interaccionismo Simbólico: perspectiva y método*, Barcelona, Hora, 1986 (pp. 2-4)

su propia situación a partir de un centro propio de actividad. Sin embargo, esto no significa que no pueda aproximarme a una comprensión del otro, de sus actividades, de sus instrumentos, de sus proyectos. Aunque con imperfecciones y desajustes, éste debe ser el reto de toda ciencia social: interpretar las acciones del otro tal y como se me aparecen desde la comprensión del sentido que el otro le confiere. Una cuestión que las teorías de la empatía y de la analogía del otro no resuelven de manera satisfactoria. Para Schütz, y con ello anunciamos sus aportaciones a la cuestión del *alter ego*, es necesario comprender lo que para el otro significa su acción del mismo modo que yo comprendería mi propia acción en términos de mi sistema de relevancia, como si estuviera “allí” en lugar de “aquí”.

Estas inquietudes distan mucho de los núcleos de la investigación sobre el *alter ego* y la intersubjetividad de Scheler, Husserl y Sartre.

3.1.4. Aportaciones de Schütz a la cuestión del alter ego

Los contrapuntos schützianos a las propuestas más rigurosas del momento en el nivel epistemológico nos ponen sobre la pista del modo en el que Schütz acotará la cuestión del *alter ego* y la problemática general de la intersubjetividad. Como ya hemos dejado entrever, Schütz evitará este nivel de análisis, acotando el constructo del *alter ego* y la noción de intersubjetividad en unos términos operativos para la producción epistemológica en las ciencias sociales. No obstante, en coherencia con el hilo argumental que se propone este trabajo, terminaremos clarificando la posición de Schütz ante la cuestión del *alter ego*, bien delimitada y conocida como su “tesis general de la existencia del *alter ego*”.

La primera aproximación schütziana al *alter ego* remite al periodo bergsoniano, presentando ciertas familiaridades con la principal línea de argumentación que posteriormente Husserl expondrá en sus *Meditaciones*; una línea que Schütz irá abandonando progresivamente hasta rechazarla radicalmente. Se localiza en su manuscrito *Estructura del sentido del lenguaje* (Schütz, 1996), donde plantea que los cuerpos animados de los otros se encuentran entre el resto de objetos de mi entorno porque son comparables con imágenes en mi memoria del pasado de mi “Yo”. En el nivel simbólico, el “Tú” es visto como si experimentara duración, como si tuviera memoria, movimientos voluntarios y deliberados, es decir, como “Yo”. Además, se interpreta como si su duración fuera paralela a la mía, como si los contenidos de su experiencia entraran en la mía. En el “Tú” se produce la intersección de dos

duraciones, dos memorias, dos cursos de acción: las mías, de las que tengo conocimiento primero, y las tuyas, desde las cuales Yo interpreto mis propias experiencias. Esto no significa que el “Tú” pueda ser comprendido por mí ni que mi vida pueda ser comprendida por él. Schütz hablará del “Tú index”, de modo que el “Tú” permite al “Yo” enfrentarse cognitivamente con sí mismo, pensarse en el pasado y en el futuro desde un “Tú” ausente.

Dentro de la estructura del “Yo” y de las *formas de vida* que Schütz desarrolla en este periodo (1985) – duración pura, duración dotada de memoria, Yo activo, Yo en relación con el Tú, Yo parlante y Yo pensante –, la atención a la vida es propia del “Yo activo” y la relevancia que adquieren los diferentes componentes y elementos de la vida cotidiana se dan en el “Yo pensante”. De este modo, para Schütz el *alter ego* aparece en el nivel siguiente al “Yo activo”, es decir en el nivel del “Yo en relación con el Tú”, de forma que el otro se muestra como una imagen apercebida. En el nivel del “Yo parlante”, el otro deviene símbolo y, por tanto, es posible interactuar simbólicamente con él, independientes del “aquí”, del “ahora” y del “así”, en términos de presentación de dos cuerpos animados que se aperciben mutuamente como tales y que cada uno llama al otro como “Tú”.

Posteriormente, y a pesar de que sus inicios adoptan las primeras premisas husserlianas sobre la apercepción del otro, Schütz desarrolla una crítica cada vez más contundente a la concepción del *alter ego* de Husserl, especialmente a su intento de saltar del *ego* trascendental a la intersubjetividad trascendental. Siguiendo el hilo argumental de las soluciones propuestas en la quinta *Meditación cartesiana*, Schütz explicita en su intervención de Royaumont las siguientes críticas (1968, 308): 1) No se puede establecer ningún “Nosotros” trascendental en la esfera reducida del *ego*; 2) No parece sostenible una pluralidad de *egos* trascendentales; 3) desde el “Yo que medita” de la reducción trascendental estamos condenados al solipsismo, a una soledad filosófica inevitable; y 4) las comunidades sociales no pueden ser consideradas como personalidades de un orden superior. Demostrada las aporías de delimitar al otro como lo no-ajeno, Schütz critica la aprehensión analogizante del cuerpo del otro propuesta por Husserl. Para Schütz no parece viable transferir el sentido de mi cuerpo sobre la base de la semejanza, pues la percepción visual del cuerpo del otro no se parece a la que tengo del mío, en una línea convergente con Ortega y Gasset y que Schütz apoya en Scheler, Sartre y Merleau-Ponty.

Schütz tiene problemas para asumir el comportamiento concordante del cuerpo del otro y su apercepción del cuerpo ajeno como *ego* co-presente en el modo del “allí”; para él no está claro lo que implica la concordancia del comportamiento del otro una vez está reducido a mi esfera egológica. Esta concordancia conlleva una referencia a la normalidad que será posteriormente eliminada por Schütz con la doble *époje*. La presentación del otro que conduce a la co-presentación de un *ego* en el modo del “allí” por una modificación analogizante parece excesivamente sofisticada, no clarificando la constitución de la esfera ajena de pertenencia propia. Partiendo de que al otro también le corresponde una temporalidad inmanente, no se justifica la posibilidad de inferirla.

Finalmente, la crítica de Schütz a las *Meditaciones cartesianas* pone el punto de mira en la problemática de la intersubjetividad trascendental. No ve claro de qué modo se pueden deducir comunidades superiores partiendo del primer grado de comunidad que es la relación entre el *ego* y el *alter ego*. El paso de un cambio de significación del “Yo” a “Todos Nosotros” parece inviable desde la *époje* y la radical soledad que supone.

En consecuencia, Schütz perfila otro modo de concebir la existencia del *alter ego*. El argumento fundamental de su tesis general es el siguiente (Schütz, 1942, 343-345; 1974, 169-171; 1993, 127-131):

Desde su contacto con la filosofía bergsoniana y las progresivas críticas a la intersubjetividad trascendental de Husserl, Schütz establece una diferencia esencial entre la actitud ingenua o natural y la actitud reflexiva, explicando los procesos de constitución de significado y de comprensión gracias a matizaciones extremadamente importantes de la temporalidad (interna-externa, vida-pensamiento, experiencia-tipo). Aplicada a la cuestión del *alter ego*, Schütz destaca que mientras no puedo aprehender mi propio “Yo” más que por medio de una reflexión en pretérito (actitud reflexiva sobre mis actos ya pasados), sí que puedo aprehender el pensamiento del otro y su sentido de subjetividad en tiempo presente (actitud ingenua y natural sobre la acción en curso del otro). Esta diferente articulación en relación al tiempo es la que conduce a Schütz a su definición del *alter ego* como flujo de conciencia, de pensamientos subjetivos ajenos que pueden ser experimentados en el presente vivido. Esta experiencia del *alter ego* en vivencia simultánea es denominada por Schütz como la *tesis general de la existencia del alter ego*. Y la evidencia más potente que le acompañará constantemente para mantener esta tesis es la de que Yo envejezco con os

otros.

El presente común del Yo y del otro, compartido en la actitud natural de ambos, es la esfera del “Nosotros”. Aunque en otros términos, Schütz compartirá el punto de partida de Scheler (vivencia previa a la constitución de la individualidad) y de Sartre (comprensión preontológica) cuando afirman que la esfera del “Nosotros” viene predada a la esfera del “Yo”. Participamos sin un acto de reflexión en lo vivido simultáneamente en la esfera del “Nosotros”, mientras que la esfera del “Yo” aparece sólo después del retorno reflexivo. En otras palabras, el *alter ego* se manifiesta en la actitud natural, por lo que su investigación requiere una fenomenología de la actitud natural en la que damos por dada su existencia y no una fenomenología del otro en tanto que epifenómeno en sí mismo a reducir fenomenológicamente.

La tesis del *alter ego* de Schütz conduce, por tanto, a una descripción de nuestras experiencias en la esfera mundana. Forma parte, en términos husserlianos, del programa de una psicología fenomenológica, en antítesis con el de una fenomenología trascendental. Para Schütz, independientemente del origen del “Nosotros”, trascendental o no, nuestra experiencia genuina o inmediata del *alter ego* no puede ponerse en entredicho en la esfera mundana. Y, por ello, asume que esta tesis es un marco de referencia suficiente para fundar una psicología empírica y unas ciencias sociales, unas ciencias del “Tú”, una comprensión científica del *alter ego*. Para Schütz, todo nuestro conocimiento sobre el mundo social se plantea desde la posibilidad de experimentar al otro como una presencia vivida, en un modo aproblemático, ya dado, ya ahí.

A partir de este momento, Schütz podrá establecer una diferencia fundamental para la comprensión sociológica en su teoría de la percepción del otro. Se trata de la distancia que separa nuestra experiencia de la existencia del *alter ego* (su tesis general) y el conocimiento que podemos llegar a tener sobre los pensamientos de los otros. La experiencia de la existencia del *alter ego*, en el sentido de Husserl, es una experiencia radical, pues nuestro “Yo” participa en la simultaneidad vivida del “Nosotros” que forma parte de nuestro flujo de conciencia, de modo que el “Nosotros” está siempre y desde el principio conectado con el “Yo”. La experiencia acerca del conocimiento del pensamiento de los otros es trascendente y es dudosa la creencia que podamos tener sobre el contenido y la gestación de los pensamientos del otro desde su “Allí”. En cualquier caso, ninguna de las dos experiencias remite necesariamente a una simple

percepción psicofísica del cuerpo del otro. Schütz afirma que Scheler puede haber acertado en la idea de que la simple existencia de un marco de referencia sobre el otro, de un sistema de signos y símbolos, puede ser suficiente para la creencia en la existencia del alter ego. Schütz será especialmente sensible a cómo a través del cuerpo delimitamos esferas de significado finito, seleccionando y analizando experiencias internas y externas. Así, Schütz desarrollará el argumento espacial (aquí, allí) de las *Meditaciones cartesianas* de Husserl para clarificar su tesis general, pero intentará ir más allá del cuerpo y analizará las perspectivas temporales (ahora, luego), las perspectivas tipificadoras del otro (nosotros, ellos) y las perspectivas personales (familiaridad, extrañamiento) (Zaner, 1961, 75).

Sobre el presupuesto aporético del otro en nuestra actitud natural o ingenua, tiene lugar un mutuo ajuste y, por tanto, todo tipo de relación social, directa o indirecta. Este presupuesto nos permite experimentar que el mundo no es una empresa privada, sino que es común, que es “nuestro” mundo, pero también el de “Ellos” y el del “Tú”. En continuación con la investigación básica desarrollada por Schütz acerca de la constitución del significado para fundamentar una comprensión sociológica, el mundo común adquiere, por definición, una naturaleza intersubjetiva en términos socioculturales, de modo que el conocimiento ya no se reduce a constituciones exclusivamente privadas del sujeto aislado, sino que es el resultado de un complejo proceso de socialización que exige relaciones de mutuo ajuste entre el Yo y los otros.

En consecuencia, la tesis general del *alter ego* presenta tres momentos fundamentales o subtesis que le dan forma, tres procesos de idealización, socialización y tipificación del otro y, por derivación, del mundo social (Ibidem, 84-85):

- 1) *Proceso de idealización: La reciprocidad de perspectivas.* Las inevitables diferencias entre Yo y el otro (yo estoy aquí y tú allí, nuestras circunstancias biográficas y nuestras definiciones de la situación son distintas y también lo son, por tanto, nuestros sistemas de relevancia y propósitos) se superan con dos idealizaciones: a) la intercambiabilidad de los puntos de vista, asumiendo que el otro tiene un sistema similar al mío que permite una coexistencia coordinada, transformando un sistema en otro y, por tanto, permitiendo una experiencia similar acerca del mundo común; y b) la congruencia de los sistemas de relevancia, dando por hecho que el Yo y el otro podemos tener los mismos sistemas en términos generales y que las diferencias de perspectiva son irrelevantes para nuestros propósitos inmediatos a la mano, asumiendo que

hemos seleccionado e interpretado los objetos comunes, actuales y potenciales, de un modo prácticamente idéntico. La reciprocidad de perspectivas también es la base constitutiva desde una mutua articulación entre tiempo interno y externo que permite aprehender al otro como el primer objeto común y, por tanto, una socialización estructural del conocimiento. Partiendo de que el otro existe, doy por hecho que los objetos son para los otros iguales que para mí, aunque estos objetos pueden significar algo distinto para mí y para los otros.

- 2) *Proceso de socialización: el origen social del conocimiento.* Desde su tesis del *alter ego* y su noción de intersubjetividad, podemos hablar de una socialización genética del conocimiento, de modo que tan sólo soy origen de una pequeña parte del sistema de conocimiento. La mayor parte del conocimiento es derivado socialmente, aprendiendo a definir mi situación y a asumir las construcciones típicas que deben ser formadas de acuerdo con el propósito a la mano y al sistema de relevancias aceptado desde el punto de vista anónimo de un grupo y de un mundo de vida común (modos de vivir, formas de actuar).
- 3) *Proceso de tipificación: la distribución social del conocimiento.* Entre el Yo y los otros suelen diferir los depósitos actuales de conocimiento a la mano. Lo que puede ser muy familiar para mí, puede ser conocido sólo superficialmente por el otro o revelarse muy extraño para él. Mi conocimiento está estructurado en todo momento en zonas de claridad, diferencias, precisión, originando un sistema de relevancias biográficamente determinado. Implica que el otro, como yo, es un experto en tal o cual campo, pero que su conocimiento, como el mío, está estructurado de forma parecida en zonas similares de claridad, familiaridad y creencias ciegas y que seguimos parecidos procedimientos predefinidos para consultarnos consejo y ayuda en diferentes circunstancias.

Adviértase que, sobre esta tesis general de la existencia del *alter ego*, y sobre estos tres momentos, Schütz fundamenta toda posible interacción social. El otro es una temática básica de la actitud natural, revelándose que lo que realmente interesa a Schütz es realizar una fenomenología de la actitud natural, del mundo del sentido común. Schütz afirma que el ser humano en la vida cotidiana mantiene una actitud natural que le hace suspender cualquier tipo de duda sobre el mundo, los objetos y los otros. La creencia

en el otro, como otro yo psicosocial como yo, no es nunca cuestionada, sino que es una temática básica de la actitud natural. El otro es un presupuesto integrado en la actitud natural dentro del mundo de la vida cotidiana. Por ello, Schütz opina que para abordar la problemática de la intersubjetividad es necesario realizar una *époje* específica, tematizando precisamente la característica suspensión de la duda que del mundo y de los otros. Esto supone una aproximación a la intersubjetividad en términos mundanos que posibilita una formalización de las estructuras del mundo de vida que, a su vez, facilita una construcción epistemológica fundamentada para las ciencias sociales⁹.

