Sobre el estatuto fenomenológico de lo social: prolegómenos a una sociología pura[1]

Carlos Belvedere[2]
Universidad de Buenos Aires, Argentina
cbelvede@ungs.edu.ar

Recibido: 10 de octubre de 2007
Aceptado: 25 de marzo de 2008

[1] El presente artículo es producto de la investigación realizada por el autor sobre la fenomenología social en la teoría social contemporánea, la cual se ha llevado a cabo en la Universidad de Buenos Aires.

[2] Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires y Licenciado en Filosofía por la Universidad del Salvador, Argentina. Investigador en CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas), en la Universidad de Buenos Aires y en la Universidad Nacional de General Sarmiento.

Sobre el estatuto fenomenológico de lo social: prolegómenos a una sociología pura

Resumen

El presente artículo forma parte de un libro de próxima aparición sobre los problemas de la fenomenología social a la luz de una lectura de la obra de Alfred Schutz y su significación para la teoría social contemporánea. Aquí nos concentraremos en los problemas preliminares de una sociología pura. Al respecto, indagaremos la significación del acto categorial según Husserl, a los efectos de dilucidar la cuestión fundamental del estatuto ontológico de lo social. Veremos que una larga tradición sociológica, que comienza con Durkheim y continúa hasta Schutz, se ha enfrentado de modo infructuoso con esta problemática. Nos enfrentaremos en ambas obras a un «dilema kantiano», que creemos encontraría solución en la concepción husserliana de acto categorial. Esperamos con ello hacer un modesto aporte a una sociología pura por venir.
Palabras clave: fenomenología social, actitud categorial, cosas sociales.
Palabras clave descriptores: sociología fenomenológica, sociología, Schutz Alfred, 1899-1959 - Critica e interpretación.

About the Phenomenological Statute of Social Issues: The Beginning of a Pure Sociology

Abstract

This article is part of a forthcoming book on the problems of social phenomenology, based on readings of the work of Alfred Schutz and his significance for contemporary social theory. Here, we will concentrate on the preliminary problems of a pure sociology. We will investigate the meaning of the categorial act according to Husserl, aiming to enlighten the fundamental question of the ontological statute of social issues. We will notice that a longstanding sociological tradition, which begins with Durkheim and continues until Schutz, has faced this issue in an unfruitful way. We will see, in both works, a "Kantian dilemma" which we believe would find solution in the Husserlian conception of the categorial act. We hope to make, with this work, a modest contribution to a future pure sociology.
Key words: Social phenomenology, categorial attitude, social issues.
Key words plus: phenomenological sociology, sociology, Schutz, Alfred, 1889-1959 - Criticism and interpretation.

Sobre o estatuto fenomenológico do social: prolegômenos de uma sociologia pura

Resumo

O presente artigo faz parte de um livro, que será lançado em breve, sobre os problemas da fenomenologia social à luz de uma leitura da obra de Alfred Schutz e sua significação para a teoria social contemporânea. Aqui, nos concentraremos nos problemas preliminares de uma sociologia pura. A este respeito, indagaremos sobre a significação do ato categorial segundo Husserl, com a idéia de elucidar a questão fundamental do estatuto ontológico do social. Veremos que uma longa tradição sociológica, que começa com Durkheim e contínua até Schutz, tem enfrentado esta problemática de forma infrutífera. Nos enfrentaremos em ambas as obras com um «dilema kantiano», que, acreditamos, poderia encontrar uma solução na concepção husserliana de ato categorial. Esperamos com isso fazer uma modesta contribuição a uma sociologia pura que ainda está por vir.
Palavras chave: fenomenologia social, atitude categorial, coisas sociais.

Carlos Belvedere - Universidad de Buenos Aires

Nos proponemos sentar las bases para una comprensión fenomenológica de lo social. A tales efectos, debemos dilucidar, ante todo, la cuestión de su objetualidad. Se trata, como veremos, de un asunto doblemente problemático pues, de un lado, el positivismo campante en las ciencias sociales -del cual la herética fenomenología de Schutz es involuntariamente solidaria- le impone a lo social en cuanto objeto criterios que lo hacen imposible en tanto fenómeno. Es decir que lo objetifica imponiéndole ficticias condiciones que vuelven imposible su percepción.

En esto, la malograda fenomenología de Schutz muestra también un espíritu involuntario pero también profundamente durkheimiano, dado que estas absurdas imposiciones ya podemos encontrarlas en una de las obras capitales del fundador de la sociología académica, donde veremos la misma oscilación entre un criterio empirista limitante y la certera intuición de que lo social es condición del conocimiento empírico y, por ende, encuentra su raíz más allá de éste.

