**II Congreso Latinoamericano de Teoría Social y Teoría Política**

“Horizontes y dilemas del pensamiento contemporáneo en el sur global”

Buenos Aires, 2 al 4 de Agosto de 2017

Mesa 9: Fenomenología de lo social

Los fundamentos del proyecto sociológico de Alfred Schutz

Jonathan J. Guereca

Universidad Autónoma de Ciudad Juárez

Resumen

Para Alfred Schutz, una de las mayores omisiones de Max Weber fue haber dejado a la sociología falta de un sólido fundamento epistemológico. Por ello, una de sus tareas es brindar el suelo filosófico a algunos de los conceptos básicos de la sociología comprensiva, tales como “acción” y “significado” o, más aun, “acto significativo”. Siguiendo los desarrollos de la fenomenología de Husserl, Schutz pretende mostrar cómo se fundamentan estos actos de dirección intersubjetiva o social. Pasa a ser entonces este proyecto una sociología fenomenológica. Sin embargo, en cierto modo algunos comentadores de la obra de Schutz han ignorado este importante apelativo de la sociología, desatendiendo lo que ésta tiene de “fenomenológico”. La tesis que defiendo es que, sin tener una clara idea de la significación de la fenomenología en la sociología fenomenológica, es prácticamente imposible comprenderla en sus postulados básicos, lo que llevaría a que los posteriores desarrollos partan de malas interpretaciones. La vía a seguir aquí es el esclarecimiento de los conceptos intersubjetividad, actitud natural y mundo de vida, conceptos que, a mi entender, constituyen el fundamento de este proyecto y que, si bien han sido objeto de estudio individual, no lo han sido como una unidad de sentido.

**Introducción**

La obra de Alfred Schutz fue inmediatamente bien recibida en la comunidad fenomenológica. No tardó Schutz en constituirse en uno de los máximos exponentes de la fenomenología. El propio Husserl, en 1932, justo después de leer el libro de Schutz, *La construcción significativa del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva*, le manifestó a éste en una carta que estaba “ansioso por conocer a un fenomenólogo tan serio y completo, uno de los pocos que han penetrado en el núcleo del sentido de la obra de mi vida” (*apud* Schutz 1962).

 Y es que Schutz tocó problemáticas fenomenológicas fundamentales con una mirada crítica que lo llevó, en primera instancia, a distanciarse del método fundamental de la fenomenología: la reducción fenomenológica-trascendental. Las motivaciones de Schutz para semejante distanciamiento metodológico son de vital importancia para comprender el sentido de su propuesta de una sociología fenomenológica (cfr. Schutz 1968).

 De un lado, Schutz se dio cuenta muy pronto de que, partiendo de la reducción fenomenológica, el sujeto es un sujeto solipsista, por lo que es imposible construir sobre ese fundamento una ciencia de lo social. Sin embargo, para Schutz el descubrimiento husserliano de la actitud natural y del mundo de vida hacían de la fenomenología una sólida base que permitiría ver los fenómenos sociales tal como aparecen al hombre que vive en la cotidianidad, es decir, al hombre que vive envuelto en las dinámicas sociales, en la actitud natural del mundo de vida.

 Esto quiere decir que si bien Schutz se da cuenta de las dificultades que conllevaría ver plenamente el fenómeno de la intersubjetividad trascendental (dificultades que, por cierto, llevarían a la mera imposibilidad), es plenamente factible hacer un tratamiento fenomenológico de la experiencia de la intersubjetividad mundana. De ahí, justamente, que Schutz plantee el proyecto de una “fenomenología de la actitud natural del mundo de vida” (ibíd.).

Ahora bien, en lo que respecta al análisis de los fundamentos fenomenológicos de la sociología propuesta por Alfred Schutz, es algo que hasta la fecha no se ha realizado de una manera exhaustiva. Un caso ejemplar es el de R. Williame, quien ha emprendido una empresa bastante ambiciosa en su obra *Les Fondements Phénoménologiques de la Sociologie Comprehénsive: Alfred Schutz et Max Weber* (1973).

Cercano a nuestros intereses se encuentra Francisco Osorio (1999), quien partiendo de la pregunta “¿cuál es el fundamento fenomenológico de la actitud desinteresada del científico y qué consecuencias tiene ello para las ciencias sociales?” se aproxima a nuestra propuesta. En su breve pero significativo escrito “El científico social entre la actitud natural y la actitud fenomenológica”, Osorio se propone, entre otras cosas, “describir un vocabulario básico de fenomenología que permita contextualizar el problema” y “analizar las consecuencias de todo lo anterior para las ciencias sociales”. Estos dos objetivos ciertamente los compartimos, pero insistimos en que la vía de acceso a las problemáticas aquí aducidas no deja de ser de cabo a cabo distinta, como ya se verá.

 Por otra parte, dentro del amplio catálogo bibliográfico sobre la sociología de Schutz, encontramos gran cantidad de estudios avocados al análisis de un concepto particular sin el afán de encontrar en ellos un nexo que dé pie a una mirada de conjunto (Storr 2010; Langsdorf 1991; Embree 1991). Asimismo, es fácil encontrar trabajos dedicados a evaluar la influencia de Schutz en otras escuelas de pensamiento (Psathas 2004; Kim & Berard 2009). Pero hasta el momento una lectura que vaya hacia las raíces mismas de la sociología fenomenológica es algo que no se ha acometido.

 El tema de la *actitud natural* en la sociología fenomenológica de Schutz no ha sido abordado de manera temática como sí lo ha sido, en el caso de Husserl, por ejemplo, en el esclarecedor escrito de Sebastian Luft “Husserl´s Discovery of the natural attitude” (1998). Luft examina ahí el importante papel que juega el concepto de *actitud natural* en la fenomenología trascendental a pesar de ser, aún en el marco de la *fenomenología trascendental*, un concepto de carácter “transitorio”, es decir, que no se tematiza en tanto funge como un paso previo para las consideraciones fenomenológicas fundamentales o, en palabras de Fink (1968) que habremos de retomar luego, no es sino un “concepto operatorio”. En oposición a ello, se sostiene aquí que Schutz intentó hacer de la actitud natural un “concepto temático”.

 Por otra parte, al hablar del concepto de intersubjetividad es menester decir que se trata de un problema que ocupó al propio Husserl (cfr. 1973b, 1973c, 1973d) por aproximadamente treinta años sin encontrar jamás una solución del todo satisfactoria. Nos dice Maribel Núñez (2012, p. 52) que “es común escuchar que Schütz parece iniciar su reflexión ahí donde Max Weber se detuvo”, y quizá tal afirmación vale igual cuando se trata de su discusión con la fenomenología pues viendo Schutz los problemas inherentes a la intersubjetividad trascendental decidió retroceder y comenzar justo ahí donde el asunto se vuelve problemático: el ego trascendental, al que renuncia en virtud de la imposibilidad aparente de fundar sobre tal base la intersubjetividad.

**Weber y Schutz: la problemática de la sociología comprensiva**

La definición de la sociología que presenta Max Weber en los primeros párrafos de su obra póstuma Economía y sociedad, ya clásica por demás, nos dice que es ésta “una ciencia que pretende entender, interpretándola, la acción social para de esta manera explicarla causalmente en su desarrollo y efectos” (1969, p. 5). Se ve claramente reflejado en ella el esfuerzo de Weber por conciliar las aproximaciones características de las llamadas “ciencias culturales” y “ciencias sociales”, es decir, los enfoques “interpretativo” y “explicativo” de los fenómenos histórico-sociales. La meta de quien asume para sí el enfoque interpretativo es “la hermenéutica o comprensión interpretativa (Verstehen) de los ´sentidos´ humanos”. Así, a diferencia de lo que ocurre con el enfoque explicativo, las acciones históricas y sociales “deben ser comprendidas ―no causalmente explicadas― en relación con las intenciones y creencias del agente” (Ringer, F., 1994, p. 1).

 Para decir algo más sobre este mismo punto, me permito citar las palabras de Zygmunt Bauman, según el cual “Marx Weber encaró la tarea de la ´comprensión objetiva´ de la manera acostumbrada en el debate alemán del [sic] Geisteswissenschaften, y sobre todo por parte de Dilthey y Rickert”. Y siendo fieles a las palabras de Weber, que habla, a la vez, de “comprensión”, “interpretación” y “explicación”, es posible coincidir con Bauman cuando dice que “la conducta racional instrumental debe ser captada objetivamente, puesto que está gobernada por leyes y es auto-conciente y, sobre todo, por su afinidad estructural con la ciencia racional, con la ´razón objetiva´ misma” (2002, p. 65).