Aunque Schütz renegará del planteamiento trascendental de Husserl sobre la intersubjetividad, no significa que abandone la fenomenología. Como ya se ha subrayado a lo largo de este trabajo, Schütz hará de la fenomenología un método riguroso y sólido que le permitirá investigar la problemática de la intersubjetividad para consolidar el programa de la sociología comprensiva, por lo que rechazará todo intento de convertir la fenomenología en una filosofía trascendental. Será manifiesta la duda schütziana respecto a desarrollos posteriores de la fenomenología, por el propio Husserl y por Finke, que aspiran a presentarla como una filosofía idealista y no como un método. Aunque Schütz reconocerá y se apoyará en la enorme riqueza de las propuestas de la fenomenología (constitución del sentido de la experiencia vivida, conocimiento mediado por las actividades intencionales de la conciencia), no compartirá la viabilidad de un programa que pretende, sobre la base de la subjetividad trascendental, erigir la creación del universo de las mónadas y del mundo objetivo.

Para Schütz, todas las estructuras de la acción proyectiva reveladas bajo la *époje* del mundo social son directamente aplicables al *alter ego*, en la actitud natural, sin entrar ni en el tipo de reducción trascendental ni en la síntesis del apareamiento apresentacional del otro utilizado por Husserl en su quinta *Meditación* y que Schütz rechazará en el coloquio de Royaumont. De este modo, observa que Husserl comete una serie de errores en su investigación fenomenológica sobre la intersubjetividad (Schütz, 1968, 296): 1) La imposibilidad de definir una “capa inferior preconstituida” de lo ajeno; 2) la ambigüedad en el concepto de “lo ajeno”, detectando fronteras escurridizas; 3) la contradicción de afirmar la experiencia de “lo ajeno” y rechazar en

⁹ Este desplazamiento del estudio de la intersubjetividad mundana a la formalización de las estructuras del mundo de vida será abordada con mayor profundidad en el apartado siguiente.

paralelo cualquier referencia al “Nosotros”; 4) la imposibilidad de distinguir entre la conciencia de “lo ajeno” y la conciencia de una subjetividad ajena coproductora de sentido, percatándose de que nuestra experiencia de “lo ajeno” es inseparable de las experiencias de otras subjetividades; y 5) la falta de claridad sobre si es el sujeto trascendental o el espectador trascendental sin posición mundana alguna quien realiza la *époje* que revela la esfera principal de pertenencia propia.

Para Schütz, la tesis es un marco de referencia suficiente para la fundación de la ciencia social y la psicología empírica. En consecuencia, podemos afirmar que el problema de la construcción de la intersubjetividad en Schütz, o bien es evitado en el nivel epistemológico, tal y como es planteado por la filosofía, o bien es trabajado por una investigación que lo desinfla y reformula desde una aproximación epistemológica operativa en su dimensión científico-social, empírica. Para ello, la estrategia de Schütz es desplazar la actitud temática de la investigación fenomenológica hacia la doble *époje*, la *époje* de la *époje*, la *époje* de la actitud natural. En otras palabras, su estrategia fenomenológica es la de abstenerse de participar en la creencia fundamental en el otro y en el mundo en su conjunto y tomar esta creencia como objeto de investigación. Si con la *époje* se suspende el juicio acerca del valor de lo que se me da en la conciencia en la actitud natural, la *époje* de la *époje* pone entre paréntesis esta misma actitud crítica. Esto le conducirá a una fenomenología de la actitud natural y del mundo de la vida cotidiana para aproximarse a la intersubjetividad. Desde la segunda *époje*, Schütz se desmarcará definitivamente del programa de la fenomenología de Husserl en el tratamiento de la intersubjetividad. Esta doble *époje* desplazará cualquier intencionalidad directa o indirecta de la subjetividad ajena y delimitará la esfera o ámbito de pertenencia de lo no-ajeno.

3.2. El nivel metodológico: la intersubjetividad al servicio de la comprensión sociológica

Como ya hemos señalado, Schütz se propuso afrontar ciertas lagunas weberianas desde las premisas de una fenomenología trascendental, clarificando la constitución de la vivencia significativa del *ego*. No obstante, una vez estudiado este proceso, la actitud natural adquiere especial importancia para Schütz, liberando la teoría de la comprensión intersubjetiva de los sofisticados tratamientos a los que es sometida por Husserl. Bien es cierto que Schütz se interesó por la conciencia de *ego* solitario, tanto

en su primera influencia bergsoniana como en su decisivo contacto con la fenomenología de Husserl. Sin embargo, lo hace para profundizar en la constitución del significado, en la construcción del sentido de la vivencia. Así, cuando Schütz delimita definitivamente su objeto de estudio prioritario, el mundo social, abandona también las estrategias adoptadas por la investigación fenomenológica, presuponiendo el mundo social y abandonando sus temáticas más características. De este modo, Schütz no buscará la respuesta a cómo sabemos que existen otras mentes, sino a cómo conocemos y conferimos sentido a los demás una vez hemos asumido la tesis general de la existencia del *alter ego*. Su investigación se centra en el mundo de la vida como esfera propia de la intersubjetividad

En el autor se sustituye progresivamente la investigación trascendental, que tiene por objeto las condiciones *a priori* del conocimiento y de la acción con independencia de la experiencia empírica, por una fenomenología de la actitud natural. Elude las líneas de trabajo del nivel epistemológico, así como los problemas de la esfera trascendental de Husserl, para focalizar su trabajo en la esfera mundana. Esta definición de su objeto de estudio se atiene a dos razones (Zaner, 1961, 73): a) el análisis del *Lebenswelt*, del mundo de vida, no se había conducido de forma rigurosa por el programa fenomenológico; y 2) pretender fundamentar lo social y consolidar los modos de acceso por parte de las ciencias sociales exige una investigación fenomenológica en la esfera natural, no en la esfera trascendental; exige una fenomenología de la actitud natural.

Alfred Schütz está interesado en el mundo de la vida cotidiana como realidad primaria y privilegiada. En esta esfera se da la comunicación entre los hombres y la posibilidad de comunidades de significados y sentidos compartidos. La intersubjetividad es, por tanto, específica del ámbito de significado finito que constituye el mundo de la vida cotidiana. El modo de habitar el mundo de la vida cotidiana es la actitud natural, la cual se basa en asumir acríticamente la existencia del otro, dotado de conciencia y con el que, a través de ciertos procesos propios de esta esfera mundana, se comparte con él un mundo intersubjetivo de comprensión y de acción, formas específicas de sociabilidad (Schütz, 2003, 17-31). La intersubjetividad es un elemento de nuestra actitud natural en el mundo de la vida cotidiana con una potente fuerza, de modo que desde el principio, como hombres, vivimos el mundo como compartido con nuestros semejantes. Para Schütz el mundo de la vida cotidiana es eminentemente un mundo social. En este sentido, y como ya se ha subrayado

anteriormente en los estudios críticos de Schütz, la relación en el modo del “Nosotros” se adoptará como referente para cualquier otra categoría. El pensamiento de Schütz intenta comprender las relaciones intersubjetivas de un mundo de la vida que no es en ningún sentido privado, sino esencialmente compartido por los semejantes. Su fenomenología de la acción social analiza al ser humano que mira el mundo desde la actitud natural, se encuentra con sus congéneres y da por sentada la existencia de éstos

La intersubjetividad como problema intramundano (Schütz, 1974, 165-168) es la vía para comprender la organización del mundo social, poniendo el acento en una esfera limitada, una realidad suprema, en el mundo de la vida cotidiana. Para Schütz la intersubjetividad deja de ser problemática filosófica, de modo que sus investigaciones se dirigirán a cómo es posible un mundo común en términos de intencionalidades comunes y cómo puedo compartir y comprender los pensamientos y las acciones de otras personas. La intersubjetividad requiere de la interacción social para una conexión entre los hombres. La comunicación se da en el mundo de la vida cotidiana y es el núcleo desde el que los procesos sociales tienen lugar. En su periodo americano, la influencia de G.H. Mead será importante, de modo que la emergencia de significados e inteligencia tenderá a plantearlos en términos comunicativos (Schütz, 2003, 30-31). De este modo, convergerá con su tesis sobre la existencia del *alter ego*, pues la comunicación con el otro presupone su existencia como interlocutor.

Ya en el periodo bergsoniano, Schütz aborda la problemática de la intersubjetividad en su trabajo *Life Forms* (1985). Sin la madurez que le brindará su segunda incursión filosófica en la fenomenología de Husserl, Schütz hilvana el problema del otro y la relación intersubjetiva en sinergia con los estratos jerarquizados del Yo (duración pura, duración dotada de memoria, yo activo, yo en relación con el tú, yo parlante y yo pensante). Su planteamiento se mueve en tres pilares básicos: la comunicación, el lenguaje y los procesos de simbolización del otro y de las relaciones con el otro. Incluso en el momento de mayor influencia husserliana, se mantiene fiel a las propuestas de este periodo, presentando la experiencia del “Tú” con una naturalidad apodíctica que no requiere demostración alguna y que más tarde desarrollará en su tesis general.

Su inicio en el estudio de la intersubjetividad se produce por el camino de la comunicación. En su trabajo *La estructura del sentido del lenguaje* (1996), Schütz desarrolla las distintas formas y características de la comunicación, el modo en el que

se producen intercambios interpersonales a través de una conciencia intersubjetiva y de situaciones y hechos que se dan en el mundo externo. Tanto el “Yo” como el “Tú” actuamos en el mundo externo, nombrados y localizados en él. En otras palabras, el mundo viene a ser el escenario en el que se producen las relaciones “Yo” y “Tú”, como sedimentación objetiva de los sentidos subjetivos. Schütz intuye que mundo e intersubjetividad se articularán sinérgicamente, de modo que el mundo exige una separación de los objetos desde el flujo de multiplicidades cualitativas no específicas dentro de la *durée* bergsoniana. De este modo, el proceso de vida sólo puede ser aprehendido de forma retrospectiva. Y para ello, es necesario un proceso de simbolización; la comprensión de una situación de vida de la duración interna requiere el uso del lenguaje, de modo que la objetivación lingüística posibilita la experiencia. El “Tú” y el “Yo” experimentan algo que, sin un lenguaje compartido, no trascendería como mundo trans-subjetivo. Aunque el lenguaje disuelva la experiencia, de los restos que de ella quedan emerge un mundo construido por conceptos cognitivos. Para Schütz, estos procesos esencialmente intersubjetivos no remiten a ninguna de las tres características del mundo, ni al objeto, ni a la acción, ni al “Tú”. La presencia potencial y evidente de la intersubjetividad empuja a Schütz a interrogarse sobre otros estratos del “Yo”, situando la vivencia intersubjetiva en los tres niveles más elevados dentro de su jerarquía: Yo en relación con el Tú, Yo parlante y Yo pensante.

Sin embargo, Schütz reconocerá que el lenguaje puede ser limitado a la hora de una realización comprensiva de naturaleza intersubjetiva. De este modo, Schütz se percató de que lo compartido con el otro no son experiencias internas, sino símbolos-palabras, conceptos, es decir, interpretaciones de la experiencia interna. Por ello, subrayará que el símbolo tendrá un doble aspecto que lo hará intrínsecamente ambiguo: por un lado, el símbolo remite a un sentido buscado, pretendido, propuesto, pero ese mismo símbolo, por otro, también remite a un sentido comprendido, interpretado. Schütz pone de relieve la posible discrepancia entre los dos niveles, entre el sentido subjetivo y objetivo (o inter-subjetivo), entre el subjetivo, propuesto por el “Yo”, y el objetivo (intersubjetivo), al que se enfrenta el “Tú” y que debe ser interpretado. En otro de sus trabajos, *Estructura del sentido de la novela*, Schütz profundizará en estas distinciones, planteando que el símbolo es el sentido objetivo en contexto que necesita ser subjetivado (Schütz, 1993, 61-67).

Aprehendido el otro como otro, Schütz desarrollará otros niveles, asumiendo que la relación con el otro no es exclusivamente íntima. El otro, al igual que yo, en la

duración interna, articula el pensamiento progresivamente en términos de expresión simbólica (lingüística) que se manifiesta en el tiempo objetivo, en el mundo externo. Las expresiones simbólicas moldean las situaciones y eventos, intrínsecos, co-creados y re-creados por mí y por el otro en una aparente simultaneidad de flujos de pensamiento. El paso de la duración interna al tiempo objetivo se produce por las acciones que tanto yo como el otro ponemos en marcha. Las acciones tienen lugar en el tiempo interno y externo, unificando ambas dimensiones en el flujo singular del presente vivido. Compartir el flujo del otro de experiencias en tiempo interno, vividas en común, es una relación mutua que establece la experiencia del “Nosotros”, fundación de toda posible comunicación e intersubjetividad. Esta relación, central y fundamentante para otros tipos de relaciones intersubjetivas, implica tres supuestos: 1) que existen una serie de eventos en el tiempo interno y que el tiempo del otro es aprehendido políticamente; 2) que el proceso comunicativo se da en el tiempo externo y que se asume que la relación “cara-a-cara” permite unificar los flujos de tiempo interno y garantizar la sincronización en un presente vivido; y 3) que emerge una relación “Nosotros” que trasciende situaciones biográficas, individuales y únicas, de modo que “Tú” y “Yo”, “Nosotros”, compartimos un mismo presente vivido, materializando los pensamientos a través de la comunicación.

Para Schütz, en la relación “Nosotros” radica el origen de la intersubjetividad. La participación simultánea en el tiempo interno del otro y en la dimensión externa del tiempo es un fenómeno esencial. La prueba más potente para Schütz de este “estar-con” el otro es la experiencia de envejecer juntos. Schütz reconoce que este ajuste necesita inevitablemente de la comunicación.

Manteniendo una fidelidad de fondo respecto a las intuiciones bergsonianas, una reciprocidad articulada de dimensiones temporales es el camino para el análisis formal de la intersubjetividad tal y como se nos presenta en la actitud natural. El fenómeno de la intersubjetividad exige una conectividad de dimensiones temporales, de perspectivas, motivos y comportamientos y una relación significativa de acciones dentro de un sistema de significados que constituye el mundo como el mundo para ti y para mí. Vemos que el programa schütziano tematiza la intersubjetividad para abordar la teoría de la esfera intramundana, el análisis del mundo de la vida cotidiana, el mundo social. De este modo, podemos afirmar que la problemática de la intersubjetividad está en el corazón del programa schütziano.

3.2.1. Formalización de la intersubjetividad y del mundo de la vida cotidiana

La intersubjetividad es la característica decisiva del mundo de la vida cotidiana. La intersubjetividad va más allá de un mero presupuesto del mundo de la vida. Es la condición de posibilidad de que éste se dé. Este mundo es un mundo intersubjetivo desde el principio, por definición. Schütz reconocerá diferentes ámbitos de significado finito o “realidades múltiples”, pero otorgará un lugar privilegiado al mundo de la vida cotidiana y la considerará, en razón de la intersubjetividad que lo habita, una realidad primera. Que exista un mundo social y cultural heredado será de una importante relevancia para Schütz, prolongando el concepto de mundo de la vida más allá de los objetos naturales.

Formalización del mundo de la vida cotidiana

Schütz aborda un análisis radical de la acción y de las categorías a ella asociadas (significado, proyecto o motivo) al ser las puertas conceptuales que permiten adentrarse en los fundamentos de la sociología comprensiva, evitando pseudo-problemas y garantizando el rigor científico. Desde una elaboración de una teoría de la acción, la actitud ingenua de la conciencia inmersa en el mundo y que atiende a las cosas será la estrategia metodológica adoptada.