Pero, ¿a qué viene todo esto? Lo que quiero señalar es lo siguiente: si bien en la obra de Weber podemos encontrar lo que Fritz Ringer llama “la unificación de las ciencias culturales y las ciencias sociales” (1994) ―y es en parte lo que quise destacar, en primera instancia, de su concepción de la sociología―, siendo este uno de los grandes méritos de Weber que, entre otras cosas, vino a hacer de la sociología alemana de principios del siglo XX no ya una ideología sino una ciencia (Schutz 1993, p. 35), hay algunos puntos menesterosos de examen que pueden verse desde el primer vistazo a la ya mencionada concepción weberiana de la sociología ―justo en ellos me detendré a continuación―. Entretanto, de esta discusión sobre las ciencias de la cultura y las ciencias sociales así como de la manera en la que bajo sus esquemas de aproximación a los fenómenos se realiza el trabajo concreto, y, sobre todo, el papel de Weber en esta discusión, ya se ha ocupado largamente Fritz Ringer, por lo que remito al lector a revisar su obra Max Weber's methodology. The unification of the cultural and social sciences (1994).

 Dicho lo anterior, la pregunta a responder en este capítulo es: ¿por qué, según Schutz, hay que “dar a la sociología comprensiva el fundamento filosófico de que ha carecido hasta ahora y establecer con firmeza su posición básica sobre las conclusiones seguras de la filosofía moderna”? No cabe duda de que, efectivamente, la sociología comprensiva le dio su carácter científico a la sociología, sin embargo, ¿tiene unos fundamentos epistemológicos realmente sólidos? Pareciera ser que no, pues el propio Schutz orserva que

 “si los fenómenos sociales están constituidos en parte por conceptos del sentido común, resulta claro que no beneficiaría a la sociología el que ésta se abstenga de un examen científico de tales ideas ´evidentes por sí mismas´” (Schutz 1993, pp. 72, 39).

Pero esa no es una situación privativa de la sociología comprensiva ni de la sociología en general, sino que, más bien, la comparten todas las ciencias sociales que se llevan a cabo en el terreno de la “actitud natural”. Sobre la psicología, Javier San Martin (1986 pp. 77-78) observa que

 […] la psicología científica, en lugar de empezar fijando terminológicamente los diversos fenómenos que quiere estudiar, utiliza una serie muy reducida de palabras tomadas de la vida ordinaria, muchas de las cuales designan fenómenos muy heterogéneos, pretendiendo con ellas haber agotado el campo fenoménico de lo que quiere estudiar; acto seguido pasa, sin más requisitos, a “explicar” esos fenómenos. Palabras de este tipo son, por ejemplo, sensación, percepción, sentimiento, emoción, conciencia del tiempo y unas pocas más; jamás hace la psicología científica el esfuerzo de someterlas a una fenomenología para tratas de diferenciar con claridad lo que se quiere explicar; en la medida en que la psicología no realiza esta tarea previa epistemológicamente ineludible, ofrecerá muchas explicaciones que no sabemos muy bien a qué se refieren, porque el término de la experiencia ordinaria al que se refiere la explicación es lo suficientemente vago como para no saber qué fenómeno de los muchos que tal término incluye se toma como fenómeno a explicar en la teoría psicológica en cuestión.

 Si en el pasaje anterior hablamos, en lugar de psicología, de sociología, la situación descrita se adapta perfectamente a todos y cada uno de los aspectos señalados. Schutz se dio cuenta de esta situación, de ahí que comenzara a poner en tela de juicio los conceptos centrales de la sociología comprensiva pues “sólo un análisis radical de los elementos auténticos y básicos de la acción social puede proporcionar un fundamento confiable para los futuros progresos de las ciencias sociales”. Lo que le interesa a Schutz es, entonces, “consolidar sistemáticamente sus resultados [los de la sociología comprensiva] mediante un punto de vista filosófico seguro y de alcance” (Schutz 1993, p. 37).

 Según lo dicho, en este apratado se presenta de manera breve lo que, a los ojos de Schutz, constituye la sociología comprensiva y se mostrará por qué considera que la fenomenología puede prestarse a ser un suelo epistemológico sobre el cual construir una verdadera sociología científica. Sigo entonces la exposición de Schutz en el capítulo primero de su obra La construcción significativa del mundo social, “Los conceptos metodológicos de Max Weber” (1993, pp. 33- 74).

 Según argumenta Schutz en este capítulo, los conceptos que presentan mayores dificultades en la obra de Weber son los de “acción” y “significado” o, más aun, el de “acto significativo”. Dice Schutz que el concepto de acto significativo de Weber “de ninguna manera define un elemento primitivo, como él cree que lo hace. Es, por el contrario, una simple etiqueta para designar una zona muy compleja y ramificada que requiere mucho más estudio” (p. 37).

 Y es que cuando Weber habla de una acción significativa o de un acto significativo (del Sinn alemán), no se detiene a esclarecer qué quiere decir algo así como significar o tener sentido en general sino que, sin más, nos dice que por sentido se puede entender

el sentido mentado y subjetivo de los sujetos de la acción, bien a) existente de hecho: α) en un caso históricamente dado, β) como promedio y de un aproximado, en una determinada masa de casos; bien b) como construido en un tipo ideal con actores de este carácter. En modo alguno se trata de un sentido “objetivamente justo” o de un sentido “verdadero” metafísicamente fundado (1969, p. 6)

Como puede verse, se habla simplemente ya de un sentido subjetivo y de un sentido mentado, aunado a que, según su propia definición, la sociología se ocupa de la interpretación comprensora de la acción con sentido social, siendo la comprensión la “captación interpretativa del sentido o conexión de sentido” (Weber 1969, p. 9). Pero lo que ocurre aquí es que, según Schutz, Weber “dio ingenuamente por sentados los fenómenos significativos del mundo social como una cuestión de acuerdo intersubjetivo” (Schutz 1993, pp. 38-39), lo cual lleva al problema que trato en capítulo segundo sobre la intersubjetividad. Schutz tiene razón cuando en conexión con esto afirma que

en el simple proceso de vivir vivenciamos directamente nuestros actos como significativos, y damos por sentado, como parte de nuestra perspectiva natural del mundo, que los demás vivencian también directamente sus acciones como significativas exactamente de la misma manera en que lo haríamos nosotros si estuviéramos en su lugar (p. 39).

Pero quizá es un error de la sociología comprensiva el comenzar no suponiendo, como vemos, que las acciones de los sujetos llevan consigo un determinado sentido, sino que, como una cuestión más de fondo, hay algo así como un “otro”. Es cierto, como dice Schutz, que Weber presupone un acuerdo intersubjetivo, pero de manera más radical, podría decirse que el error descansa sobre la presuposición de la intersubjetividad. Pero también hay que reconocer que “la tarea del sociólogo consiste en realizar un estudio científico de los fenómenos sociales” (p. 39), no en la obtención de un fundamento epistemológico que dé cuenta de todas las categorías con que opera, aunque eso signifique operar con presupuestos problemáticos. Esta tarea de la fundamentación epistemológica de la sociología y de las ciencias sociales es tarea de la filosofía. Nos dirá Schutz que

Es cuestión de urgente necesidad en este momento que la filosofía de las ciencias sociales esclarezca las complejas relaciones existentes entre las diferentes dimensiones del mundo social, las someta a un análisis tan radical como para llegar a sus fundamentos mismos, y fije los límites entre sus diferentes estratos (p. 40)

Y Schutz asume esa tarea en su obra de toda la vida, y, particularmente, en la obra que está ahora en cuestión, la cual pretende esclarecer el “concepto básico de sociología comprensiva de Max Weber” (p. 43) al igual que su esencia (p. 68), siguiendo una línea que lo lleva del concepto de comprensión al del significado, pasando por el concepto de acción. Y es de notar que claramente tiene a la vista una noción de la intersubjetividad, pues habla de una “distinción fundamental entre comprender nuestras propias vivencias de la otra persona nuestras propias vivencias de la otra persona y comprender las vivencias de la otra persona” (p. 44). Pero, a reserva de los planteamientos que se encuentran en Ideas I o Lógica formal y lógica trascendental, hay que tener en cuenta que si bien Schutz tiene aquí a la vista la intersubjetividad o la experiencia del otro, no había conocido aun la obra de Husserl que “contiene la descripción más explícita de la constitución de la intersubjetividad trascendental y de los problemas correlativos” (Schutz 1968, p. 294), las Meditaciones cartesianas, en las que se afirma que “si lo esencialmente propio del otro fuera accesible de modo directo, sería entonces mera parte no-independiente de lo propio de mí mismo, y, en fin, él mismo y yo mismo seríamos uno” (1986 p. 171). Aquí esa diferencia entre comprender nuestras vivencias del otro y comprender las vivencias del otro encuentra su correlato fenomenológico.