La intuición de Schütz sobre el mundo de vida (*Lebenswelt*) precedió en cierto modo a Husserl. Deja entreverse esta intuición que pone el punto de mira sobre el mundo de vida en su trabajo comprendido entre 1932 y 1959, confluyendo posteriormente con el desarrollo profundo que Husserl le dedicó en su obra póstuma *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental* (1991). Schütz advierte que una teoría de la comprensión intersubjetiva debe poner en su punto de mira el estudio del mundo social, en una descripción sistemática del mundo del sentido común, en cuanto realidad social. Sus trabajos posteriores reunidos en los *Collected Papers* (1966, 1972, 1996, 2003) son una evidencia de un interés creciente en esta línea.

Schütz aporta alguna modificación al concepto de mundo de vida husserliano de *La Crisis* (Schütz, 2003, 17-32). Para Husserl, el mundo de vida puede ser captado de manera directa, ligando objetivismo científicista e irracionalismo subjetivista en la reducción de las cosas y del mundo por la conciencia. La razón de la crisis de las ciencias se asienta por tanto en un olvido de la relación mundo de vida y mundo objetivo tematizado por la ciencia, no tratando las cuestiones de interés para el hombre,

las relacionadas con el sentido. La sustitución del mundo real por el mundo de la idealización matemática produce una brecha entre el conocimiento que tenemos del mundo y el mundo de la vida. La crisis de las ciencias europeas y de la civilización occidental radica precisamente en este olvido, en la ruptura de ese vínculo, de modo que el “sentido” termina siendo tanto significación, como referencia e intencionalidad hacia un fin. Esta visión puede abocar a una posición subjetivo-relativa del mundo de vida, pero, en cualquier caso, tiene una potencia teórica nada despreciable¹⁰.

Sin embargo, el mundo de vida, para Schütz, es el basamento del que se deduce el sentido de cualquier idealización científica, de modo que el mundo objetivo es una construcción teórica y lógica no perceptible directamente. De este modo, frente a la *épojé* fenomenológica que pone entre paréntesis el valor de la existencia de lo que se presenta a la conciencia en la actitud natural, Schütz formula una doble *épojé* que posibilita la descripción del mundo presupuesto en la vida cotidiana. Schütz mantiene el concepto de mundo de vida husserliana al seguir la línea de la intencionalidad de la conciencia, de modo que el mundo de vida, para ambos, será limitado no sólo por los objetos puros revelados a la conciencia, sino por los objetos intencionales de la experiencia, no por los hechos, sino por los hechos interpretados. No obstante, a Schütz no le interesa la estructura ontológica de estos objetos, sino su significado.

La posible ontología relativista, al que nos podrían conducir la realidades múltiples o el diferente sentido que puede tener el mundo para cada sujeto, puede ser mitigada al usar precisamente este argumento para demostrar la evidencia de que el mundo de la vida es una realidad indiscutible y que deberá ser, obviando toda comprobación ontológica, el objeto de estudio de las ciencias sociales. Por ello, en Schütz nos percatamos que sus investigaciones sobre las esferas de significado finito o sobre las realidades múltiples no son más que caminos a atravesar para el estudio del mundo de la vida. El sentido de nuestra experiencia nos dice que edificamos estas esferas y que habitamos diferentes órdenes de realidad, al margen de todo posible privilegio ontológico conferido. Entre todas las posibles realidades y esferas significativas, el mundo de la vida parece una realidad eminente, de modo que las

¹⁰ Este potencial teórico nos plantea temáticas posteriormente estudiadas por autores como Hans-Georg Gadamer, en su trabajo *Verdad y Método*, Martin Heidegger, en su obra *El Ser y el Tiempo*, y Jürgen Habermas, en su propuesta *Teoría de la Acción Comunicativa*. Podemos delimitarlas muy sintéticamente del modo siguiente: la escisión entre mundo vital y sistema, entre vida y teorización formal de la vida; la sobrecarga de información en el sistema que obstaculiza la comunicación con el mundo de vida; y la autorreferencialidad funcional del sistema que se hace impermeable a los sentidos del mundo de vida.

realidades múltiples y las diferentes esferas de significado son modificaciones de la atención dentro del mundo de la vida.

Las razones que esboza Schütz se atienen a dos evidencias (Schütz, 2003, 32-36): el lenguaje y el motivo pragmático. En el mundo de vida se cobija el lenguaje como medio de objetivar el conocimiento. A su vez, el motivo pragmático adopta una fuerza inmensa, como ámbito de acción o subuniverso que constituye el marco de nuestra acción. El motivo pragmático aparece clave en la actitud natural. La capacidad de transformar el mundo de la vida se produce por los intereses particulares y objetivos de los sujetos que realiza planes o proyectos de acción desde el acervo de conocimiento. En este sentido, parece que los temas de elección y acción ocupan un lugar esencial en el análisis del mundo de la vida. De este modo, el mundo de la vida es tanto marco de acción como límite y posibilidad. Una sinergia entre la libertad de acción de modificarlo y la posibilidad de operar en él se fragua permanentemente.

Podemos afirmar que, progresivamente, el mundo de la vida husserliano se va definiendo en Schütz hasta la esfera de significado finito que supone el mundo de la vida cotidiana. Esta esfera se formalizará intentando clarificar sus estructuras. De este modo, una formalización de la intersubjetividad vendrá articulada de una formalización del mundo de la vida. Esta formalización es un efecto colateral del modo en el que Schütz se aproxima al otro y a la problemática de la intersubjetividad. Una formalización que, en su dimensión eminentemente cultural, se apoyará en los siguientes pilares conceptuales:

- 1) *La actitud natural*. Desde esta actitud, tematizada fenomenológicamente por Schütz, el mundo se presenta como un hecho objetivo, preexistente a nuestro nacimiento y superviviente a nuestra muerte, portador de una historia independiente a la nuestra, como una estructura estable y de orden con la que debemos contar si queremos llevar a cabo nuestros proyectos, como la misma “cosa” para nuestro coetáneo, para los otros, si se obvian los efectos derivados de la distinta perspectiva temporal, espacial y biográfica. A partir de procesos de tipificación, institucionalización y legitimación, en los que tomamos parte activa con nuestra actitud natural, el mundo se nos presenta como una “realidad objetiva”.
- 2) *Una definición de la situación determinada biográficamente*. El contenido de las experiencias es, en sentido estricto y refinado, único para cada individuo. De esta manera, los propósitos y objetivos que se tienen en mente están

cargados de sentido en relación a la historia de una vida concreta. Es destacable poner en relación esta característica con la anterior para hablar de una de las tesis fundamentales de la acción de la fenomenología social. La articulación entre la teoría de la acción y la teoría de la sociedad vendrá inspirada en el paso de una genuina subjetividad a una compartida intersubjetividad, o dicho de otra manera, en el paso de una facticidad subjetiva a una objetiva.

- 3) *“Stock” de conocimiento.* Sólo una pequeña parte de mi conocimiento encuentra su origen en mi experiencia personal. En este mundo contamos con unos conocimientos que nos vienen de la sociedad, formulados y transmitidos a través de un lenguaje cotidiano por padres, amigos, educadores, medios de comunicación, jefes, etc. A su vez, son conocimientos que están socialmente distribuidos y que su significado se ajusta según el contexto de uso, de manera que lo que uno conoce difiere de lo que conoce otro. Su naturaleza y distribución no pueden concebirse como ordenados, tipificados y categorizados de manera inequívoca, según las reglas de una lógica formal.
- 4) *Razonamiento práctico y motivo pragmático.* En el mundo de vida utilizamos de manera permanente formas de pensar, de actuar, de hablar, que se apoyan en máximas y certezas injustificables y aporéticas y que encuentran su única racionalidad en el sentido que acontece en el vivir-en-el-mundo mismo. A través de ese vivir-en-el-mundo, producimos reflexivamente la facticidad de ese mundo.

Para Schütz existe una clara diferencia entre la racionalidad desde la que opera la construcción científica y la racionalidad del mundo de la vida (Schütz, 2003, 70-92). El investigador rompe relaciones intersubjetivas propias del mundo de la vida y se convierte en un observador solitario, reduciendo a los seres humanos a tipos ideales en un continuo que va de la máxima inestabilidad cotidiana a la definición de destinos y trayectorias exhaustivas y excluyentes, en busca de una armonía preestablecida o un fin primero o derivado. Así mismo, el motivo pragmático, fundamentante de la vida cotidiana, se presenta para el científico como un problema a examen o un obstáculo a superar.

Para Schütz la doble *epojé* que propone es francamente difícil que se amolde a

la claridad y la parsimonia de la racionalidad científica; su lógica formal no coincide con el estilo del pensamiento cotidiano. Esto no significa que no exista racionalidad fuera del ámbito científico, sino que debe darse un tratamiento diferente o debe perseguirse otro modo de racionalidad científica que permita dar cuenta del pensamiento en la vida cotidiana y, especialmente, del motivo pragmático característico del mundo de vida. Schütz, por tanto, propone diferentes modos de racionalidad, sin que tengamos uno como referente válido y transferible a otros ámbitos u otros motivos. El motivo pragmático del mundo de la vida cotidiana define una racionalidad de la acción muy diferente al motivo teórico de la ciencia, manteniendo la coherencia con su teoría de las realidades múltiples y con la de las diferentes esferas finitas de significado.

Formalización de la intersubjetividad

La intersubjetividad del mundo de la vida cotidiana permite a Schütz el ordenamiento espacial de este mundo, su formalización, aproximándolo a su proyecto rector y primero que es la comprensión sociológica. En unos términos similares a la trasposición analógica de Husserl entre el “aquí” del “Yo” y el “allí” del otro, Schütz apuntala la dimensión social del ordenamiento espacial. De este modo, mi acervo de conocimiento me hace asumir, dentro de la actitud natural, que el mundo al alcance de los otros puede estar también a mi alcance. Aunque admitamos los diferentes sentidos y significados que cada hombre pueda otorgar al mundo (diferentes puntos de partida, biográficamente determinados y con alcances diversos), la problemática schütziana de la intersubjetividad conduce a aceptar un mundo común en sus condiciones generales y básicas. La trascendencia misma del tiempo en el mundo requiere habitar este mundo de manera intersubjetiva. Sólo en contacto con los demás interiorizamos un comienzo primero, el nacimiento, y una expectativa sobre un final absoluto, la muerte. De este modo, la estructura temporal que ocupó en Schütz una importancia clave en su periodo bergsoniano para la constitución del significado en la conciencia será ahora una estructura clave para la problemática de la intersubjetividad.

En definitiva, podemos afirmar que el análisis fenomenológico que realiza Schütz del mundo de la vida intenta ser la llave que permita clarificar los distintos modos de acceso al otro. La preocupación de Schütz girará en torno a la clasificación, organización y comprensión de las diferentes relaciones intersubjetivas en el mundo de la vida. De este modo, una fenomenología de la actitud natural y del mundo de la

vida intentará profundizar en la problemática de la intersubjetividad, intrínseca y co-sustancial a esa actitud ingenua de habitar el mundo. Aunque el significado que yo pueda conferir a las vivencias del otro no coincida con aquél atribuido por el otro a su propia vivencia, Schütz no cree que la comprensión de las vivencias ajenas no sea posible. Esto tendrá importantes implicaciones a la hora de establecer los márgenes de interpretación de las ciencias sociales¹¹. Para Schütz el otro será accesible, pero antes debemos clarificar los tipos de relaciones de alteridad que se dan entre mí y los otros, es decir, una clasificación y formalización de las relaciones intersubjetivas. Profundizar en la intersubjetividad es una exigencia de primer orden para establecer los límites de la comprensión sociológica. El análisis fenomenológico de la esfera del mundo social remite a una clarificación de la tarea científico-social. La ciencia social debe comprender al otro, por lo que deberemos delimitar las diferentes relaciones con el otro respecto a las distintas esferas o regiones sociales.

El estudio de la estructura del mundo social, la formalización del mundo de la vida desde el criterio de la intersubjetividad permitirá por tanto avanzar en los siguientes aspectos: 1) explicitar el enfoque adecuado de los significados subjetivos en cada uno de los mundos; 2) determinar cómo se lleva a cabo la determinación e interpretación de significado en cada esfera; y 3) establecer qué esferas son accesibles a las ciencias sociales.

El sociofenomenólogo se propondrá una genealogía de los conceptos tipificadores en el contexto de la intersubjetividad a partir de la realidad primaria, la esfera de la vida cotidiana. Esto le conducirá a un análisis de los procesos estructurales de socialización del conocimiento y a un programa hermenéutico de lo social cuya base es la temporalidad de la conciencia como elemento constituyente del mundo y de los procesos tipificadores de las acciones sociales (Jalif de Bertranou, 1992, 89).

Las relaciones con los demás serán muy diferentes respecto al reino que se habite. De este modo, se elaborará una formalización o taxonomía de los tipos de relaciones intersubjetivas para definir las posibilidades de acceso para una comprensión sociológica. Schütz, siguiendo la estrategia metodológica weberiana de los tipos ideales, propondrá que la interpretación de la conducta de los otros se verá mediada por las tipificaciones que hacemos de los otros en nuestra relación directa o indirecta con ellos (Schütz, 1970, 218-235; 1993, 205-208; 2003, 155-160). De este

¹¹ Estas implicaciones serán desarrolladas en el siguiente apartado.

modo, analizará el papel que juega esta tipificación en la relación con el otro y en el conocimiento que podemos desprender de las acciones, los motivos y los proyectos del otro. El grado de tipificación, por tanto, muestra un tránsito gradual entre la relación directa e indirecta con el otro. De este modo, se definen los marcos de interpretación de significado en el mundo social respecto a la mayor o menor inmediatez de la experiencia social, de modo que los tipos ideales que se establecen sobre las relaciones intersubjetivas se ordenan en una escala de anonimidad creciente que, dependiendo del nivel de abstracción que elaboremos, se extienden en un continuo que va desde los complejos significados subjetivos del otro a los significados en contextos objetivos. En consecuencia, el tratamiento que recibirán las diferentes relaciones intersubjetivas desde el punto de vista de la interpretación sociológica también diferirá. El análisis que propone Schütz sobre la estructura del mundo social desemboca en un tratamiento diferenciado a la diversidad de cada esfera y tipología de relación. La constitución de significado que se elabora sobre el otro se ve determinada por el tipo de relación intersubjetiva que mantengo con ese otro. Schütz establece que la orientación hacia el otro y la acción sobre el otro acontecerán en sinergia y correlativamente a la relación social que establezco con el otro. Y esta relación viene determinada por el grado de anonimidad y, por tanto, de tipificación del otro.