 Además, Schutz afirma que es claro que en la obra de Weber “la acción sólo puede comprenderse presuponiendo la existencia de ese tú” (1993, p. 45). Y la acción siempre es recíproca, es decir, toda acción social, en tanto que social, presupone la orientación hacia otro sujeto actuante que comprenda el sentido mentado por mi acción, a la cual yo enlazo mi propio sentido subjetivo. Pero quedan algunas lagunas que parecen no encontrar una respuesta satisfactoria y que “no pertenecen como tales a las ciencias sociales”, a saber: 1) ¿Qué significa que el actor atribuye un significado a su acción? 2) ¿De qué manera se da el yo del otro al yo, como algo significativo? 3) ¿De qué manera comprende el yo la conducta de los otros, a) en general, b) en función del significado subjetivo de los otros? (p. 47).

Estas son cuestiones que surgen de la misma lógica interna de la sociología comprensiva y que no son respondidas en la misma. Y el mismo hecho, ya señalado, de que “si lo esencialmente propio del otro fuera accesible de modo directo, sería entonces mera parte no-independiente de lo propio de mí mismo, y, en fin, él mismo y yo mismo seríamos uno” pareciera decirnos que la tercera cuestión, sobre la comprensión del significado subjetivo de los otros, por ejemplo, sería un callejón sin salida.

 En vistas de lo anterior, Schutz muestra que la comprensión de un acto significativo presupone la existencia del otro sin tematizar como es esta experiencia posible en primer lugar. Además, comprender la acción significativa del otro, podría presuponer que comprendemos, también, la intención del actor, ¿pero cómo es esto posible? (p. 53). Pero “el motivo de una acción no puede comprenderse a menos que se conozca primero el significado de esa acción” (p. 59). O también podría decirse que “el significado se constituye […] como un fenómeno intersubjetivo” (p. 62). La cuestión de la intersubjetividad cobra importancia a medida que Schutz avanza en el examen de la sociología comprensiva y los problemas y embrollos se vuelven más complejos. Más adelante nos dice que

En la vida diaria vivenciamos directamente los actos de otro. Interpretamos los hechos externos que llamamos “acto de otro” como indicaciones de una corriente de conciencia ubicada fuera de la nuestra. En la medida en que hacemos esas cosas, podemos “comprender” los hechos en cuestión, interpretando las indicaciones a medida que ocurren, y presenciar así directamente la acción tal como se desarrolla, presenciarla “en el modo de la actualidad” (p. 60).

Efectivamente, en la vida diaria esto es así. Se trata de una comprensión pre-reflexiva que el científico social puede también estudiar. Pero la cuestión es que se trata de interpretar y comprender las acciones en su sentido social abstracto a la vez que concreto. La comprensión de la vida diaria no es la misma que la comprensión científica que está en juego para la sociología. “Lo que ante una mirada sumaria se presenta como significativo ya se ha constituido como tal a raíz de una operación previa de nuestra conciencia” (p. 65). ¿Qué caso tendría hablar de una ciencia que pretende comprender la acción social y en nuestra cotidianidad la comprendemos sin más? No se trata de eso, sino de comprender mediante “esquemas interpretativos” (p. 62) la acción social en tanto que acción de sujetos pertenecientes a una sociedad dada y en un todo estructural que muestre las acciones individuales, colectivas, etc., en conexión con un todo que abarca tanto el pasado como el presente y el futuro, es decir, el mundo de los predecesores, el mundo de los contemporáneos y el mundo porvenir en el que los actores tienen un influjo directo.

 Y Schutz observa algo más respecto al concepto de acción, que entraña en sí los problemas del significado o el sentido y la intersubjetividad. Esta palabra puede significar:

El acto ya constituido, considerado como una unidad completada, un producto terminado, una objetividad. Pero en segundo lugar puede significar la acción en el curso mismo e que se constituye, y, como tal, un flujo, una secuencia en curso de hechos, un proceso de producción de algo, una realización (p. 68).

Este segundo sentido de la acción, “como una serie de vivencias existentes y presentes” (p. 68) muestran que la acción “está ligada al suceso” (p. 69) y, por lo tanto, a la conciencia temporal subjetiva, o corriente interna de vivencias, o conciencia interna del tiempo. Es esta conciencia temporal el fenómeno que Schutz tomará como referente fenomenológico en el capítulo segundo de su obra.

**Husserl y Schutz: intersubjetividad fenomenológica**

No es ninguna novedad el decir que el programa fenomenológico de Husserl encuentra una de sus mayores dificultades a la hora de demostrar, y con evidencia apodíctica, la existencia de un alter ego en la esfera propiamente fenomenológica, es decir, en la esfera de la experiencia trascendental. Para no ir tan lejos, basta con recordar que un muy elocuente Eduardo Nicol, sostenía con firmeza que “el solipsismo es la muerte de la filosofía” y, en el caso de la fenomenología, “el deceso se contempla en la Quinta de las Meditaciones cartesianas” (Nicol, E., en Zirión, A., 1989 p. 24).

 Sin embargo, la intersubjetividad, a decir del propio Schutz, “forma la base de todas las ciencias sociales”. Nos hace ver, además que la relevancia de Husserl en la discusión acerca de la intersubjetividad se es más que clara cuando nos damos cuenta de que, con la fenomenología, Husserl “no sólo indicó esta tarea como un terreno de investigación, sino que en gran parte la realizó”. Pero si esto es así, ¿por qué Schutz condena la “teoría trascendental de la experiencia del otro” a “jamás ser exitosa”? Según Schutz, el análisis de la problemática de la intersubjetividad en el marco de la fenomenología trascendental es importante porque en él se explora “la posible aplicación de los resultados del análisis fenomenológico de la constitución a todo el dominio de las ciencias sociales” (1968, pp. 315-316; 294).

 Schutz es claro desde el principio del texto que he citado, “El problema de la intersubjetividad trascendental en Husserl”, al decir que no se puede más que “dudar” de que una comprobación de la existencia del otro en la esfera trascendental sea posible. Pero, si se quiere obtener claridad respecto al nivel de discusión en el que surgen estas objeciones contra la fenomenología trascendental y llegar así a una comprensión mayor de la propuesta sociológica de Schutz, que es mi propósito aquí, es necesario exponer la manera en la que Husserl presenta sus argumentos en pro de una intersubjetividad trascendental al interior del propio proyecto fenomenológico.

 Para tal fin, entonces, divido este primer capítulo en dos secciones generales, en la primera de las cuales sigo, como Schutz, la exposición de la intersubjetividad trascendental como se describe, primordialmente, en las Meditaciones cartesianas de Husserl (1986) pues es esta obra la que “contiene la descripción más explícita de la constitución de la intersubjetividad trascendental y de los problemas correlativos” (Schutz 1968, p. 294). Para esto, habrá que indicar qué es, antes que nada, la subjetividad trascendental o concreta, también llamada, en este contexto, monádica, y mostrar cómo se accede a ella a través de la reducción fenomenológica. Después es necesario enfocar la exploración fenomenológica de la esfera trascendental en la experiencia del alter ego. Finalmente, y una vez claro todo lo anterior, paso a exponer las críticas de Schutz a esta propuesta poniendo de manifiesto el “horizonte de comprensión” de Schutz en torno a la fenomenología. Se responde al final si acaso sigue siendo relevante la discusión de la intersubjetividad desde la fenomenología en vistas a las contundentes críticas de Schutz a la misma.

*La intersubjetividad trascendental*

En primera instancia, la fenomenología es un método de descripción eidética que tiene como objeto temático los fenómenos de conciencia reducidos a su pureza esencial. Tales fenómenos que, como se verá, no son nada más ni nada menos que la totalidad de los fenómenos, forman una región ontológica trascendente respecto al mundo, región sobre la cual se funda la ciencia propiamente fenomenológica: llamase a sí misma “ciencia de fenómenos”, fenomenología pura o trascendental (Husserl 2013, p. 77).