El mundo de la realidad social directamente experimentada será una esfera entre otras muchas. Vistas sus investigaciones precedentes sobre la conciencia y la subjetividad en la constitución del significado para desentrañar algunas de las lagunas de la sociología comprensiva weberiana, la relación social directa con el otro, “cara-a-cara”, es para Schütz la relación paradigmática, punto de partida desde el que continuar el análisis de las relaciones intersubjetivas. A través de la relación directa con el otro me encuentro anclado espacial y temporalmente en el mundo, en un “aquí” y un “ahora”. Desde esta relación se podrá establecer las diferencias respecto a otro tipo de relaciones con el otro, con mis congéneres que, aunque pueda compartir el mismo espacio y tiempo con ellos, lo hago de forma indirecta. Schütz establecerá las diferencias entre el otro contemporáneo con el que mantengo una relación directa y aquél con el que establezco una relación indirecta. A su vez, continuará el análisis formal del otro que no comparte mi mismo espacio y tiempo. De este modo, distinguirá entre el otro contemporáneo y el otro que pertenece a otro dominio espacio-temporal, definiendo el mundo de los predecesores y de los sucesores. El otro que existió antes que yo y que existirá después que yo me es imposible vivenciarlo

directamente, desprendiéndose diferentes posibilidades de comprensión (Schütz, 1970, 163-199; 1993, 205-242).

Siguiendo estas premisas, Schütz constituye este continuo de anonimidad y de tipificación del otro y, en consecuencia, los límites de comprensión del otro y de la interpretación sociológica:

Relación social directa o “cara-a-cara”: “Nosotros” y la “orientación-tú”

Sobre las premisas de la tesis general de la existencia del *alter ego*, el otro es un cuerpo dotado de una conciencia similar a la mía que comparte espacio y tiempo conmigo y que, por tanto, está al alcance de mi experiencia directa y puedo mantener con el relación “cara-a-cara”. En otras palabras, el otro no se me presenta en el anonimato, de manera que la tipificación juega un papel mucho menos determinante. En esta relación intersubjetiva, la actitud básica por la que se cobra conciencia de existencia del *alter ego* es la “orientación-tú” (Schütz, 1970, 200-217; 1993, 192-195). Para Schütz, quizás por la influencia husserliana, esta orientación no requiere un contenido concreto. Compartir un mismo mundo espacio-temporal de forma directa permite que esta orientación se baste de un “estar dirigido de forma intencional al otro”. Sin embargo, Schütz no comparte con Husserl la posibilidad de justificar exclusivamente, desde este tipo de orientación, una intersubjetividad en la esfera del “Yo reducido”. El mundo del “Nosotros” no es privado, sino intersubjetivo. Husserl justifica en la relación intermonádica la constitución del mundo objetivo. Sin embargo, Schütz plantea que sólo desde una vivencia previa del mundo común del “Nosotros” se constituye el mundo intersubjetivo. La “orientación-tú” adquiere su razón de ser en esta anterioridad del “Nosotros” y no en el *ego* solitario.

Para Schütz, la “orientación-tú” no se da de forma pura, pudiendo actualizarse y darse en diferentes grados de especificidad y concreción (Schütz, 1993, 196-200). La “orientación-tú” puede darse de forma unidireccional, de modo que la conciencia del otro se revela sólo en uno de los dos sentidos, en mí o en el otro. Sin embargo, cuando esta orientación es recíproca, emerge una nueva dimensión que Schütz denomina “relación-nosotros”, “relación-cara-a-cara”. Cuando es así, tanto yo como el otro somos conscientes del otro y participamos en su vida. Para Schütz, esta “relación-nosotros” tampoco se da de manera pura y no se constituye en la vida cotidiana vacía de contenido; necesita algo más que la mutua conciencia pura de la presencia del otro. Schütz entiende que cuando hablamos de una “relación-nosotros” pura lo hacemos en

términos formales y abstractos para intentar acercarnos a lo que supone una “relación-cara-a-cara” en la vida cotidiana. Podemos apreciar, por tanto, que en Schütz se mantienen las inspiraciones bergsonianas acerca del análisis del significado subjetivo al plantear que la “relación-nosotros” presenta sus limitaciones: aunque tengamos pruebas de que el otro ha experimentado el mismo suceso del mundo que compartimos, no podemos asegurar que esas experiencias sean idénticas para las dos flujos de conciencia que se relacionan. Schütz se mantiene fiel al tiempo interno y la *durée* bergsoniana para afirmar que la “relación-nosotros” puede no ser captada como tal, de manera unívoca, completa o absoluta. La “relación-nosotros” necesitará por tanto de una actitud reflexiva que permita distinguir este tipo de relación con el otro de nuestra corriente de conciencia privada. Debemos ponernos fuera de la “relación-nosotros” para examinarla, estableciendo la diferencia entre la vivencia en la “relación-nosotros” y la constitución de significado a esa relación.

Esta relación se vive directamente y en grados muy distintos de intensidad en la realidad social. El análisis fenomenológico de Schütz propone matizaciones y variaciones dentro de la relación directa, tomándola como referente primero para abordar relaciones indirectas con el otro contemporáneo.

La tipificación en este tipo de relación es mínima, de forma que no se construye esencialmente desde el acervo de conocimiento que tengo sobre el otro y de las posibles expectativas derivadas sobre los “motivos-porque” o “motivos-para” del otro. La constitución del significado de esta relación, por definición, se establece en la interacción misma, diferencia respecto a otros ámbitos relacionales en los que el otro se me aparece de manera mediata y anónima (contemporáneos, predecesores y sucesores). A mayor grado de abstracción, es decir, a mayor alejamiento de la “relación-nosotros”, menores garantías acerca de la certidumbre del conocimiento sobre el otro y de los esquemas interpretativos originales que pongo en juego.

Relación social indirecta en un presente común: el mundo de mis contemporáneos

La frontera entre la relación social directa e indirecta no puede ser definida con claridad. No obstante, parece ser un criterio válido la situación relacional en la que el otro no comparte conmigo una inmediatez espacio-temporal. Esto es lo que transforma al otro que vive mi presente – no la actualidad mediata de ese presente – en contemporáneo, delimitando una esfera del mundo social diferente que hace que la vivencia intersubjetiva sea remota y anónima y, por tanto, necesite de otros esquemas

interpretativos.

La actitud característica de la relación social con mis contemporáneos es la “orientación-ellos” (Schütz, 1970, 218-22; 1993, 209-214). El otro es captado como tipo ideal, descartando una relación directa que me altere y modifique mi acervo de conocimiento sobre el otro. Esta orientación implica un grado de anonimato en la vivencia con el otro que Schütz analiza para distinguir ocho tipos de estructuras sociales en el mundo de los contemporáneos (Schütz, 1993, 209): 1) la integrada por los otros con los que he tenido una relación “cara-a-cara” y con los que puedo volver a tenerla (amigos); 2) la constituida por los otros que han tenido una relación “cara-a-cara” con alguien con quien yo tengo una relación también “cara-a-cara” (amigos de amigos); 3) la que alberga a los otros con los que aún no tengo una relación “cara-a-cara”, pero con los que puedo tenerla próximamente (visitar a un autor del que he leído ya su libro); 4) la integrada por los contemporáneos que soy consciente de que existen por la función social que desempeñan (fontanero); 5) la que acoge instituciones o entidades formadas por contemporáneos con los que no tengo ningún tipo de relación (la embajada española en Ecuador); 6) la que remite a entidades o instituciones con las que jamás tendré contacto por su carácter anónimo (el Estado); 7) aquella en la que se elabora objetivamente el significado sobre mis contemporáneos desconocidos (cláusula de comercio interestatal); 8) la constituida por los artefactos o instrumentos que testifican la existencia de contextos subjetivos de significado de contemporáneos desconocidos (productos manufacturados). Son ocho tipos ideales que, como tales, no pretenden insuflar rigidez a la variabilidad y diversidad del mundo social, asumiendo que en el mundo de la vida pueden existir formas empíricas transicionales.

En la tipología propuesta, observamos que se considera la posible transformación entre una relación social directa a una indirecta, de modo que un otro con el que he podido tener una relación directa puede devenir un otro más anónimo o indirecto (Ibídem, 205-208). En el mundo de la vida cotidiana parece evidente esta transición, pues el otro contemporáneo puede ser recordado desde una “relación-nosotros” ya acontecida. No obstante, en este caso ya no podemos seguir definiendo esa relación como directa, sino mediada por la imagen del “Tú pretérito”, una relación indirecta con un contemporáneo con el que se ha interrumpido el contacto vital, la actualidad espacio-temporal y que, dentro de esta nueva experiencia del otro, se revela

como un nuevo “Yo”. Esta matización tan sutil en el mundo de la vida cotidiana puede ser aprehendida desde un ejercicio de reflexión. La distancia respecto al otro con el que en el pasado se ha mantenido una relación directa, una “relación-nosotros”, pone en evidencia la irreversibilidad del tiempo y del movimiento sustancial a las relaciones intersubjetivas, exigiendo una necesaria alteridad de los esquemas interpretativos para ajustarse a las nuevas situaciones con el otro.

Relación social indirecta fuera de un presente común: el mundo de mis predecesores y sucesores

Mis contemporáneos son aprehendidos por un tipo ideal más o menos preciso desde el que se articula una “orientación-ellos”. Sin embargo, aunque el mundo de mis predecesores y de mis sucesores también se articula desde una concepción objetiva y externa del tiempo, ya no se produce en mi presente, originando unas estructuras del mundo social sustancialmente diferentes. La tipificación y la abstracción del otro, su anonimato, alcanza grados mayores que los de las relaciones anteriores. El mundo de los predecesores y de los sucesores sólo puede ser conocido mediante tipos ideales. No obstante, presentan entre sí algunas peculiaridades (Schütz, 1970, 222-234).

El tiempo pretérito que vertebra el mundo de mis predecesores podemos caracterizarlo del siguiente modo (Schütz, 1993, 235-242):

- El otro experimentó un ambiente distinto al mío, por lo que no puedo transferir un conocimiento común y la posibilidad de una reciprocidad de perspectivas. En consecuencia, el tipo ideal que se pone en marcha adquiere una naturaleza extremadamente anónima.
- Con mis predecesores no cabe ninguna posibilidad para una relación directa potencial, por lo que, de entrada, se me corta cualquier vía que me permita comparar el ajuste de mi comprensión del otro.
- Mi conocimiento sobre el otro como predecesor sólo puede ser reconstruido, sin oportunidad alguna para obtener de él un conocimiento actualizado o novedoso. El mundo de los predecesores se me presenta como acabado, sin horizonte alguno para el futuro o para esquemas de interpretación que alberguen expectativas actualizadas sobre los motivos del otro. En este sentido, mi capacidad de influir sobre el mundo social del otro que me precede son imposibles, asentándose una “orientación-otro” unilateral por mi parte.

Atendiendo a estas premisas, en la comprensión del otro como predecesor adquiere una especial importancia la teoría de la relevancia de Schütz, de modo que justifiquemos la selección de los datos a interpretar, sin ocasión de poder contrastarlos por medio del principio de la reciprocidad de perspectivas que garantiza un campo de significatividad común. La comprensión del otro dependerá por tanto de esa selección y de las razones por las que se presenta relevante. Podemos entrever la importancia de esta aproximación para la historia como ciencia social. Desde una fundamentación fenomenológica de la acción, Schütz propone una adecuación metodológica de las ciencias sociales. Así, la historia se formulará desde unos presupuestos epistemológicos similares a los perseguidos para la sociología, reivindicando la comprensión de las acciones subjetivas desde la clarificación de su naturaleza, sin reducirla a una recopilación de hechos y datos de orientación positivista. La interpretación del mundo de los predecesores debe buscar razones y motivos que permitan dar cuenta de las relaciones y situaciones pasadas, con la posibilidad de recuperar esa comprensión para el mundo de vida presente y futuro, contextualizadamente y sin caer nomología histórica – la reivindicación de la comprensión subjetiva en la sociología comprensiva es más próxima a los márgenes de libertad de acción del sujeto que a sus condicionantes o constricciones sociales, históricas y culturales¹².

El tiempo presente actualizado de mis consocios me permite una “relación-nosotros” y una “orientación-tú”, presentado el mundo social como un mundo libre, sujeto a la alteridad propia en el seno de la relación misma con el otro. El tiempo presente no actualizado de mis contemporáneos se articula desde una “orientación-ellos”, revelando el mundo social como sólo probable, por compartir el mismo campo de significatividad común, pero sin posibilidad de alterarlo en la relación directa. El tiempo pasado del mundo de mis predecesores se aparece como completo, intensificándose la anonimidad del otro y la importancia de su tipificación ideal al ser inviable compartir un campo de significatividad común y una contrastación de los significados intersubjetivos por medio de una reciprocidad de perspectivas.

En el caso de mis sucesores, el mundo se me aparece como indeterminado. El tiempo, ahora futuro, lo hace impredecible. Para Schütz, el acceso a la comprensión del otro sucesor no puede sujetarse a leyes universales, a patrones o cánones que nos

¹² Esta posición se presenta más evidente en la concepción schütziana del mundo de los sucesores.

permitan prever su realización aún por venir. De este modo, podemos observar una posición beligerante de Schütz frente a cualquier propuesta determinista, compartiendo una emergencia del hombre sólo parcialmente condicionada por las circunstancias espaciales, sociales y temporales del mundo social que habita, por los avatares de su propia biografía. El modo en el que Schütz entiende el mundo de los sucesores hace entrever una apuesta por la libertad humana y un rechazo de cualquier tipo de enfoque determinista en las ciencias sociales que provea de pronósticos históricos con cierta garantía. Tan sólo el pragmatismo de la acción, que eleva la realidad del mundo de la vida cotidiana como realidad primera, establece algunas limitaciones al juego entre la libertad y una adecuación racional de los motivos de la acción. Esto significa que la orientación propia del mundo de mis sucesores se apoya en las analogías que puedo establecer desde el presente conocido. El modo de aproximarnos, siempre desde la convicción de poder errar o de que la naturaleza de nuestra comprensión es una “hipótesis flotante” que nos arma de esquemas interpretativos más consistentes que otros, es la de la tipificación de los motivos racionales a partir de los esquemas interpretativos del mundo de los contemporáneos. El grado de anonimato y de abstracción del otro es también muy elevado, de modo que sin una tipificación de los motivos racionales de posibles y futuras acciones no tendríamos referente o criterio alguno para vertebrar un esquema interpretativo de la conducta humana de nuestros sucesores. Esto no significa que la comprensión que podamos alcanzar implique una negación de la libertad de las acciones o que debamos resignarnos a exiliar el mundo de nuestros sucesores a los caprichos de la irracionalidad.

3.2.2. Implicaciones de la formalización de la intersubjetividad para las ciencias sociales

Para Schütz las ciencias sociales son las “ciencias del Tú”, las ciencias del “Vosotros”, las ciencias de la comprensión intersubjetiva. Las tipificaciones que desarrolla Schütz del mundo de la vida y de las relaciones intersubjetivas, desde la base de la constitución del sentido subjetivo del actor social, delimitan los márgenes de interpretación, en todas sus variantes y variaciones, a los que cualquier programa científico-social puede aspirar en esa comprensión de un “Otro-Múltiple”. El otro será accesible de un modo diferente en relación a la inmediatez espacio-temporal que habite conmigo y que dependerá de las posibilidades de compartir conmigo los

mismos campos de significación y sistemas de relevancia y de la capacidad de ser intercambiados y alterados desde el tipo de relaciones sociales que mantenemos. Unas relaciones que afectarán finalmente al conocimiento que tenemos sobre el mundo social y al modo en el que éste es distribuido y modificado en las interacciones sociales mismas.

Las tipificaciones del otro y de las relaciones intersubjetivas se formulan como problema de primer orden para las ciencias sociales. Al mismo tiempo, los procesos que dan lugar a estas complejas tipificaciones son cruciales para la teoría de la intersubjetividad. Definiendo al otro en la interacción social, nos definimos a nosotros mismos. Tipificando el comportamiento del otro, tipifico el mío propio, de modo que estas construcciones se extienden socialmente, derivadas, aprobadas y algunas de ellas institucionalizadas en el curso de la experiencia. El incremento de la tipificación intensifica el anonimato y desinfla una relación más compleja y profunda. En la relación completamente anónima, los individuos son intercambiables, son “cualquiera”, anquilosando todo posible desarrollo hacia una “relación-nosotros”. Esta relación es inversamente proporcional al grado de tipificación que establecemos a través de nuestras acciones sociales.

Siguiendo las inspiraciones bergsonianas y la formalización subsiguiente de las relaciones intersubjetivas, Schütz establece una importante reflexión en torno a la comprensión sociológica: no podemos confundir la autocomprensión de uno mismo con la interpretación del otro. Las ciencias sociales nunca podrán alcanzar a explicar al otro como si se tratase de una auto-comprensión, es decir, a observar las vivencias del otro del mismo modo en el que él lo hace, pues supondría habitar el tiempo interno del otro, algo que sólo él puede hacer (Schütz, 1993, 112-114). La interpretación del otro se articulará desde una dimensión temporal externa que difiere a la duración interna de la conciencia. Éste es un punto clave en la concepción que Schütz tiene de las ciencias sociales (1970, 265-293). Schütz indagará en la cuestión teórica de si es posible – o hasta qué punto podemos hacerlo con ciertas garantías – reproducir en la conciencia del observador, un otro respecto al observado, los procesos que le han llevado a la constitución de significado en su yo. Si mi corriente de conciencia coincidiera tan exactamente con la del otro, yo sería la otra persona. Como el significado que interesa a la sociología comprensiva es eminentemente subjetivo y no puede ser captado con completa fidelidad, Schütz se ve obligado a demarcar la diferencia entre la

autoexplicación y la interpretación para permitir cualquier intento de práctica sociológica (Schütz, 1974, 71-85).

Aunque Schütz establece importantes limitaciones en el acceso al sentido de la acción subjetiva y significativa del otro, no deja de reconocer la aproximación hermenéutica que podemos esbozar y la enorme relevancia que tiene para enriquecer la inteligibilidad y la racionalidad de nuestro mundo social, así como la digna y loable empresa que supone el intento. En este sentido, la problemática de la intersubjetividad es en Schütz un modo estratégico de formalizar el mundo social para facilitar la investigación sociológica.

En oposición a Husserl, que intentó comprender al otro por apercepción analógica – a través de sus signos, desde una aprehensión significativa de su cuerpo desde el presupuesto de que sus vivencias subyacen a sus signos –, Schütz advierte que la corriente de vivencias del “Tú”, como la mía propia, es un continuum del que sólo podemos rescatar fragmentos inconexos, pues así como mi propia corriente de conciencia se da plenamente en continuidad, la conciencia del otro se me aparece de manera discontinua. Para Schütz, por otro lado, la comprensión va más allá de la percepción del cuerpo del otro y lo que busca precisamente es aprehender lo que sucede en su mente. Además, también plantea que todo lo que podemos comprender de la otra vida consciente sólo podrá ser interpretado en relación a mis propias vivencias.

Este problema teórico, que remite a diferentes formulaciones de la problemática de la intersubjetividad, es fundamental para entender que la comprensión de significado acerca de la vivencia del otro es inviable en términos de autoexplicación. El significado que interesa a la sociología comprensiva es fundamentalmente subjetivo y éste sólo es accesible de manera plena y genuina por el propio actor social.

Ante esta situación, aparentemente sin salida satisfactoria alguna para la comprensión del otro, Schütz propone que debemos proyectar imaginativamente los “motivos-para”, los proyectos y los “motivos-porque” del otro como si fueran los nuestros, de manera que este ejercicio de fantasía permita elaborar esquemas interpretativos de la vivencia del otro. La necesaria fundamentación filosófica en la que tuvo Schütz que guarecerse para complementar el programa weberiano le conduce a establecer los márgenes de las ciencias sociales, de modo que la autointerpretación sólo es viable dentro de una situación biográfica única que es imposible de reproducir

con rigurosa fidelidad. En otras palabras, aunque Schütz desarrolla un estudio completo de la formación del significado en la corriente de conciencia que lo constituye, el desplazamiento de la esfera individual a la interacción social no puede ser clarificado del mismo modo. Por ello, reconduce su estrategia investigadora de la comprensión del otro postulando, por un lado, la tesis general de la existencia del *alter ego* y, por otro lado, sustituyendo la autointerpretación por la comprensión como finalidad epistemo-científico viable. Por tanto, y pese a reconocer la imposibilidad de comprender la vivencia del otro en términos de auto-interpretación y las desoladoras implicaciones que esto podría suponer para toda práctica sociológica, Schütz no afirmará en ningún momento que las vivencias del otro sean absolutamente inaccesibles para el observador, siempre que éstas remitan a un esquema interpretativo, es decir, que no carezcan de significado. En cualquier caso, estos esquemas deben contemplar que el sentido conferido a las vivencias del otro no será nunca exactamente fiel al realizado por el otro cuando se propone interpretarlas. Para Schütz, por tanto, esta limitación para la práctica sociológica no debe asumirse como un obstáculo del que extraer la inutilidad de las ciencias sociales. En total desacuerdo con esta lectura apocalíptica, Schütz cree que la fundamentación filosófica del significado de la acción ha permitido precisamente fundar las ciencias sociales sobre la interpretación como principio básico, confirmando de manera rigurosa y sólida que ésta es la orientación más adecuada para la investigación sociológica. Para el autor no es necesario alcanzar el límite ideal e inalcanzable de la plena comprensión de los actos del otro para instituir una sociología científica. Schütz, del mismo modo que Weber, entiende que es suficiente con reducir los actos del otro a los motivos, los medios y los fines típicos. Ésta es la razón por la que se mantendrá fiel a la estrategia de los tipos ideales de Weber y a su intuición básica de que las realidades sociales sólo son comprensibles atendiendo a la reducción de las actividades de las personas. En este sentido, Schütz desarrollará esta estrategia en el mundo social y en las relaciones sociales e intersubjetivas que lo habitan (relaciones directas e indirectas y sus transiciones, el otro como “Tú”, como “Ellos”, el otro de mis predecesores y de mis sucesores) y completará la reducción de las actividades de los otros distinguiendo entre los “motivos-porque” y el acto realizado (mirada retrospectiva que analiza la acción motivada y la vivencia motivadora en el pasado) y los “motivos-para” y la acción proyectada (analiza la acción motivada desde sus intenciones y expectativas futuras).

Siguiendo a Schütz, las ciencias sociales deben permitir una descripción fenomenológica de las estructuras fundamentales del mundo de la vida en términos de la actitud natural desde la que se afronta. La aproximación fenomenológica permitirá desvelar los principios que rigen el conocimiento en el mundo cotidiano. El conocimiento sociológico nos brindará la posibilidad de aproximarnos a la realidad de la actitud natural, a la vida cotidiana que las personas asumen desde el sentido común, experimentada como incuestionable y que está lejos de ser el fruto de la reducción filosófica. Un mundo común y comunicativo en el que podemos comprendernos entre nosotros y actuar de manera recíproca con ciertos límites y condicionantes, pero que no se presupone determinista. Asume que la intersubjetividad es una evidencia de la actitud natural, de modo que la vida cotidiana no es privada, sino que se extiende a un mundo cultural e históricamente dado. El motivo fundamental que orienta la actitud natural es el motivo pragmático, pero el mundo es tanto marco de actuación como objeto sobre el que ejercer la acción. Las tipificaciones que desarrollamos sobre ese mundo y sobre el acervo de conocimiento, que edificamos en nuestra actitud natural, nos permiten la comprensión de ese mundo, necesaria para la acción. Además, el éxito de estas tipificaciones y del conocimiento generado sobre el mundo a través de ellas nos ofrecerán una estructura del mundo que se mantendrá constante y progresivamente modificable. En cualquier caso, Schütz demarca la ciencia como un ámbito específico de significado, un nivel realidad que se caracteriza por un tipo particular de conocimiento y de organización y distribución. En este sentido, Schütz plantea la aproximación entre la ciencia y el mundo de vida como un límite, siendo consciente de que el mundo de vida, así como otras esferas de significados, son niveles de realidades diferentes al científico.

La formalización y tipificación de la intersubjetividad que establece Schütz facilita las decisiones metodológicas a adoptar por las ciencias sociales según las situaciones sociales a estudiar, sus circunstancias y condicionantes, constituyendo el tipo de comprensión que se desea o se puede alcanzar. De este modo, Schütz nos oferta un criterio sociológico fundamentado desde el que diseñar e implementar el acceso metodológico. El distinto grado de anonimato y tipificación que elaboramos del otro nos exigirá poner en marcha una estrategia metodológica u otra. De este modo, podemos establecer una correlación entre el análisis fenomenológico que Schütz realiza del otro y las posibilidades operativas con las que cuentan las ciencias sociales para la comprensión del otro. Las ciencias sociales disponen de un abanico de *técnicas*,

estrategias e instrumentos que permiten acceder, directa o indirectamente, a los significados que el otro otorga a su mundo social. A su vez, una misma *técnica, estrategia o instrumento* de acceso comprensivo al otro puede ser utilizado, dentro de las limitaciones tipificadoras del otro, con diferentes intenciones comprensivas.

Las *estrategias* metodológicas permiten un mayor grado de discrecionalidad en la interacción social subyacente a toda investigación, ya sea en el trabajo de campo o en la infraestructura demandada por el proceso de investigación mismo. Las estrategias se ajustan a procesos, respondiendo a la naturaleza humana, directa y vivida, de carácter variable e interactivo. Por definición, las estrategias metodológicas estarían vinculadas a un intento de comprensión del otro en términos de relación directa, de “orientación-tú”, de “relación-nosotros”. El investigador pone en marcha las estrategias sabiendo que éstas van a informarle limitadamente de los significados del otro, pero consciente de que su discrecionalidad le permitirá una alteridad del acervo de conocimiento y, por tanto, de una posible reconducción de la comprensión sociológica.

Las *técnicas* de investigación sociológica son más regladas, poniendo el acento más en el procedimiento que en el proceso. Su uso presupone una mayor estandarización de lo que buscamos comprender, no permitiendo tanta variabilidad y adaptabilidad a la situación social investigada como las estrategias. Desde la formalización sobre la intersubjetividad esbozada por Schütz, podemos decir que las técnicas accederán a un otro más abstracto, con un mayor grado de tipificación y, por tanto, de anonimato. Las técnicas, por definición, tendrán un nivel de adecuación mayor con relaciones sociales indirectas, con una “orientación-ellos” o, al menos, necesitarán de una mayor operativización y singularización si nos proponemos una comprensión del otro en el modo del “Nosotros”.

Los *instrumentos* alcanzan el mayor grado de concreción apriorística, radicalizando el procedimiento, la invariabilidad, la estandarización y el uso reglado para un acceso riguroso a los significados del otro. En este sentido, el instrumento metodológico se dirige a un “cualquiera” dentro de los objetivos de investigación y los colectivos sociales a los que van dirigidos.

En consecuencia, las posibilidades metodológicas como la observación sistemática, la observación participante, el grupo de discusión, la entrevista en profundidad, la encuesta, el análisis de documentos, el socioanálisis, la historia de vida,

etc. podrían presentar sus limitaciones y potencialidades de forma correlativa a las diferentes tipificaciones de las relaciones intersubjetivas esbozadas por la socio-fenomenología de Alfred Schütz. Así mismo, las posibilidades de interacción social, de alteridad y comunicación, así como los márgenes de reciprocidad de perspectivas, de intercambiabilidad y convergencia de los sistemas de relevancia, los modos de socialización estructural del conocimiento y su distribución social, permitirán triangulaciones que posibiliten, además de la *conquista* y la *construcción* del conocimiento sociológico, su *comprobación* empírica e intersubjetiva¹³. Los instrumentos, técnicas y estrategias disponibles para las ciencias sociales encuentran un criterio de uso riguroso y de científicidad según los márgenes y potencialidades que la relación intersubjetiva con el otro nos delimita, en un continuo que va del significado subjetivo al intersubjetivo y del significado intersubjetivo al objetivo, pasando por los procesos de formalización, tipificación e institucionalización que se dan entre los actores sociales a través de la interacción y la acción social dentro del mundo social.

A su vez, un criterio de acceso metodológico a la comprensión sociológica viene estrechamente articulado con la *multirreferencialidad*¹⁴ de los sentidos y significados que los actores sociales adoptan en el mundo social. El proyecto schütziano oferta una fundamentación que permite orientar el análisis de los significados y sentidos desde los motivos y proyectos de la acción social, subjetivos e intersubjetivos. Su programa apoya las posibles interpretaciones sociológicas que se pueden establecer de los datos sociológicos, de modo que éstos pasan de ser datos a ser información, de analizar hechos, eventos y situaciones a estudiar el significado de éstos.

Estos diferentes grados de concreción metodológica tienden a ubicarse, a veces de manera simplista, en corrientes paradigmáticas dentro de la investigación sociológica. Así, la beligerancia genética de la sociología weberiana y del programa fenomenológico frente al paradigma positivista ha permitido edificar una territorialidad investigadora dentro de las aproximaciones de corte cualitativo, conquistando cierta entidad en la Academia como otros modos de enriquecer la inteligibilidad del objeto de estudio de las ciencias sociales. De este modo, el proyecto

¹³ Bachelard, G. (1949). *Le rationalisme appliqué*. Paris: PUF

¹⁴ Ardoino, J. (1998). Vers la multiréférentialité. En Hess, R. & Savoye, A. (dir.) *Perspectives de l'Analyse Institutionnelle* (pp. 247-258). Paris: Méridiens Klincksieck

schütziano sienta las bases de una aproximación hermenéutica consolidada que tendrá relevante resonancia en las microsociologías (interaccionismo simbólico¹⁵, etnometodología¹⁶, análisis institucional¹⁷), la psicociología “clínica”¹⁸, la etnografía, la investigación-acción y las diferentes “familias”, corrientes y escuelas constructivistas, socio-constructivistas¹⁹. Asimismo, tendrá una influencia indiscutible en una continuación de la teoría del sujeto desde el punto de vista de las ciencias sociales vinculadas al individualismo metodológico²⁰.

El potencial teórico de la sociofenomenología de Schütz se ha hecho notar en el último siglo. Su continuación sociológica de la teoría del sujeto, la fundamentación de la comprensión y de la donación del significado a la acción, subjetiva, intersubjetiva y objetiva, y su teoría de la acción han abierto un programa científico que ha conquistado autonomía y estatus en la teoría sociológica.

Sin embargo, aunque las afinidades genéticas de la fenomenología social en otras importantes escuelas y corrientes sociológicas es una evidencia, podemos establecer algunas matizaciones entre éstas y la sociofenomenología fundamentante de Schütz.

El encuentro entre Schütz y Mead hace que el interaccionismo simbólico se sitúe muy próximo, pues la teoría de la relevancia y el modo en el que Schütz trata el símbolo, el lenguaje y la comunicación en la comprensión intersubjetiva es muy similar a las propuestas de esta escuela. Ambos piensan que el análisis de la acción social debe atender a las condiciones intersubjetivas de las relaciones sociales. No obstante, en el proyecto schütziano no podemos aceptar la lógica del juego racional que presupone el interaccionismo simbólico para analizar las relaciones sociales. El concepto de “Otro Generalizado” y el de “distancia de rol”, propuestos por G.H.