 Los fenómenos de la fenomenología, que no son otra cosa que correlatos de experiencia, es decir, vivencias (Zirión 1987, p. 285), son también el objeto de estudio de la psicología. Sin embargo, por un cambio de actitud a partir de la reducción fenomenológica, tales fenómenos adquieren un carácter peculiar que los pone en una situación de cabo a cabo distinta de aquella de los que son objeto de estudio psicológico. Pero la fenomenología no se ocupa meramente con estos fenómenos paralelos a los de la psicología, sino que tiene por objeto temático tanto estos fenómenos psíquicos de la psicología, los fenómenos culturales de las ciencias de la cultura, los fenómenos históricos de la historia, y así “análogamente por lo que respecta a todas las ciencias de realidades” (Husserl 2013, p. 77).

 Pero, nuevamente, por ese cambio de actitud a partir de la reducción fenomenológica, los fenómenos se ven transformados de una manera radical e inaudita. La significación de la reducción fenomenológica, tema central de la fenomenología, se deja ver cuando, en primer lugar, nos damos cuenta de que, en tanto sujetos (egos) que se identifican con un cogito, podemos prescindir, en un determinado sentido aun por aclarar, del mundo de la experiencia natural o, dicho de manera más precisa, del mundo como correlato de la actitud natural. En esta actitud, propia de todo sujeto que vive y se deja vivir en la mera “concreción” de la existencia, el mundo y todo lo que hay en él nos es dado como efectivamente existente, si bien con un carácter contingente tal que, una vez instalados en un grado primitivo de reflexión, aunque “de hecho el mundo (y lo intramundano) es así, bien podría ser de otra manera” (Husserl 2013, pp. 87-90). Esta contingencia del mundo nos hace llegar un nivel de incertidumbre tal que podemos dudar de nuestra propia existencia en tanto que, por lo menos empíricamente, somos parte de este mismo mundo que, de momento, parece no ser sino una mera apariencia. Pero una vez que nos instalamos en el terreno de la duda, hemos llegado, sin saberlo aunque ya lo sabremos, a una verdad absolutamente indubitable, es decir, contraria a la contingencia del mundo o, lo que es lo mismo, una verdad apodíctica: yo, el que duda en cada caso, dudo; y este dudar no es sino una modalidad del pensar, del cogito. Y digo modalidad porque el cogito es o bien duda, o bien, juicio, o bien valoración, o bien emoción... Así, pues, mi verdad apodíctica, dicho con más precisión, no es propiamente que dude, sino que, hay un ego que puede decir para sí mismo “cogito”.

 Ahora bien, si, por un lado, tenemos un mundo contingente, del que podemos dudar en todo momento, tenemos ahora, por el otro lado, un ego del que no cabe la menor duda. ¿Nos indica esto algo fundamental acaso? Sí, que con la apodicticidad del ego hemos pisado una esfera ontológica de una índole totalmente distinta a la del mundo: la esfera trascendental del ser. Esta esfera es, entonces, accesible a nosotros con un cambio de actitud respecto a la actitud natural, que tiene por dado el mundo: la actitud fenomenológica. Posicionados en esta actitud, indagamos entonces en la esfera trascendental del ser y, de este modo, nos encontramos en el campo de análisis propio de la ciencia fenomenológica.

 Pero, surge una objeción: ahora que hemos puesto en duda la existencia del mundo y hemos quedado reducidos a nuestro propio ego, el cual parece ser el único ente propio de la esfera trascendental, ¿de qué cosa podría, entonces, haber una ciencia?

Tal y como es presentada en las obras que publicó Husserl en vida, la fenomenología tiene, más bien, el aspecto de una egología trascendental. Y es que el ego, con su cogito, no es, un algo vacío de todo “contenido”; donde hay un cogito, hay un cogitatum. Cuando digo que pienso, pienso en un determinado algo. Este ego, que llamaremos por lo pronto conciencia (y de ahí que la fenomenología pueda ser definida como “ontología de la región conciencia”), en todos sus actos cogitativos, se encuentra en una relación de referencia que, en la fenomenología, se llama intencionalidad. Este carácter referencial de la conciencia a un objeto es la mayor peculiaridad de la conciencia. Conciencia, quede dicho de una vez, es siempre conciencia de… algo.

 Así, pues, la fenomenología es ciencia de la conciencia trascendental (trascendental respecto al mundo) así como de los “contenidos” de esta conciencia: sus actos, sus correlatos de actos y, en general, todo lo que atañe a la conciencia como polo subjetivo de actos. Y, vale la pena decirlo, actos los hay de dos tipos: de dirección inmanente y de dirección trascendente. Los primeros de ellos se refieren a actos cuya intencionalidad se dirige hacia la conciencia misma, tales como la reflexión, el recuerdo, la fantasía, etc.; los segundos, de mayor interés fenomenológico, se refieren actos con una intencionalidad dirigida hacia objetos ajenos a la conciencia, objetos no-yoicos, es decir, trascendentes, como las apariciones visuales, táctiles o, en general, sensibles. Podemos distinguir, entonces, dos sentidos básicos de trascendencia: la trascendencia propia de la conciencia, que es trascendencia respecto al mundo, y la trascendencia del “mundo”, que es trascendente respecto a la conciencia. Para decirlo con palabras más precisas, podría decirse que la conciencia es trascendental, mientras que el mundo es trascendente.

 A su vez, esta conciencia junto con sus actos tiene una estructura general que, en la fenomenología, recibe el título de noético-noemática. Podríamos decir que el polo noético es el polo subjetivo mientras que el polo noemático es el polo objetivo de los actos y sus contenidos.

 Para usar un ejemplo del propio Husserl que ilustra el concepto de nóema, se puede visualizar un árbol que aparece en el campo visual. Ese árbol, en tanto percibido visualmente, es mi nóema; la imagen que he aprehendido de ese árbol es para mi conciencia un contenido noemático. Ahora bien, si el árbol se quema, no se quema el noéma que tengo yo del árbol: puedo pensar ahora y siempre en aquel árbol tal y como era antes de ser quemado a la vez que puedo pensar en él tal y como es una vez que ha sido quemado. Los contenidos de mi conciencia, entonces, no se ven afectados por las modificaciones que sufre el mundo de la experiencia. La contingencia del mundo no afecta pues la “representación” que tengo del mismo: los fenómenos, para ilustrarlo con la fórmula bien conocida, se salvan (Estrada Olguín 2016).

 En el caso del concepto de nóesis, el polo “subjetivo” de esta co-relación, podemos pensar en una fantasía cualquiera: en una en que, por ejemplo, pienso en un unicornio. Mi imagen de unicornio ha surgido de un ejercicio de abstracción que, si bien tiene su origen en una aprehensión noemática, he llevado a cabo sin recurrir a la dación originaria de un unicornio, sino que, como mera fantasía, ha surgido de un armado interno de mis experiencias propias que dan lugar a un nuevo objeto que no necesariamente ha de ser efectivamente existente. Este acto de fantasear es una “síntesis activa”.

 Pues bien, a grandes rasgos esas son algunas de las premisas básicas de la fenomenología. Hay en ella otra clase de problemas que de momento no vienen al caso ni siquiera para ser referidos. Pero baste señalar que, como se habrá visto, yo, el fenomenólogo, he quedado como un solus ipse en mi reflexión. He armado un mundo que es así tal y como se aparece exclusivamente para mí, el yo que medita. Pero, evidentemente, la realidad me indica que no soy yo el único sujeto que habita el mundo; el mundo es construido intersubjetivamente. ¿Pero cómo es que se da cuenta de esto en la fenomenología? Un vistazo a las Meditaciones cartesianas servirá para esclarecer este principal asunto.

 Una primera consideración, extra-fenomenológica inclusive, muestra que, de los otros sujetos, los otros yoes, tengo experiencia directa a través de su propio cuerpo. En este momento no me encuentro, por ejemplo, en un espacio “vacío”, sino en una sala, un espacio co-habitado por entes de características similares a las mías: empíricamente, puedo decir que hay aquí cierta cantidad de sujetos congéneres con los cuales, en mi cotidiano dejarme vivir, es decir, en mi actitud natural, puedo con-vivir y compartir experiencias para constituir un mundo intersubjetivo (objetivo).

 Todo lo anterior puedo acreditarlo empírica y perceptivamente. Pero la fenomenología no se enfrenta a ese problema: para la fenomenología el problema yace en la acreditación del otro en tanto ego trascendental. De su existencia psicofísica tengo ya una experiencia a través de la corporalidad, pero, surge la pregunta, ¿puedo tener experiencia del otro en la esfera trascendental? La respuesta de Husserl es afirmativa. Puedo tener una experiencia trascendental del otro, precisamente aunque de manera distinta, a partir de su corporalidad.

 Pero vayamos por partes. Husserl afirma que

Los otros sujetos no están dados en cuanto sujetos trascendentales en el marco de mi ego, como está dado para mí mismo este ego en una experiencia efectivamente inmediata; recuerdo también que la elaboración sistemática de una fenomenología trascendental, en su nivel primero y básico, sólo puede recurrir a los otros como “fenómenos” puestos entre paréntesis y aún no como existencias efectivas trascendentales (2009, p. 334).

Siendo que el mundo en su totalidad es puesto entre paréntesis, sobra decir que, en tanto que entes intramundanos, para utilizar la expresión de Heidegger, los otros sujetos sucumben también a la epojé fenomenológica, por lo que no pueden ser considerados aun “existencias efectivas trascendentales”. Como una “existencia efectiva trascendental” solamente me está dado mi propio ego. El asunto es el siguiente: cómo es que puedo dejar de considerar al otro como un mero “fenómeno” y dejarlo existir tal y cómo el mismo es, es decir, como uno alter ego trascendental. Para ello, tres conceptos clave dan la pista: apercepción analógica, parificación y transferencia de sentido.

 Ciertamente decimos que “en el caso de la experiencia referida a otro hombre, decimos que el otro está ahí, él mismo ´en persona´, ante nosotros” (Husserl 1986, p. 171), y esto aun dentro de la misma actitud natural. Sin embargo, a partir de la corporalidad del otro, que en este momento se me aparece como un mero “cuerpo físico”, no puedo decir que tengo ya en frente mío a un sujeto trascendental con las potencialidades que me son propias. Si yo pudiera tener las vivencias de ese otro, es decir, su corriente interna de vivencias, que es constitutiva de su propio ego, no cabría hacer distinción alguna entre mi ego y un alter ego: “si lo esencialmente propio del otro fuera accesible de modo directo, sería entonces mera parte no-independiente de lo propio de mí mismo, y, en fin, él mismo y yo mismo seríamos uno” (p. 171). Pero de alguna manera debo tener acceso a algo más allá de su mera corporalidad física, de tal modo podría decir que, en la presentación de su cuerpo físico, se me compresenta su vida anímica puesto tratándose así de “una especie del hacer compresente, de una especie de ´apresentación´” significando la palabra “apresentación” tanto como “hacer-consciente-como-compresente” (p. 172). Pero esto ya lo decía Husserl desde sus Ideas I cuando afirmaba que

Experiencia originaria la tenemos de las cosas físicas en la “percepción externa”, pero ya no en el recuerdo o en la expectativa que prevé; experiencia originaria la tenemos de nosotros mismos y de nuestros estados de conciencia en la llamada percepción interna o percepción de sí mismo, pero no de los demás y de sus vivencias en la “empatía”. “Les vemos a los demás sus vivencias” sobre la base de la percepción de sus exteriorizaciones corporales. Este ver de la empatía es, sin duda, un acto intuitivo, dador, pero ya no un acto ORIGINARIAMENTE dador. El otro y su vida anímica es, sin duda, conciente como “él mismo ahí” y ahí a una con su cuerpo, pero no conciente, como este último, como algo dado originariamente (Husserl 2013, p. 88)

No obstante, esto se corrobora en la misma actitud natural pero una vez ejecutada la epojé fenomenológica todo esto pierde su validez. Pero resulta que

en esta naturaleza y en este mundo mi cuerpo vivo es el único cuerpo físico que está —y que puede estarlo— constituido originariamente como cuerpo vivo (como órgano que actúa), ese cuerpo físico de allí, que está sin embargo aprehendido como cuerpo vivo, tiene que poseer este sentido por una transferencia aperceptiva a partir de mi cuerpo vivo, y en un modo, además, que excluye la comprobación realmente directa —y, por tanto, primordial—, la comprobación por percepción auténtica de los predicados de la corporalidad viva específica (Husserl 1986, p. 173).

Así pues, en la percepción más simple de un cuerpo físico similar al mío, se involucra una “síntesis pasiva” en la cual, a través de una “apercepción asemejadora” “aprehendo” y “capto” el sentido del otro aunado a su corporalidad física (p. 173). De este modo, a manera de un ejemplo “análogo”, se habla de que “el niño que ya ve cosas comprende por primera vez, por ejemplo, el sentido y el fin de unas tijeras, y en adelante ve sin más, del primer golpe de vista, tijeras como tales; pero, naturalmente, no en explícitas re-producción, comparación y realización de una inferencia” (p. 174). Es así como con la apercepción analógica lo que “hago” prereflexivamente es que aprehendo el cuerpo del otro como el mío propio (p. 175).

 Y una vez que he aprehendido el cuerpo del otro como análogo al mío, puedo hablar de que, en cierto sentido, ese otro cuerpo es mi par (pero, nuevamente, esto es así en un nivel prereflexivo). Esta “parificación, el configurado surgir como par y, luego, como grupo, como pluralidad, es un fenómeno universal de la esfera trascendental” (p. 175). Esta síntesis de parificación, es una especie de asociación en la cual están dados dos datos distintos que fundan un fenómeno de unidad de semejanza (p. 175). Pero lo interesante es que “se efectúa en los objetos de la parificación una transferencia de sentido, o sea, la apercepción del uno según el sentido del otro” (p. 176) por lo cual lo que en el caso del otro sujeto era un simple cuerpo físico es, en mi mismo sentido, un cuerpo vivo (p. 176) pero lo característico de ese otro cuerpo vivo es “nada del sentido recibido de específica corporalidad viva puede realizarse originalmente en mi esfera primordial” (p. 177) puesto que el cuerpo vivo individual se caracteriza por ser el centro cinéstesico de actos, es decir, “el cuerpo es, ante todo, el MEDIO DE TODA PERCEPCIÓN; el ÓRGANO DE LA PERCEPCIÓN; concurre necesariamente en toda PERCEPCIÓN” (Husserl 2014, p. 88) y, como ya mencioné antes, la vida anímica del otro no me es dada en una percepción originariamente dadora o, cabe decir que “mi cuerpo vivo y físico tiene en mi esfera primordial, en tanto que referido a sí mismo, el modo de estar dado del ´aquí´ central. Todos los demás cuerpos físicos —y, por lo tanto, el cuerpo del ´otro´— tienen el modo ´allí´” (Husserl 1986, p. 180). No obstante, dada la constitución del sentido del otro como “´modificación intencional´ de mi yo primeramente objetivado, de mi inundo primordial, surge necesariamente el otro en tanto que fenomenológicamente “modificación de mi yo mismo” (p. 178). No es sorpresa que Husserl dijera antes que

Alter quiere decir alter ego y el ego implicado soy yo mismo, constituido dentro de lo mío propio primordial y como único en tanto que unidad psicofísica (como hombre primordial); gobernando inmediatamente, en cuanto yo “personal”, en mi cuerpo vivo en el único—, y actuando también inmediatamente en el mundo en torno primordial; y, por otra parte, sujeto de mía vida intencional concreta, de una esfera psíquica referida a sí mismo y al mundo (p. 173).

Aunque no de manera completa ni exhaustiva, la exposición de la intersubjetividad trascendental sigue este curso en las Meditaciones cartesianas de Husserl. La existencia del otro sujeto se plantea partiendo de su manifestación física para llegar a encontrar, a partir de las “operaciones” de síntesis ya descritas, la vida anímica “interior” que anima tal cuerpo fundando la unidad “cuerpo y alma” constitutiva de todo sujeto. Este tema ha sido ampliamente discutido y criticado desde dentro y fuera de la fenomenología. Un caso de crítica interna es el de Alfred Schutz, quien rechaza categóricamente la explicación de la intersubjetividad en los términos planteados.