¹⁵ Mead, G. H. (1934). *Mind, Self and Society*. Chicago: University of Chicago Press; Blumer, H. (1969) *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall

¹⁶ Garfinkel, H. (1967). *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall; Ardoino, J. & Lecerf, Y. (1986). *Ethnomethodologies, Pratiques de Formation – Analyses, 11-12*, Université de Paris-8

¹⁷ Lourau, R. (1970). *L'analyse institutionnelle*. Paris: Éditions Minuits

¹⁸ Anzieu, D. (1974). Introduction au numéro spécial du Bulletin de Psychologie “Groupes, psychologie sociale et psychanalyse”; Moreno, J. (1952). *Les fondements de la sociométrie*. Paris: PUF

¹⁹ Corcuff, P. (2011). *Les nouvelles sociologies*. Paris: Armand Colin (pp. 11-22)

²⁰ Boudon, R. (1986). Individualisme et holisme dans les sciences sociales, en Birnbaum, P. & Leca, J. (ed.) *Sur l'individualisme* (45-59). Paris: Presses de la FNPS

Mead²¹ y E. Goffman²², no pueden ser asumidos por Schütz en tanto en cuanto mitiga la singularidad del sujeto y obstaculiza una comprensión original de sus proyectos y de los contextos, de las esferas de significado finito, de las realidades múltiples o submundos significativos. En Schütz podría apreciarse mayor libertad del actor social al colaborar en la construcción de significados sociales compartidos por sus grupos de referencia y, más allá de la tipificación genérica del rol o del “Otro Generalizado”, formular una parte de la realidad social como obra del sujeto. No obstante, ambas corrientes se encontrarán muy próximas en este debate si las comparamos con otras aproximaciones sociológicas en las que la estructura o la función sociales son estrictos y únicos determinantes para la acción y donde la conducta del actor social se explica desde un conjunto de factores derivados de aquéllas. Para Schütz, la realidad social es objetiva en tanto que intersubjetiva, no dándose de forma aislada una génesis en la conciencia de los individuos, moldeándola desde su participación en y desde unas reglas en constante transformación y con márgenes de acción. Así, la sociofenomenología y el interaccionismo simbólico se identifican con los presupuestos de una sociología crítica en relación al paradigma funcional-estructuralista que asume que se da una realidad objetiva que constriñe y determina al individuo.

La etnometodología compartiría también estos presupuestos. Schütz fue una influencia de primer orden para su fundador, Harold Garfinkel. Sin embargo, en ella podemos observar una radicalización de la posición del interaccionismo simbólico al desechar la idea central de que existe un proceso de objetivación a partir de la construcción intersubjetiva de los significados. La etnometodología relativiza absolutamente el posible constructivismo latente y contradictorio que puede apreciarse en Schütz, al apostar por una relación social en la que se persigue permanentemente indicios para elaborar una noción de realidad particular desde los patrones que ofrece la propia situación y relaciones sociales. La radicalidad de la etnometodología impulsa la construcción epistemológica de lo social a un relativismo extremo, de forma que la estructura del mundo social se elabora respecto al contexto específico y ocasional, sin ser transferible o extrapolable a otros contextos y situaciones. Esta aproximación puede derivarnos a una anti-sociología o una sociología que sólo puede aspirar a

²¹ Mead, G. H. (1934). *Mind, Self and Society*. Chicago: University of Chicago Press; trad. castellana, *Espíritu, persona y sociedad*, Paidós, Barcelona, 1999 (pp. 184-191)

²² Goffman, E. (1959). *The Presentation of Self in Everyday Life*. Edinburgh: Anchor Books; trad. castellana, *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Madrid, H.F. Martínez de Murguía, 1987 (pp. 139-141)

analizar empíricamente los procesos singulares de construcción de la realidad social desde el estudio de los presupuestos mismos en los que se basa. Las propuestas schützianas parecen desmarcarse de la radicalidad etnometodológica al mantenerse fieles a la estrategia sociológica weberiana de los tipos ideales.

Finalmente, el análisis schütziano de la donación de significado sobre lo social conduce a una distinción, a veces enfermizamente dicotómica, entre el pensamiento y la vivencia, entre el sistema y el mundo de vida. Sobre esta pista destacamos el trabajo de Jürgen Habermas²³. Sus referencias schützianas son numerosas. Sin embargo, se puede observar que manejan conceptos muy diferentes de mundo de vida. Para Habermas, es el trasfondo de la acción comunicativa, integrado por una dimensión cultural, social y personal. Para Schütz, su núcleo es la dimensión cultural al privilegiar “motivo-para” de la acción, su sentido proyectivo-anticipatorio. Esta distinción podría tomar su origen en que Schütz parece mantenerse en una teoría del sujeto para fundar su teoría social, mientras que Habermas, heredero de la Escuela de Frankfurt y del programa de purificación ideológica del Marxismo, tiene como punto de partida una teoría social para fundar una determinada propedéutica. En Habermas se parte de un acuerdo previo, contra-fáctico, ético-ideal, donde la emancipación del individuo es el eje de toda acción comunicativa. En su caso, la ciencia social es removida por una apuesta ontológica primera.

4. CONCLUSIONES CRÍTICAS

El proyecto de Alfred Schütz se asienta en dos pilares fundamentales, ambos estrechamente interrelacionados: la fundamentación filosófica de los conceptos metodológicos primeros de la sociología comprensiva y el desarrollo de una fenomenología del mundo de la vida.

Desde las intuiciones bergsonianas hasta sus últimos escritos puede apreciarse una unidad programática en la que la intersubjetividad se formula como medio de analizar las estructuras sociales del mundo y como fin en sí mismo.

Schütz tiene dificultades en reconocerse, tanto como fiel fenomenólogo del pensamiento de Husserl, como ortodoxo sociólogo weberiano o como seguidor de la filosofía bergsoniana. No obstante, la influencia de los tres pensadores es fundamental

²³ Habermas, J. (1981). *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag; trad. castellano, *Teoría de la acción comunicativa, vol. I y II*, Madrid, Taurus, 2001 (pp. 200-210)

para el desarrollo de su proyecto intelectual. En este trabajo hemos observado de qué modo adopta premisas de los tres sistemas filosófico-sociológicos para después criticarlas y reelaborarlas. Pone en dialéctica las tres influencias en un intento de superarlas, presentando ciertas limitaciones y contradicciones en el conjunto de la propuesta schütziana.

Respecto a la continuidad del proyecto weberiano, Schütz se propone fundamentarlo filosóficamente, encallando en resultados diferentes y a veces contradictorios. Observamos que el modo de aproximarse a la responsabilidad de la acción es muy distinto. Además Schütz otorga un especial privilegio a las tipificaciones proyectivas en relación a los tipos ideales de Weber, objetivos y generales.

La influencia de Bergson presenta momentos continuos de acercamiento y alejamiento más evidentes. Schütz se percatará de los límites del sistema bergsoniano para sus propósitos. En cualquier caso, se aprecia que esta influencia es constante a lo largo de todo su proyecto (análisis fenomenológico de la acción y teoría de las realidades múltiples).

El relevo vino de la mano de la fenomenología de Husserl, pareciendo encontrar el camino definitivo para su propósito primero. Esto condujo a Schütz a reelaborar su investigación y a redirigirla hacia una fenomenología del mundo de la vida. No obstante, el modo de enfrentarse a la problemática de la intersubjetividad le llevó a profundas contradicciones y a un seguimiento moderado y cauto del programa husserliano.

Hemos observado que la preocupación de Schütz por la problemática de la intersubjetividad se plantea en el nivel metodológico. A pesar de detectar las peligrosas lagunas que existen en el nivel ontológico y epistemológico, y que demandan una revisión urgente por parte de la filosofía, evita este problema en provecho de una aproximación científica a lo social. No obstante, Schütz parece arrastrar la inmadurez de la problemática en esos niveles. Compartiendo algunas intuiciones de Scheler y de Sartre sobre la anterioridad de la intersubjetividad respecto a la subjetividad, no necesariamente de carácter cronológico o jerárquico, sus desarrollos son críticos respecto a estas intuiciones y sus resultados son originales y personales. Frente a la inspiración de Scheler de talante “neoteno”²⁴ y la asunción

²⁴ Lapassade, G. (1963). *L'entrée dans la vie. Essai sur l'inachèvement de l'homme*. Paris: Éditions Minuit (pp.

preontológica de la creencia en la existencia del otro de Sartre, Schütz converge con ellos al mismo tiempo que pone de relieve las ambigüedades del concepto de *persona* de Scheler y los mutuos procesos de objetivación y subjetivación de la relación Yo-Otro de Sartre. Sin embargo, la tesis general de la existencia del *alter ego* de Schütz y su modo de abordar la tipificación de las relaciones intersubjetivas desde la “relación-nosotros” y la donación de significado a través de la conciencia del “Yo”, hace insidiosa y poco clara, por momentos, su posición. Podemos afirmar que su modo de afrontar, por omisión, la problemática de la intersubjetividad en los niveles ontológicos y epistemológicos hace resurgir continuamente ciertas contradicciones y ambigüedades, algunas de ellas con importantes consecuencias para el modo de formalizar el mundo de la vida, su teoría de la acción social y los márgenes de la ciencias sociales para su comprensión.

4.1. Sobre la teoría del otro

La teoría general de la existencia del *alter ego* de Schütz parece ser el único puente entre la revelación fenomenológica de las estructuras de la acción y la motivación y la imputación de acción y motivación a los otros. Es decir, a pesar de que Schütz parece huir de todo recurso a la empatía y a la analogía, cae en ellas sin justificación filosófica. Distingue entre la actitud ingenua y la filosófica, desde una evidencia de la actitud natural del flujo de conciencia del otro, legitimada sólo mediante la *époje*. Consciente de las dificultades de Husserl en sus desarrollos teóricos sobre la temporalidad, el cuerpo y la constitución intersubjetiva, la base de la tesis del *alter ego* de Schütz parece abocar a un uso dogmático de la analogía. Schütz lo reconoce, pero el peligro de la tesis general es que provee de un principio metodológico para la formalización del mundo de la vida y de la intersubjetividad que hace de la fenomenología otra filosofía escolástica, reduciéndola exclusivamente a método. Tampoco se puede defender que la tesis general arrastre un tipo de psicología fenomenológica que transfiera lo invariante, lo único, la estructura *a priori* de la mente, descubierto bajo la *époje*, a partir de una introspección psicológica en la actitud natural. Schütz no sólo obvia la cuestión básica de cómo se constituyen los otros en “multiplicidades pertenecientes a mi vida intencional”, sino las razones por las que asumimos la intencionalidad del Yo como una vida en el mundo interpretado dándose

a sí mismo en el mundo. En otras palabras, su tesis no presenta claridad entre los niveles trascendentales y psicológicos para garantizar que la cognición psicológica del otro, controlado en el nivel filosófico superior, pueda ser objetiva y rigurosa. En este sentido, se deja entrever una importante crítica a la tesis general del *alter ego* que cuestiona su solidez para asentar una ciencia social, para realizar hipótesis de trabajo o un tipo de sociología y psicología fenomenológica (Peritore, 1975, 132-135).

Si la tesis general de la existencia del *alter ego* arrastra una analogía dogmática se produce, en cierto modo, una transferencia de los resultados de la esfera trascendental a la actitud natural sin una rigurosa fundamentación en una teoría de la intersubjetividad. Schütz va y viene permanentemente en sus análisis sociales del ámbito filosófico al mundano; un zigzagado imposible de seguir si no presuponemos una fenomenología de la intersubjetividad. La ausencia de una comprensión fenomenológica de la intencionalidad corporal y de la síntesis de los actos en un todo hace inestable la auto-comprensión de la actitud natural, tomándose como el único punto de apoyo para defender una apercepción analogizante de lo vivido. Podría entenderse que la tesis general responde a un análisis aproximativo, sólo accesible a un observador ingenuo y que adopta un único marco cultural donde se definen las situaciones y los casos como “normales” y donde un código interpretativo concreto se asume como válido. La comprensión transcultural se ve profundamente afectada, un problema esencial para asentar, además de una sociología comprensiva, una antropología filosófica derivada. En consecuencia, la tesis general no posibilitaría un conocimiento de las estructuras de la acción, sino una explicación potencial dentro de uno mismo, quedando seriamente afectada una investigación profunda del significado de la acción social. Se limita a presentar una nueva terminología para sintetizar los motivos, las acciones y las interacciones sociales, acomodando a la conveniencia del observador y a los intereses de su análisis el utillaje fenomenológico desarrollado.

4.2. Sobre la relación intersubjetiva paradigmática

La problemática ontológica y epistemológica irresuelta de la intersubjetividad presenta con bastante ambigüedad el planteamiento de Schütz sobre el eje central del que se deriva todo su desarrollo de las relaciones intersubjetivas, la dimensión del “Nosotros”. Parece intuirse cierta radicalidad o purismo en el modo que el autor presenta esta dimensión, como si se tratara de la relación más auténtica, más verdadera o, cuando menos, la que define los límites entre la auto-interpretación y la explicación

sociológica. Sin embargo, un planteamiento de este tipo nos hace cuestionarnos el modo de forzar estos límites, las condiciones y el modo de incrementar la “plenitud” de esta relación “Nosotros”, así como de qué forma esta “plenitud” puede ser realmente constitutiva de esta relación. Las cuestiones sobre esta plenitud, muy probablemente derivadas de la continuidad de los basamentos bergsonianos, nos arrastran necesariamente a niveles de intersubjetividad evitados por Schütz.

Schütz parece insinuar que hay pistas suficientes para afirmar que la búsqueda de un mutuo ajuste en la relación “Nosotros” persigue esta plenitud como límite, impulsada por una “orientación-tú” que intenta extender al máximo la comprensión del significado subjetivo de las acciones del Yo y del otro. Sin embargo, sin una investigación a otro nivel, este presupuesto puede desinflarse absolutamente y convertir la propuesta en un cliché, en una apuesta moralista muy alejados del proyecto científico-social de Schütz. Insinuándose cierta afinidad con las investigaciones personalistas también cercanas a la influencia bergsoniana, la plenitud o el vacío de esta relación-referencia en Schütz es bastante ambigua, contagiando la contradicción a las posibilidades de comprensión subjetiva e intersubjetiva. La línea personalista intentará desarrollar estas posibilidades de plenitud que, siendo convergente con Schütz, diverge en que la primera no tiene escrúpulo alguno en asentar su investigación en una apuesta axiológica-humanística, en la reivindicación del concepto de *persona* (recordemos el estudio crítico schütziano de la problemática en Scheler en torno a este concepto). Para la línea personalista, como es el caso del trabajo del sociólogo Gabriel Marcel, ver al otro como persona es la antítesis de verlo como objeto, como tipo o como entidad anónima²⁵. Y eso implica una “actitud” hacia el otro y hacia lo social que dista mucho de toda estrategia metodológica o de toda neutralidad científicista. La donación de significado y la interpretación, al margen de los procesos metodológicos posteriores que Schütz analiza en profundidad, requieren una disposición a conferir significado al otro, a sus acciones y a su relación conmigo, al menos en su paradigmática relación intersubjetiva que es la relación “cara-a-cara”, la relación “Nosotros”. Las posibilidades de aprehensión y comprensión que plantea Schütz en la relación “Nosotros” y que adopta como núcleo de toda su teoría intersubjetiva, así como el mutuo ajuste requerido, demanda una voluntad primera

²⁵ Marcel, G. (1955). *L'homme problématique*. Paris: Aubier

para adentrarse en la interpretación. El exilio de dimensión axiológica de la empresa científica, en cierto modo fiel a una neutralidad de resonancia neokantiana-weberiana y una tambaleante fundamentación de los niveles ontológicos y epistemológicos sobre la constitución del Yo y del otro, plantea importantes interrogantes sobre la relación intersubjetiva rectora de toda su problemática. Por ello, para alcanzar la plenitud como límite de la relación “Nosotros” no es suficiente con tipificar al otro o con intentar aprehender simplemente su significado subjetivo, absteniéndome de pre-juzgar o pre-interpretar al otro. La reciprocidad de perspectivas, la intercambiabilidad y el ajuste mutuo, cuyo estrato fundamental es el entrecruzamiento de la dimensión temporal, el entrecruzamiento del reconocimiento mutuo de acciones y preocupaciones y sobre el que después se deriva el mundo de vida y el mundo social, no parece viable sin una actitud o disposición hacia un otro que quizás requiere mayores consideraciones que las expuestas en su tesis general. El interés metodológico del proyecto rector de Schütz y el recurso de la fenomenología como método fundamentante constituye al otro exclusivamente por medio del conocimiento, obviando la dimensión axiológica fundamental que puede estar en la base de toda “orientación hacia el otro”.

4.3. Sobre la comprensión sociológica del otro

Asimismo, la omisión ontológica y epistemológica, los cuestionamientos de su teoría del *alter ego* y de la relación “Nosotros” como límite paradigmático de la intersubjetividad, hacen aflorar otras inconsistencias fundamentales. Inconsistencias que, de la mano de Husserl en sus desarrollos posteriores de la intersubjetividad trascendental, adoptan un tratamiento más exhaustivo. Nos referimos a una brecha en el modelo de Razón, en parte abierta por Schütz y por el programa hermenéutico de las ciencias sociales, que provocará un importantísimo debate teórico en la segunda mitad del siglo XX y en los inicios del siglo XXI. Si en el imaginario “clásico” al que Schütz pertenece ya se detectaba una decepcionante inmadurez sobre la investigación ontológica y epistemológica de la intersubjetividad, las derivaciones hermenéuticas en el terreno de una razón postmoderna no sólo la han agravado, sino que la han revolucionado de forma difusa y ambigua.

Aunque Schütz se propone desde una imaginación metodológico-sociológica interpretar lo “ya ahí”, lo dado, asentando la comprensión de lo social sobre formalizaciones y tipificaciones de lo ya acontecido, no podemos dejar de preguntarnos qué lugar ocupa la apuesta ontológica y epistemológica que implica todo

intento de conocimiento científico sobre lo social, es decir, sobre los presupuestos axiológicos y éticos que intrínsecamente se articulan entre lo social y el intento científico de comprender lo social de una determinada manera. El enfrentamiento entre la continuidad metodológica de los tipos ideales – de inspiración weberiana con un trasfondo y un imaginario filosófico-científico de naturaleza neokantiana – y las necesarias incursiones en los sistemas de Bergson y de Husserl – que cuestionan precisamente ese trasfondo y ese imaginario primero – es tan interesante como paradójico. En este sentido, la formalización del mundo de vida y de las relaciones intersubjetivas nos suministra un marco que facilita la imaginación científico-social y, desde las exigencias planteadas por Schütz a todo conocimiento científico, las posibilidades hermenéuticas de un tercer observador o del científico. Sin embargo, la duda acecha sobre esa neutralidad tan reivindicada por las ciencias sociales cuando nos detenemos en las implicaciones que la propia comprensión subjetiva arrastra consigo. El defender un programa científico-social en estos términos lleva necesariamente asociado una implicación más allá del ámbito estrictamente epistemológico o metodológico. Podemos afirmar que su propuesta sociológica es continuadora de una aproximación a las ciencias sociales desde la teoría del sujeto. Esta posición sociológica, entre otras consecuencias, pone contra las cuerdas otras propuestas como la funcional-estructuralista, edificando la producción de conocimiento científico-social sobre el individuo y su capacidad de interpretar creativa y constructivamente la realidad social. La implicación axiológica de base abre el debate sobre la libertad del sujeto en esta co-participación y co-creación interpretativa de su propia realidad social, en los márgenes de acción y en la impronta consecuente para la elaboración de la realidad de las dimensiones macro, meso y micro.

Para Schütz, el conocimiento mundano, propio de la acción social y el mundo social no es intelectualmente satisfactorio ni autosuficiente. Por ello, las ciencias sociales devienen una necesidad programática que revela construcciones de segundo grado que, a diferencia del conocimiento propio del sentido común, se asienta en la consistencia lógica, la compatibilidad y la relevancia de la producción epistemológica de lo social, articulándolo desde las interpretaciones subjetivas y adecuándolo racionalmente a la realidad social estudiada. Para ello, Schütz tematiza el mundo desde una doble *époje*, posibilitando su acceso desde una ciencia teóricamente objetiva sobre lo social con validez intersubjetiva garantizada desde la fundación

apodíctica. El riesgo fundamental que se deja entrever en la metodología propuesta por Schütz es la radicalidad de un individualismo metodológico, no basado en una ciencia eidética o esencial de lo social. Corremos el peligro de no alcanzar cierto éxito sociológico a la hora de intentar aprehender las regularidades empíricas sincrónicas subyacentes a la interacción social, es decir, considerar la justa intervención de las fuerzas históricas o culturales en la definición de las acciones proyectadas de forma no intencional, sino heredadas o enmarcadas en un contexto más amplio que la mera interpretación deliberada y explícita en los motivos del sujeto. Schütz sólo alcanza a considerar las contingencias históricas y culturales en términos de “motivos-porque” de las situaciones biográficas (Peritore, 1975, 135-137). De este modo, lo histórico se reduce a un reflejo de la conciencia individual, superando el significado subjetivo y afirmando la coherencia conjunta del mundo social.

De carambola, el planteamiento metodológico de nuestro sociofenomenólogo puede abocar a una ausencia analítica de los filtros contextuales, estructurales y colectivos que pueden afectar a la donación de significado del intérprete y del interpretado. Algunas aproximaciones sociológicas, cuya genética dista mucho de una teoría del sujeto, se plantean hasta qué punto la construcción de los motivos y los proyectos y el proceso de autointerpretación y de explicación de la acción social están mediados por una dimensión ideológica, deliberadamente instituida por el sujeto y/o los otros. Esto nos cuestionaría la condición de posibilidad de que la actitud natural disponga enteramente del conocimiento sobre lo social, pudiendo distorsionarse considerablemente el sentido subjetivo e intersubjetivo que se confiere al mundo social, el modo de definir la situación y la constitución de los proyectos y motivos de la acción. Asimismo, la neutralidad científica propugnada por el autor nos introduce en el intenso debate entre el intervencionismo social y la producción de conocimiento científico-social. Esta neutralidad afecta directamente a la denominada *reflexividad* de la propia comprensión científico-social. Ésta, como construcción de segundo grado a partir de la definición autorreferencial que el propio mundo social confecciona de sí mismo, define una finalidad epistemológica respecto a otras y promueve un “lenguaje” metodológico respecto a otros que difícilmente puede ser neutral²⁶. A su vez, los usos metodológicos que aspiran a la comprensión sociológica de la relación directa, de la

²⁶ Ibáñez, J. (1989). Perspectivas de la investigación social: El diseño en las tres perspectivas. In M. García, J. Ibáñez & F. Alvira (Eds.), *El análisis de la realidad social: Métodos y técnicas de investigación* (pp. 49-83) Madrid: Alianza

relación “Nosotros”, requieren necesariamente una participación del investigador en la situación investigada y una “orientación-tú” hacia el otro que deseamos comprender (observación participante, entrevista en profundidad, grupos de discusión, investigación-acción, socioanálisis, etc.).

La propuesta metodológica de Schütz y su teoría sociológica derivada desvela más una codificación de los tratamientos de la investigación sociológica que una sólida fundamentación epistemológica y metodológica. Podría intuirse en su propuesta cierto empirismo ingenuo, una recopilación de datos que conducen a construcciones teóricas *ad hoc* con numerosos inconvenientes metodológicos por elaborarse casi exclusivamente en la actitud natural. La crítica a la producción social derivada, extensible a muchos de los desarrollos microsociológicos posteriores, es bastante conocida en el siguiente sentido: el uso dogmático de los resultados fenomenológicos se ajustan y responden únicamente a cuestiones clave como la estructura temporal de la acción proyectiva y las motivaciones de la acción. El peligro es adentrarnos en una ciencia social empirista y nominalista y no en una ciencia filosóficamente fundamentada. Estos riesgos asociados al individualismo metodológico son consecuencias del modo en el que el autor formula su teoría de la intersubjetividad, dificultando cualquier uso potencial de las relaciones intersubjetivas mismas dentro de la finalidad del análisis sociológico de la vida social.

4.3. Sobre la objetividad y la intersubjetividad del mundo

La convergencia entre filosofía y sociología se ha tratado con especial interés a lo largo de todo el siglo XX. El problema del estatus de la realidad, objeto eminentemente filosófico, se ha convertido en un necesario objeto de estudio sociológico ante el interrogante sobre el modo en el que se construye socialmente la realidad. En este sentido, la problemática de la intersubjetividad está en el núcleo del proyecto filosófico-sociológico de Alfred Schütz, utilizándola como palanca que impulse la investigación sobre el mundo social y el mundo de la vida y facilitando un acceso fundamentado a la comprensión sociológica. En Schütz, el análisis de la acción social, concepto paradigmático para la sociología weberiana, exige un tratamiento de las condiciones intersubjetivas de las relaciones sociales.

La reivindicación de la comprensión subjetiva y la estrecha articulación entre mundo e intersubjetividad podrían insinuar que la propuesta de Schütz niega la

existencia de una realidad objetiva en beneficio de una realidad estrictamente construida e intersubjetivamente constituida. Sin embargo, aunque Schütz evita una descripción realista de tipo clásico, considerar que su socio-fenomenología es estrictamente constructivista es una valoración un tanto simplista e inadecuada (López, 1995).

Las posibles malinterpretaciones se originan desde la noción de significado y de comprensión, núcleo programático y caballo de batalla de la sociología comprensiva y de la socio-fenomenología. El significado es el origen de importantes confusiones sobre la ontología que Schütz puede llegar a asentar con su propuesta. Sin embargo, el programa fenomenológico defiende que la conciencia es siempre “conciencia de algo”, por lo que la realidad debe proponernos algo antes de conferirle un sentido. Schütz no termina de desprenderse de la tradición kantiana que afirma que, por encima del mundo intencional, hay un mundo de cosas en sí cuya existencia es indudable. Una posición que no permite despachar alegremente a Schütz como constructivista.

El autor radicaliza el concepto de comprensión de Talcott Parsons (Schütz, 1978, 70-91) y problematiza la *Verstehen* en tres niveles (Ibídem, 68): 1) la comprensión como estilo del sentido común, modo de experimentar las vivencias humanas; 2) la comprensión como problema epistemológico; y 3) la comprensión como método particular de las ciencias sociales. Las investigaciones husserlianas enriquecerán el nivel primero y tercero. Schütz se alimentará de ellas, especialmente de su teoría de la percepción. De este modo, para Schütz, la objetividad del mundo no responde a una teoría causal de la percepción, a un isomorfismo entre objeto físico y experiencia, de modo que el mismo objeto pueda ser descrito del mismo modo por diferentes sujetos. Esta posición no explica suficientemente de qué modo coincidimos varios sujetos en la reconocimiento de un mismo objeto. Sin embargo, Schütz defiende que existe una objetividad del mundo articulada por el encuentro cultural y comunicativo entre los sujetos. En otras palabras, la objetividad del mundo se constituye al compartir comunicativamente los mismos constructos culturales, de modo que el significado de este encuentro permite un consenso sobre las descripciones del objeto. Asimismo, reconocerá que las ciencias sociales cuentan con un objeto de estudio ya definido, descrito apriorísticamente y que parte de un sentido ya constituido en la naturaleza misma de su objeto o en el ámbito de la vida social. Todo ello sitúa a la fenomenología entre el idealismo y el realismo y como el método por excelencia

para las ciencias sociales. En este sentido, Schütz estaría próximo al constructivismo.

La ambigüedad al respecto está servida, quizás agravada porque Schütz no clarificó suficientemente la distinción entre mundo de vida y mundo de la vida cotidiana, una laguna de la que parecía ser consciente al justificarla como una cuestión de tipo terminológico y metodológico, sin mayores repercusiones.

En consecuencia, no debemos caer en la interpretación simplista desde la que, por oposición, el programa schütziano se tilda de constructivista, idealista y/o relativista en el sentido ontológico y epistemológico, al amparo de algunas convergencias con la idea de que la sociedad es el resultado de un compuesto de significados, acciones e intenciones, una organización de definiciones individuales y colectivas²⁷. Si bien la fenomenología asume que la realidad viene constituida por el sentido de nuestras experiencias y no por la estructura ontológica de sus objetos, esto no significa que el sistema de Schütz sea de corte idealista. Para Schütz lo real es el sentido, pero éste se elabora desde una propuesta primera sobre la que tener conciencia y conocimiento, sobre la que trabajar ese sentido. Es decir, no identifica la esfera ontológica con el significado que otorgamos a la realidad. El hecho de que transformemos y reorganicemos el mundo social al mismo tiempo que lo interpretamos, de que fabriquemos el mundo constituyendo su sentido, no significa que su propuesta se defina desde las diferentes variantes, idealistas y relativistas, de la posición constructivista²⁸. Su constructivismo es esencialmente metodológico, no ontológico, de forma que su aproximación metodológica a la realidad le permite seguir manteniendo una concepción neutral de la ciencia (López, 1995, 69). De este modo, al sociofenomenólogo no le interesa clarificar la dimensión ontológica del ser, sino analizar la percepción de la realidad fenoménica y su influencia en las acciones humanas.

²⁷ En esta línea se posiciona un constructivismo ontológico y epistemológico radical que acompaña el desarrollo de un modelo de razón postmoderno: Barnes, B. & Bloor, D. (1982). "Relativism, Rationalism and the Sociology of Knowledge", in Hollis, M. & Lukes, S. (ed.) *Rationalism and Relativism* (21-46). Cambridge-Mass: The MIT Press; Goodman, N. (1996). "Notes of the Well-Made World", in MacCormick, P. (ed.) *Starmaking: Realism, Anti-Realism and Irrealism* (151-160). Cambridge-Mass: Harvard University Press; Rorty, R. (1981). *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press

²⁸ Se han producido numerosas reacciones entre algunos sectores intelectuales sobre la falta de prudencia de asumir el programa fenomenológico como antesala de las Ciencias Sociales post-modernas; estos sectores atribuyen a la realidad una ontología no realista desde el imaginario de la representación y el significado: Boghossian, P. (2006). *Fear of Knowledge. Against Relativism and Constructivism*. Oxford: Oxford University Press; Hackin, I. (1999). *The Social Construction of What?* Cambridge-Mass: Harvard University Press; Searle, J.R. (1995). *The construction of Social Reality*. New York: The Free Press

Para Schütz la constitución del mundo objetivo es un éxito intersubjetivo. El mundo intersubjetivo es el conjunto de construcciones y tipificaciones, de modo que lo dado es construido típicamente por la conciencia. Aquí los actos tipificados tienen el mismo poder que los conceptos *a priori* o universales. Obviamente, el talante constructivista de estas premisas es difícil de rebatir. Sin embargo, ni la fenomenología ni Schütz reducen el mundo a una pura construcción de significados subjetivos. Husserl y Schütz no rechazan un concepto sólido de realidad objetiva. Lo que cuestionan es el objetivismo de la ciencia moderna y su pretensión de saber absoluto.