*La intersubjetividad mundana*

Gran cantidad de pensadores y estudiosos de la filosofía y las ciencias sociales se han acercado a la fenomenología trascendental para terminar rechazando sus postulados básicos debido a dificultades internas concernientes al escollo del solipsismo que va aparejado a todo idealismo. Este idealismo, cuya forma toma la fenomenología con el llamado “giro trascendental” adoptado con el descubrimiento de la reducción trascendental y hecho público hacía 1913 con la publicación del libro primero de las Ideas, motivó la ruptura de gran cantidad de seguidores de la fenomenología en su primera etapa, marcada por las Investigaciones lógicas (1900-1901). De entre ellos, los más importantes podrían ser, más contemporáneos a tal publicación, Max Scheler y Martin Heidegger, quienes criticaron arduamente el contenido fundamental de las Ideas bajo la acusación de una conversión al neo-kantismo que ya Husserl había criticado antes.

 No obstante, Husserl logró escapar sin muchos problemas de las críticas de Heidegger, por ejemplo. En algunos casos, sobra decir, Husserl se había adelantado ya a dichas críticas y Heidegger ni siquiera tenía conocimiento de ello. Sin embargo, la cuestión que agobió larga y penosamente a Husserl durante más de treinta años, desde el descubrimiento de la reducción trascendental hasta su muerte, fue la referente al solipsismo y, consecuentemente, a la intersubjetividad. Y a pesar de que con sus Meditaciones cartesianas quiso dar una respuesta al asunto, hay quienes sostienen (la gran mayoría) que el intento de Husserl, recién expuesto, no fue exitoso. Entre estos críticos podemos contar a Alfred Schutz, quien, en un “ataque frontal” (Wagner 1983, p. 314) al programa fenomenológico desde su base condena las tentativas de Husserl por resolver el problema de la intersubjetividad trascendental a jamás ser exitosas (Schutz 1968, p. 294). La crítica de Schutz es el tema a tratar en este apartado.

 Este “ataque frontal” de que hablaba y en el cual Schutz acomete contra los intentos de resolución del problema de la intersubjetividad desde las premisas de la fenomenología trascendental por parte de Husserl fue presentada en el Tercer Coloquio Filosófico de Royaumont en abril de 1957.

 La participación de Schutz en dicho coloquio llevaba por título, justamente, “El problema de la intersubjetividad en Husserl”, y despertó una acalorada discusión en la cual Fink defendía a su maestro argumentando que muchas de las críticas de Schutz perdían su validez puesto que Husserl las había previsto en muchos de sus manuscritos inéditos (Schutz 1958, p. 322). Schutz, por otra parte, había indicado que su estudio se limitada “a los documentos publicados” (p. 312), que se limitaban a los primeros siete volúmenes de las obras completas de Husserl, a dos obras mayores y algunos textos y artículos dispersos, pero de gran valía fenomenológica. Más adelante, para responder a esta crítica de Fink, Schutz asegura no conocer esos manuscritos (p. 327), lo cual, como podrá quedar claro, reduce, en cierto sentido, el “horizonte de comprensión” de Schutz respecto al de Fink.

 Ahora bien, la pregunta que mueve este apartado respecto a la crítica de Schutz a Husserl puede plantearse como lo hizo Carl Friedrich Graumann en los comentarios a la conferencia de Schutz: ¿implica este renunciamiento de Schutz a la respuesta fenomenológica-trascendental al problema de la intersubjetividad, la renuncia fundamental a todo análisis trascendental de la intersubjetividad, o piensa Schutz que sólo la manera en que Husserl lo intenta es inadecuada? (p. 324). Schutz se apresura a responder que no se trata de “un rechazo global a los métodos de la fenomenología trascendental, o sea simplemente a la fenomenología” (p. 324). Y es de notar en este punto que, pareciera ser, que para Schutz la fenomenología es siempre fenomenología trascendental lo cual, como diría San Martín, sería asumir que “sin reducción no hay fenomenología” (1986, p. 22) en tanto que es esta reducción la que abre el campo de la experiencia trascendental y, con ello, la ciencia que le va aparejada. Pero si esto es así, ¿qué solución fenomenológica se le puede dar al problema de la intersubjetividad que no implique per se la cuestión de lo trascendental?

 Para responder a lo anterior, primero cabe decir cuál es la crítica que hace Schutz al respecto y luego ver qué toma para sus propios análisis de la propuesta fenomenológica de la intersubjetividad. Según mi lectura, la crítica fundamental de Schutz se dirige a las Meditaciones cartesianas y, concretamente, a la triada apercepción-parificación-sentido.

Es precisamente la semejanza del cuerpo que aparece con mi propio cuerpo lo que hace posible la transferencia aperceptiva de uno al otro. Pero, ¿hasta qué punto esta semejanza es dada? El otro cuerpo es percibido visualmente, en cambio yo sólo percibo visualmente el mío de modo excepcional y siempre parcial. Sin duda como órgano encargado del papel de fundamento originario, está siempre presente y dado, pero presente como percepción interna de sus límites y gracias a la experiencia vivida de las cínestesias de su funcionamiento, en consecuencia, según un modo que lo hace totalmente desemejante del cuerpo ajeno tal como se presenta en la percepción exterior, de suerte que aquella percepción interna no puede llevar jamás a una aprehensión analogizante (p. 300, las cursivas son mías).

Este es el punto más álgido de la discusión, pues se ven ahí puestas en duda las bases mismas de la experiencia del otro en la explicación fenomenológica. Finalmente, dirá Schutz que los resultados de sus análisis lo obligan a concluir “la tentativa husserliana de fundar la constitución de la intersubjetividad trascendental a partir de las operaciones de conciencia del ego trascendental no ha tenido éxito” (p. 314). Y es que, más bien, “el problema de la intersubjetividad no debe ser desde el principio el tema de una ´ontología del mundo de la vida como simple mundo de la experiencia´” (p. 315).

 Y realmente Schutz no abandonó los postulados de la fenomenología pues, como podemos ver en su obra póstuma, Las estructuras del mundo de la vida, comparte aun las premisas que parecía criticar en antes:

La orientación Tú… (2003, p. 77).

Vemos ahí claramente cómo opera con los conceptos de “semejanza” y “analogía” intentando criticar, de manera subyacente quizá, su paralelo husserliano al decir que “debe subrayarse que aquí no nos interesa un juicio basado en la analogía” puesto que “la orientación Tú es originariamente pre-predicativa”. Sin embargo, Husserl nunca habla de una un enjuiciamiento o predicación que se base en la analogía sino que, como vimos, la cuestión de la experiencia del otro es una cuestión pasiva que adquiere su carácter predicativo una vez que entra en juego la reflexión.

 Quizá Schutz considera que Husserl no puede dar una respuesta que satisfaga las necesidades de las ciencias sociales debido, precisamente, sostiene Schutz, a su “deplorable ignorancia […] en materia de ciencias sociales concretas” (p. 308). Pero si la explicación de Schutz respecto a la orientación Tú se basa en estas “ciencias sociales concretas”, ¿realmente cambia en algo respecto a la tentativa husserliana?

**Actitud natural y mundo de vida**

Lo que en el apartado anterior permanece como un concepto operatorio, según el decir de Fink (1968, p. 195) y entendiendo por tal un concepto que “un pensamiento filosofante utiliza corrientemente, pero sobre el cual no reflexiona”, se convierte en este capítulo en un concepto temático, es decir, un concepto en el cual se “fija y conserva lo que ha pensado”. Si bien, como dice San Martín (1986, p. 147), “todas las exposiciones de la epojé empiezan por la descripción de la actitud natural” y, además, siempre que se pretende presentar la fenomenología es imposible “prescindir de un estudio serio de este concepto” (p. 133), es también interesante notar que se trata, justa y paradójicamente, de un concepto que se pretende superar desde el inicio de la fenomenología. La epojé, desde su irrupción en el libro primero de las Ideas, es planteada en los siguientes términos:

La epojé es ante todo Enthaltung, abstención […] a veces emplea Husserl también la palabra inhibición. Esta abstención o inhibición la especifica Husserl como una Ausschaltung o desconexión o como una Einklammerung o puesta entre paréntesis. La desconexión suele ser descrita por Husserl como una Ausser Spiel Setzung o puesta fuera de juego, o como una Ausser Aktion Setzung, puesta fuera de acción, o bien como una Ausser Kraft Setzung o puesta fuera de fuerza (San Martín 1986, pp. 147-148).

Pero, cabe preguntarse, si la epojé es una abstención, inhibición, desconexión, puesta entre paréntesis, puesta fuera de juego, de acción o de fuerza, ¿de qué cosa lo es? “La epojé es epojé de la realidad en sí, del mundo del que hasta ahora hemos estado seguros, que hasta ahora era válido” (San Martín, 1986, p. 148), o, en pocas palabras, es epojé respecto de la actitud natural. Por ello, ya que la “meditación fenomenológica fundamental” (Husserl 2013, pp. 135 ss.) comienza justamente con la práctica de la epojé, la actitud natural nunca es propiamente tematizada. Quizá Heidegger haya sido el primero en llamar la atención respecto a este punto, pues la “ontología fundamental” presentada en Ser y tiempo no hace sino tomar como centro de análisis la cotidianidad del sujeto, o, en su terminología, el Dasein (Heidegger 2012, pp. 41-230).

 Dicho esto, es importante señalar que Schutz, después de haber lanzado su crítica contra la fenomenología trascendental en torno al tema de la intersubjetividad, plantea una regresión: no se trata ya de hacer una fenomenología de la intersubjetividad trascendental, sino de analizar fenomenológicamente la intersubjetividad mundana, que es aquella propia de la “actitud natural del mundo de vida” (Schutz 1968, p. 315). La propuesta sociológica de Schutz, entonces, podría ser entendida como la “ontología regional” de la región “sociedad” o, para utilizar términos más precisos, una fenomenología de la actitud natural o fenomenología mundana.

 Así, pues, en este capítulo se expone el concepto de actitud natural desde su conceptualizad operatoria al interior de la fenomenología trascendental para pasar luego a mostrar sus implicaciones y posteriores desarrollos en la propuesta teórica de Schutz.

 Según lo expuesto sobre la actitud natural y en estrecha conexión con ella, pues el mismo Schutz habla de una “actitud natural del mundo de vida”, se trata en este capítulo de desarrollar la segunda parte de aquella formula tematizando así el concepto de la fenomenología tardía “mundo de vida”.

 El concepto fenomenológico de mundo de vida se hace temático en la última obra que Husserl publicó en vida, La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Su influjo ha sido tal que se ha convertido en un concepto central de las humanidades y las ciencias sociales. Pensadores como Jürgen Habermas, sociólogo y filósofo, han visto la importancia de este concepto.

 Por su parte, Schutz dedicó en gran medida sus últimos años a clarificar para las ciencias sociales la noción del mundo de vida, como lo deja ver la obra póstuma que quedó al cuidado de Thomas Luckmman, Las estructuras del mundo de vida. En esta obra, Schutz desarrolla detalladamente la noción del mundo de vida desde su conceptualidad básica, como “mundo de la vida cotidiana”, hasta sus estratificaciones más complejas en las que se habla ya del carácter significativo del mundo en los actos de conocimiento ordinario (Schutz 2003).

 Pero, por curioso que parezca, en esta obra recién aludida, y a pesar de girar en torno al concepto de mundo de vida, no hay ninguna referencia directa a la obra de Husserl en la que se presenta de manera formal tal concepto, es decir, La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Schutz conocía bien esta obra pues desde 1954 había sido publicada como tomo sexto dentro de las obras completas de Husserl en su totalidad. No obstante, sí que hay referencias abundantes a otras obras de Husserl, como las Meditaciones cartesianas, los tres libros de las Ideas, Lógica formal y lógica trascendental e, inclusive, a Experiencia y juicio.

 Para comenzar a responder la pregunta central de este capítulo, ¿qué es exactamente la actitud natural” (Luft 1998, p. 153) y qué relación tiene con el mundo de vida en el pensamiento de Husserl y Schutz?, ciertamente podríamos adelantar que “de un modo u otro, la actitud natural es el título para nuestra vida cotidiana” (p. 155). Schutz dice bien cuando afirma que “el mundo de la vida cotidiana es la región de la realidad en que el hombre puede intervenir y que puede modificar”, y es también “la realidad fundamental y eminente del hombre” que simplemente se “presupone en la actitud del sentido común” (Schutz 2003, p. 25). En palabras de Husserl

En la actitud teórica que llamamos “NATURAL”, queda, pues, designado el horizonte total de las investigaciones posibles con UNA SOLA palabra: es el MUNDO. Las ciencias de esta actitud primigenia son, según esto, en conjunto ciencias del mundo, y mientras ella sea la exclusivamente dominante, coinciden los conceptos “ser verdadero”, “ser real”, es decir, ser real, y ―puesto que todo lo real se reúne en la unidad del mundo— “ser en el mundo” (2013, p. 87).

En este sentido, Husserl y Schutz concuerdan completamente. Pero, un detalle no menor, es que Schutz pretende construir una fenomenología basada fundamentalmente en la actitud natural pues asegura que “únicamente en el mundo de la vida cotidiana puede constituirse un mundo circundante, común y comunicativo” (2003, p. 25), a diferencia de Husserl, quien aboga por una comunidad intermonádica, es decir, una comunidad de egos concretos o trascendentales (1986, pp. 185-197). Schutz niega esto alzando la pregunta:

“si el otro muere, ¿qué pasa con su subjetividad trascendental y con la intersubjetividad trascendental que vinculaba uno con otro dos sujetos trascendentales? ¿No basta esta observación para refutar incluso la hipótesis de una pluralidad de sujetos trascendentales?” (Schutz 1968, p. 327).

Vemos que, para Schutz, el mundo intersubjetivo es el de la actitud natural que es, valga la expresión, un mundo mundano, no trascendental. Pero Schutz, una vez que ha criticado la cuestión de la intersubjetividad trascendental, y como ya he comentado antes, no parece haber superado del todo el punto de vista de la constitución del otro a partir del ego.

 Pero para ir dejando las cosas claras, la actitud natural es la “orientación” ―para utilizar la expresión con que vierten el alemán Einstellung en la obra de Schutz, mismo término que se traduce por actitud en la obra de Husserl― en la que en la vida cotidiana el sujeto común y corriente (un adulto normal y alerta, dice Schutz) se ve enfrentado por el mundo circundante, sus objetos y sus sujetos. Pero hay tambipen ciencias de la actitud natural, y no son para nada ingenuas en el mismo sentido que el sujeto en su cotidianidad, ¿cómo es esto? Husserl no habla una única actiud natural sino de una “estratificación” de la misma en la cual es posible distinguir, por ejemplo, una actitud naturalista, orientada hacia el mundo como una “objetividad”, como es el caso de las ciencias naturales y las ciencias positivistas, o una actitud personalista, que se orienta en el mundo considerando el aspecto espiritual del mismo, como en el caso de las ciencias del espíritu (Husserl 2014). Estas son modificaciones de la actitud natural en la cual la “mirada” se enfoca hacia un sector más reducido de la realidad en miras a su estudio metódico practicando una especie de epojé en la cual, en el caso de las ciencias naturales, por ejemplo, se prescinde completamente de todo lo subjetivo para quedarse con lo meramente objetivo de los fenómenos a estudiar. Pero no dejan de ser estas ciencias de la actitud natural en tanto que comparten la tesis general de la actitud natural al asumir como ya ahí dado previamente un mundo con sus entes intramundanos. Lo que varía es el grado de ingenuidad con que operan, por así decirlo. Esto lo deja en claro Husserl cuando dice que “las ciencias construyen sobre la autoevidencia del mundo de vida en la medida en que, a partir de él, aprovechan lo en cada caso necesario para sus fines” (Husserl 2000, pp. 131-132).

 Pero a pesar de que se ha hablado hasta aquí de actitud natural y de ciencias de la actitud natural, A Schutz lo que le interesa no son las actitudes científicas propias de la actitud natural sino la actitud natural misma y su modo de operar en el mundo. A Schutz le interesa “la actitud natural del mundo de vida” que, en pocas palabras, podría decir lo mismo que la vida cotidiana.

 Los sujetos que enlazan un significado a sus actos, así como estos actos y estos sujetos que actúan los unos en relación con los otros y que tienen, cada uno de ellos, su corriente propia de vivencias que da cuenta de los sucesos vividos, vivientes y por vivir, esos sujetos a los que se hizo referencia en el apartado primero, son los que le interesan a Schutz. El sujeto trascendental husserliano, que observa el mundo desde fuera y se observa a sí mismo como un “observador desinteresado”, según la famosa expresión, es una abstracción que no sirve para los fines que se propone atender Schutz. Y es que en el mundo real objetivo, el mundo de la actitud natural, en el que de manera constante nos encontramos, no le veo la cara a los sujetos trascendentales sino a sujetos de carne y hueso que sienten y piensan igual que yo. Con esos sujetos reales es con quienes tengo elaciones intersubjetivas a partir de las cuales hablo de un mundo objetivo.