La caricaturización inmediata de nuestro autor como radicalmente constructivista es comprensible, sobre todo cuando los trabajos schützianos han servido como antesala para defender otro modelo de razón, postmoderno, al amparo de la ambivalencia del concepto de significado y de la crítica compartida al objetivismo científicista. No obstante, su programa sigue siendo clásico, adscrito a una razón moderna. La fenomenología y la socio-fenomenología aspiran a la objetividad del mundo desde una concepción de la verdad como evidencia adecuada o intencionalidad plena. Esta original propuesta las hace incompatibles tanto con el realismo como con las variantes constructivistas.

Las críticas a Schütz o a los desarrollos posteriores de su proyecto socio-fenomenológico²⁹ no parecen percatarse de que el concepto de realidad que se maneja es de carácter intencional y que, por tanto, no se asume que el mundo se construya *ex nihilo* (López, 1995, 69). El sujeto trascendental se co-constituye con el mundo y se refiere permanentemente a él. Que la realidad sea la experiencia de la realidad significa que las percepciones y sentidos conferidos a ella remiten a una unidad que toma su origen en unos esquemas predeterminados, insinuándose un desarrollo contrapuntístico a la teoría del sujeto inaugurado por el sistema kantiano. En cualquier caso, Schütz no clarificó en profundidad su noción de experiencia, por lo que las interpretaciones simplistas o las malinterpretaciones han podido ser avivadas en parte por un desarrollo no suficientemente explícito de su posición en este debate.

Siguiendo algunos análisis al respecto, podemos afirmar que en Schütz se dialectiza realismo y constructivismo, estableciendo una combinación comprensiva entre el sentido activo y pasivo que conferimos a la realidad social. Por un lado, nos

²⁹ Berger, P. & Luckmann, T. (1999). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu (pp. 13-35)

relacionamos pasivamente con el mundo, descubriéndolo. Por otro, lo hacemos activamente, constituyéndolo. Esto da lugar a ontologías diferentes, pero complementarias (Ibídem, 70). El *mundo* es diferente a *nuestro mundo*, de modo que en esa dialéctica positiva de las relaciones humanas otorgamos un significado a la realidad que transforma y constituye el mundo al mismo tiempo que lo descubre e interpreta. El constructivismo de Schütz se da en un sentido relativo, esencialmente metodológico. Un sentido relativo que bien puede identificar el programa schütziano también como realista.

En el trabajo de Alfred Schütz se detecta una problemática que viene siendo central para la teoría social en el último siglo. Ésta se debate entre el concepto y una fórmula de compromiso, provocando una constante perplejidad respecto a la teoría del sujeto que insta a rectificarla o a exiliarla. Es una paradoja, pues indica lo que no indica. En Schütz sirve para introducir una teoría que parte de la subjetividad de la conciencia y, por ello, el «inter» contradice en cierto modo al «sujeto», como si cada sujeto tuviera su propia intersubjetividad. Según Luhmann, desde la intención de una construcción teórica, la noción de intersubjetividad plantea un problema fundamental intrínseco al pensamiento relacional: apenas indica la unidad de lo aludido con el concepto³⁰. La relación se ve obligada, en su reflexividad y autorreferencialidad permanente, a dar por supuesto lo que se pretende analizar. La identidad y la diferencia se problematizan y se difumina cualquier clarificación en relación a la problemática de la intersubjetividad, manteniendo una vaguedad conceptual de las herramientas conceptuales que la conciben.

La sociofenomenología presenta una alternativa, heredada del programa fenomenológico de Husserl, en la que el concepto de mundo de vida extiende la problemática más allá del sujeto individual. El valor del trabajo de Schütz es la reivindicación de este concepto frente a la formalización del mundo desde la lógica y la filosofía moderna. El límite definido por el mundo de vida insinúa la posibilidad de ir más allá del concepto e incluso de la conciencia egológica pura.

Ante la paradójica intersubjetividad, se presentan otros modos de formularla, evadiéndose en parte de la teoría del sujeto. Posiciones que sustituyen el concepto de intersubjetividad por el de comunicación, al considerar que la construcción teórica

³⁰ Luhmann, N. (1998). *Complejidad y Modernidad: De la Unidad a la Diferencia*. Madrid: Trotta (pp. 31-50)

para las ciencias sociales puede llegar a ser más productiva. Quizás algunas de las anteriores conclusiones críticas tendrían una resolución exitosa por esta vía. Sustituir la intersubjetividad por la comunicación nos evita adentrarnos en el farragoso debate sobre la constitución del *alter ego* y la donación del significado de una conciencia difuminada desde formulaciones ligeras y opacas del ser humano como *sujeto*, *individuo* y *persona*. Desde una perspectiva científico-social el límite de la comprensión sociológica será definido por el lenguaje y los procesos comunicativos. Esta formulación exógena, interrogada desde el giro lingüístico, adoptará el lenguaje como delimitador de la dimensión ontológica, epistemológica y metodológica de la comprensión y de sus posibilidades científico-sociales.

No obstante, siempre nos quedará pendiente el modo en el que esta otra alternativa resuelve la paradoja de la intersubjetividad por omisión y hasta qué punto las ciencias sociales deben integrar en los límites de su comprensión o en su teleología epistemológica las implicaciones axiológicas de su programa rector. El rechazo científico-social de todo contenido metafísico no necesariamente debe renunciar a una formulación ética del otro. Cuando la ética sustituye a la ontología y a la fenomenología nos adentramos en una tercera vía para orientar la comprensión científico-social del otro, exigiendo una modificación de la racionalidad científica de dicha comprensión. Esta conjugación dialectizará *alteridad* y *comprensión*. La sociofenomenología de Schütz se preocupa de la comprensión científica del otro. Sin embargo, el modo de definir su racionalidad y la fragilidad de la investigación ontológica y epistemológica que la acompaña nos interrogan permanentemente sobre el lugar – si es que debe ocupar alguno – de la racionalidad científica en las implicaciones éticas asociadas a la *alteridad del otro*, *con* el otro y *para* el otro.

5. BIBLIOGRAFÍA

Fuentes Primarias

- Bergson, H. (1948). *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris: Félix Alcan
- Bergson, H. (1949). *Matière et mémoire: Essai sur la relation du corps à l'esprit* (50ª ed.). Paris: Les Presses Universitaires
- Husserl, E. (1973). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge (1929)*. The Hague: Nijhoff; trad. castellana, *Meditaciones cartesianas*, Madrid, Paulinas, 1979
- Husserl, E. (1976). *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transszendentale Phänomenologie*. La Haya: Martinus Nijhoff Publishers; trad. castellana, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona, Editorial Crítica, 1991
- Schütz, A. (1932). *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt: eine Einleitung in die Verstehende Soziologie*. Vienna: Julius Springer; trad. castellana, *La construcción significativa del mundo social*, Barcelona, Paidós, 1993
- Schütz, A. (1942). Scheler's Theory of Intersubjectivity and the General Thesis of the Alter Ego, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 2, No. 3, 323-347
- Schütz, A. (1948). Sartre's Theory of the Alter Ego, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 9, 181-199
- Schütz, A. (1959). Le problème de l'intersubjectivité chez Husserl, *Husserl: Cahiers de Royaumont, Philosophie-III* (334-81). Paris: Les Éditions Minit; trad. castellana, El problema de la intersubjetividad transcendental en Husserl, *Husserl: Tercer Coloquio Filosófico de Royaumont* (291-316), Buenos Aires, Paidós, 1968
- Schütz, A. (1962). *Collected Papers I: The Problem of Social Reality*. The Hague: Nijhoff; trad. castellana, *El problema de la realidad social*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974
- Schütz, A. (1964). *Collected Papers II: Studies in Social Theory*. The Hague: Nijhoff; trad. castellana, *Estudios sobre teoría social. Escritos II*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003
- Schütz, A. (1966). *Collected Papers III: Studies in Phenomenological Philosophy*. The Hague: M. Nijhoff
- Schütz, A. (1970). *On phenomenology and social relations*. Chicago: The University of Chicago Press

- Schütz, A. (1978). *The theory of social action: the correspondence of Alfred Schutz and Talcott Parsons*. Bloomington: Indiana University Press
- Schütz, A. (1985). *Life forms and meaning structure*. London: Routledge & K. Paul
- Schütz, A. (1996). Meaning Structure of Language, In Wagner, H. & Psathas, G. (ed.) *Collected Papers IV: Literary Reality and Relationships* (121-150). Dordrecht-Boston- London: Kluwer Academic Publishers
- Weber, M. (1919). *Wissenschaft als Beruf und Politik als Beruf*. München-Leipzig: Duncker & Humblot; trad. castellana, *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 2001
- Weber, M. (1922). *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: Mohr; trad. castellana, *Ensayos sobre la metodología sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973
- Weber, M. (1925). *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: Mohr; trad. castellana, *Economía y Sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1944

Fuentes secundarias

- Aguilar, L. (1986). *El itinerario de Max Weber hacia una Ciencia Social. Una sinopsis*. México: Instituto Tecnológico Autónomo de México. Consultado el 13 de julio de 2013 http://biblioteca.itam.mx/estudios/estudio/estudio06/sec_4.html
- Anzieu, D. (1974). Introduction au numéro spécial du Bulletin de Psychologie "Groupes, psychologie sociale et psychanalyse"
- Ardoino, J. (1998). Vers la multiréférentialité. En Hess, R. & Savoye, A. (dir.) *Perspectives de l'Analyse Institutionnelle* (pp. 247-258). Paris: Méridiens Klincksieck
- Ardoino, J. & Lecerf, Y. (1986). Ethnometodologies, *Pratiques de Formation – Analyses, 11-12*, Université de Paris-8
- Bachelard, G. (1949). *Le rationalisme appliqué*. Paris: PUF
- Barber, M.D. (2010). Alfred Schütz, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Retrieved from <http://plato.stanford.edu/entries/schutz/>
- Barnes, B. & Bloor, D. (1982). "Relativism, Rationalism and the Sociology of Knowledge", in Hollis, M. & Lukes, S. (ed.) *Rationalism and Relativism* (21-46). Cambridge-Mass: The MIT Press
- Berger, P. & Luckmann, T. (1999). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu

- Blumer, H. (1969) *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall; trad. castellana, *El Interaccionismo Simbólico: perspectiva y método*, Barcelona, Hora, 1986
- Boghossian, P. (2006). *Fear of Knowledge. Against Relativism and Constructivism*. Oxford: Oxford University Press
- Boudon, R. (1986). Individualisme et holisme dans les sciences sociales, en Birnbaum, P. & Leca, J. (ed.) *Sur l'individualisme* (45-59). Paris: Presses de la FNSP
- Corcuff, P. (2011). *Les nouvelles sociologies*. Paris: Armand Colin
- Cuevas, A. (2000). *Fenomenología de la acción social en Alfred Schütz*. Murcia: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia. Tesis doctoral [CD]
- Chacón, P. (1988). *Bergson o el tiempo del espíritu*. Madrid: Cincel
- Finke, S. R. (1993). Husserl y las aporías de la intersubjetividad, *Anuario Filosófico*, 26, 327-359
- Garfinkel, H. (1967). *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall
- Goffman, E. (1959). *The Presentation of Self in Everyday Life*. Edinburgh: Anchor Books; trad. castellana, *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Madrid, H.F. Martínez de Murguía, 1987
- Gómez, I. (1986). *Husserl y la crisis de la razón*. Madrid: Cincel
- Goodman, N. (1996). "Notes of the Well-Made World", in MacCormick, P. (ed.) *Starmaking: Realism, Anti-Realism and Irrealism* (151-160). Cambridge-Mass: Harvard University Press
- Gurwitsch, A. (1964). Alfred Schutz 1899-1959, *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association, Vol. 37*, 124-125
- Habermas, J. (1981). *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag; trad. castellano, *Teoría de la acción comunicativa, vol. I y II*, Madrid, Taurus, 2001
- Hacking, I. (1999). *The Social Construction of What?* Cambridge-Mass: Harvard University Press
- Ibáñez, J. (1989). Perspectivas de la investigación social: El diseño en las tres perspectivas. In M. García, J. Ibáñez & F. Alvira (Eds.), *El análisis de la realidad social: Métodos y técnicas de investigación* (pp. 49-83) Madrid: Alianza
- Iribarne, J. (1988). *La intersubjetividad en Husserl*. Buenos aires: Lohlé

- Jalif de Bertranou, C. A. (1992). Alfred Schütz y el campo de formalización de los social, *Revista de filosofía y Teoría Política*, 28-29, 85-96
- James, W. (1988). *Principles of Psychology*. Cambridge-Mass: Harvard University Press
- Lapassade, G. (1963). *L'entrée dans la vie. Essai sur l'inachèvement de l'homme*. Paris: Éditions Minuit
- López, M.C. (1994a). *Investigaciones fenomenológicas sobre el origen del mundo social*. Zaragoza: Prensas Universitarias
- López, M.C. (1994b). Intersubjetividad trascendental y mundo social, *Enrahonar*, 22, 33-61
- López, M.C. (1995). La sociofenomenología de A. Schütz: entre el constructivismo y el realismo, *Papers*, 47, 55-74
- López, M.C. (2012). *Corrientes actuales de la filosofía I: en-clave fenomenológica*. Madrid: Dykinson
- Lourau, R. (1970). *L'analyse institutionnelle*. Paris: Éditions Minuits
- Luhmann, N. (1998). *Complejidad y Modernidad: De la Unidad a la Diferencia*. Madrid: Trotta
- Marcel, G. (1955). *L'homme problématique*. Paris: Aubier
- Mead, G. H. (1934). *Mind, Self and Society*. Chicago: University of Chicago Press; trad. castellana, *Espíritu, persona y sociedad*, Paidós, Barcelona, 1999
- Moreno, J. (1952). *Les fondements de la sociométrie*. Paris: PUF
- Ortega y Gasset, J. (1957). *El hombre y la gente*. Madrid: Revista Occidente
- Peritore, N. P. (1975). Some problems in Alfred Schütz's Phenomenological Methodology, *The American Political Science Review*, 69 (1), 132-140
- Pizarro, N. (1998). *Tratado de metodología de las ciencias sociales*. Madrid: Siglo XXI
- Rorty, R. (1981). *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press
- San Martín, F. J. (1986). *La estructura del método fenomenológico*. Madrid: UNED
- San Martín, F. J. (1987). *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*. Barcelona: Editorial Anthropos
- Searle, J.R. (1995). *The construction of Social Reality*. New York: The Free Press

- Simmel, G. (1909). The problem of Sociology, *American Journal of Sociology*, 15, 289-320
- Wagner, H.R. (1977). The Bergsonian Period of Alfred Schutz, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 38, No. 2, 187-199
- Wagner, H.R. (1984). Schutz's Life Story and the Understanding of His Work, *Human Studies*, Vol. 7, No. 2, *Schutz Special Issue*, 107-116
- Zaner, R.M. (1961). Theory of Intersubjectivity: Alfred Schutz, *Social Research: An International Quarterly*, Volume 28, No. 1, 71-94