 Este mundo de vida es, precisamente, “la base fundamentadora para el mundo ´científicamente verdadero´” (Husserl 2000, p. 138). Pero es, además y según Schutz, el objeto propio de la sociología comprensiva pues el mundo de vida tiene sentido para mí y para todo otro sujeto que lo habita. La “construcción significativa del mundo social” solamente tiene sentido si se la trata sobre la base del mundo de vida en el cual los sujetos, a partir de sus actos provistos de un sentido eminentemente social, construyen ese mismo mundo social.

 Pero Husserl ve un problema en un intento de tematizar el mundo de vida para la actitud natural desde la misma actitud natural. Dice: “la actitud de la vida natural en el mundo no cabe estudiar la vida que produce la validez del mundo de la vida natural en el mundo” (2000, p. 156). Justamente eso es lo que pretende la fenomenología trascendental, estudiar la vida natural, pero abstrayéndose de la misma. Si Schutz pretende hacer esto desde la misma actitud natural, rechazando así la reducción trascendental, parecería estar haciendo lo que en algún momento negaba hacer: renunciar a la fenomenología trascendental en general y no solamente a su manera de asumir el problema de la intersubjetividad. Pero esto requiere un análisis más detallado.

 Y esta cuestión de la actitud natural acompaña a Schutz tanto en sus escritos sobre filosofía fenomenológica, así como en sus estudios de “teoría aplicada”, como es el caso del conocido ensayo “El extraño”, en el cual dice lo siguiente: “el conocimiento del hombre que actúa y piensa en el mundo de su vida cotidiana no es homogéneo; es 1) incoherente, 2) sólo parcialmente claro, y 3) no del todo libre de contradicciones” (1971, p. 93).

 Ejemplos como el anterior los hay muchos dispersos en la obra de Schutz, lo que no hace sino mostrar la gran importancia que este le daba a la fenomenología y cuan en cuenta tenía siempre sus discusiones con la misma, ya sea para estar de acuerdo o en contra, pero siempre manteniendo con vida el pensamiento de su “venerado maestro” (1968, p. 324).

**Referencias**

Bibliografía primaria:

HUSSERL, Edmund (1986), Meditaciones cartesianas, traducción de José Gaos y Miguel García-Baró, México, FCE.

\_\_\_\_\_ (1990), La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental, traducción de Jacobo Muñoz y Salvador Mas, Madrid, Altaya.

\_\_\_\_\_ (2002), Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo, traducción de Agustín Serrano de Haro, Madrid, Trotta.

\_\_\_\_\_ (2009b), Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica, traducción de Luis Villoro, preparación de la segunda edición de Antonio Zirión, México, UNAM.

\_\_\_\_\_ (2013), Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura, nueva edición y refundición integral de la traducción de José Gaos por Antonio Zirión, México, UNAM-FCE.

\_\_\_\_\_ (2014a), Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución, traducción de Antonio Zirión, México, UNAM-FCE.

\_\_\_\_\_ (2014b), Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Tercero: La fenomenología y los fundamentos de las ciencias, traducción de Luis E. González, revisada por Antonio Zirión, México, UNAM-FCE.

\_\_\_\_\_ (2015), La idea de la fenomenología. Cinco lecciones, traducción de Miguel García-Baró, México, FCE.

SCHUTZ, Alfred (1952), “Edmund Husserl´s Ideas, volume II”, en Philosophy and phenomenological research, XIII, 3, 394-413.

\_\_\_\_\_\_ (1962), Collected Papers I: The Problem of Social Reality, ed. Maurice Natanson, The Hague, Martinus Nijhoff.

\_\_\_\_\_ (1971), Collected Papers II: Studies in Social Theory, ed. Arvid Brodersen, The Hague, Martinus Nijhoff.

\_\_\_\_\_ (1968), “El problema de la intersubjetividad trascendental en Husserl”, en Husserl. Tercer Coloquio Filosófico de Royaumont, traducción de Amalia Podetti, Buenos Aires, Paidos, pp. 291-329.

\_\_\_\_\_ (1993), La construcción significativa del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva, Barcelona, Paidós.

\_\_\_\_\_ (1996), Collected Papers IV, ed. H.Wagner and G. Psathas, in collaboration with F. Kersten, Dordrecht, Boston, London, Kluwer Academic Publishers.

\_\_\_\_\_ (2011), Collected Papers V. Phenomenology and the Social Sciences, ed. Lester E. Embree, Dordrecht, Springer.

SCHUTZ, Alfred y LUCKMANN, Thomas (2003), Las estructuras del mundo de vida, traducción de Néstor Míguez, Buenos Aires, Amorrortu.

Bibliografía secundaria:

CABRERA, Manuel (1994), Los supuestos del idealismo fenomenológico, México, UNAM.

CAIRNS, Dorion (1976), Conversations with Husserl and Fink, La Haya, Martinus Nijhoff.

CARRINGTON, Peter J. (1979), “Schutz on Transcendental Intersubjectivity in Husserl”, en Human Studies, II, 2 pp. 95-110.

COSTELLOE, Timothy M. (1996), “Between Subject and Sociology: Alfred Schutz´s Phenomenology of Life-World”, en Human Studies, 19, 247-266.

EBERLE, Thomas S. (2010), “The Phenomenological Life-World Analysis and the Methodology of the Social Sciences”, en Human Studies, 33, 123-139 (Research paper).

\_\_\_\_\_ (2012), “Phenomenological Life-World Analysis and Ethnomethodology´s Program”, en Human Studies, 35, 279-304.

FINK, Eugen (1968), “Los conceptos operatorios en la fenomenología de Husserl”, en en Husserl. Tercer Coloquio Filosófico de Royaumont, traducción de Amalia Podetti, Buenos Aires, Paidos, pp. 192-214.

\_\_\_\_\_ (1995), Sixth Cartesian Meditation. The Idea of a Transcendental Theory of Method, con notas textuales por Edmund Husserl, traducción e introducción de Ronald Bruzina, Boomington-Indianapolis, Indiana University Press.

GROS, Alexis (2013), “Alfred Schütz y el problema husserliano de la intersubjetividad trascendental”, VII Jornadas de Jóvenes Investigadores, Buenos Aires, Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

HEIDEGGER, Martin (2006), Sein und Zeit, Tübingen, Máx Niemeyer.

ESTRADA OLGUÍN, Roberto (2016), “sobre el principio ´salvar los fenómenos´ en la ciencia y en la filosofía”, en Hernández Márquez, Víctor Manuel (coord.), Pierre Duhem: entre física y metafísica, México, Anthropos-UACJ, pp. 125-150.

HERNÁNDEZ Romero, Yazmín & GALINDO Sosa, Raúl Vicente (2007), “El concepto de intersubjetividad en Alfred Schutz”, en Espacios públicos, X, 20, pp. 228-240.

NASU, Hishasi (2006), “How is the Other Approached and Conceptualized in Terms of Schutz´s Constitutive Phenomenology of the Natural Attitude?”, en Human Studies, 28, 385-396.

SAN MARTÍN, Javier (1986), La estructura del método fenomenológico, Madrid, UNED.

RINGER, Fritz (1995), El ocaso de los mandarines alemanes. Catedráticos, profesores y la comunidad académica alemana, 1890-1933, traducción de José M. Pomares, Barcelona, Pomares-Corredor.

\_\_\_\_\_ (1997), Max Weber's methodology. The unification of the cultural and social sciences, Cambridge-Massachusetts-London, Harvard University Press.

WAGNER, H. R. (1983), “Toward an Anthropology of Life-World: Alfred Schutz´s Quest for the Ontological Justification of the Phenomenological Undertaking”, en Human Studies, 6, 239-246.

\_\_\_\_\_ (1984), “The limitations of phenomenology: Alfred Schutz´s critical dialogue with Edmund Husserl”, en Husserl Studies, 1, 179-199.

WEBER, Max (1969), Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva, traducción de José Medina, Juan Roura, Eduardo García Máynez, Eugenio Ímaz y José Ferrater Mora, México, FCE.