Iremos exponiendo, entonces, sendas versiones del mismo dilema, para luego volver a la fenomenología en busca de una concepción cabal de la experiencia que nos permita dar cuenta no sólo de lo accesible a las estrechas miras del empirismo sino también recobrar lo que se nos da de un modo diverso a la observación sensible. Con esto, habremos presentado los prolegómenos a una sociología pura, en la medida en que habremos mostrado que hay una dimensión apriorística de la vida social, inaccesible a los métodos cientificistas de observación empírica, y que exige un abordaje fenomenológico. Veremos entonces que la sociología académica nace interpelada por un proyecto kantiano de mediación entre el empirismo y el apriorismo pero que, así como expone con decisión esta empresa, resulta impotente para llevarla a cabo, encallando en las mismas aporías que heredará luego Schutz y cuya resolución ha de ser una cuestión fundacional para la fenomenología social en general y, particularmente, para sentar las bases de una sociología pura.

La fallida superación del apriorismo en Durkheim

1. Lo mismo que Schutz, Durkheim evidencia la tensión entre el carácter apriorístico de lo social en cuanto tal y las condiciones de su conocimiento en la última de sus grandes obras. Lo veremos en *Las formas elementales de la vida religiosa,* donde -discutiendo con el apriorismo y el empirismo- intenta superar ambas posturas retrotrayéndose a la forma elemental de lo social.

Al respecto, Durkheim reconoce que hay en la raíz de nuestros juicios ciertas nociones esenciales que dominan toda nuestra vida intelectual, a las cuales los filósofos –desde Aristóteles- llaman «categorías del entendimiento». Ellas corresponden a las propiedades universales de

las cosas. Parecen casi inseparables del normal funcionamiento del espíritu. Son como el esqueleto de la inteligencia, y su carácter habría sido interpretado de manera diferente por el apriorismo y el empirismo (Durkheim, 2005:13).

De un lado, el apriorismo consideraría que las categorías no pueden derivarse de la experiencia sino que son lógicamente anteriores a ella y la condicionan. Así, las tomaría como datos simples, irreductibles, inmanentes al espíritu humano. De otro lado, el empirismo sostiene que las categorías son construidas por el individuo (Durkheim, 1995:18).

Ambas posiciones, según Durkheim, presentan graves dificultades. La tesis empirista le quita a las categorías sus propiedades específicas, a saber, su universalidad y su necesidad. Al reducir la razón a la experiencia, niega la universalidad y la necesidad que las caracterizan, tomándolas como meras apariencias o ilusiones sin correspondencia con las cosas (Durkheim, 1995:19-20). En cambio, a pesar de las etiquetas, los aprioristas serían más respetuosos de los hechos porque, como no admiten que las categorías estén compuestas de los mismos elementos que nuestras representaciones sensibles, no las empobrecen sistemáticamente vaciándolas de todo contenido real ni reduciéndolas a meros artificios verbales. Claro que, para ello, las atribuyen, más allá de las razones individuales, a una razón superior y perfecta de la que emanarían y de las que obtendrían sus maravillosas facultades por una especie de participación mística en la razón divina. Esta hipótesis tiene –para Durkheim- el grave inconveniente de sustraerse a todo control experimental, y por lo tanto no satisface las condiciones exigibles de una hipótesis científica. Además, las categorías del pensamiento humano no se encuentran nunca fijadas sino que cambian siguiendo los lugares y los tiempos, mientras que la razón divina es inmutable. ¿Cómo podría, entonces, esta inmutabilidad dar cuenta de aquella incesante variabilidad? (Durkheim, 1995:20-21).

Contrapuestos ambos argumentos, Durkheim señala que son parte de un debate eternizado entre posiciones equivalentes: si la razón es simplemente una forma de la experiencia individual, no hay razón; pero si se le reconocen los poderes que ella se atribuye, se la pone fuera de la naturaleza y de la ciencia. En cambio, si se admite el origen social de las categorías, resulta posible otra actitud que permitiría escapar a estas dificultades (Durkheim, 1995:21).

Precisamente, a esto apunta la síntesis durkheimiana que, bajo el nombre de «teoría del conocimiento», pretende reunir las ventajas contrarias de las teorías rivales recién caracterizadas sin heredar ninguno de sus inconvenientes. En ella se conservarían los principios esenciales del apriorismo henchidos del espíritu positivo al que el empirismo se esfuerza por satisfacer. Así se lograría conservar el poder

Carlos Belvedere - Universidad de Buenos Aires

específico de la razón pero dando cuenta de ella sin abandonar el mundo observable (Durkheim, 1995:26-27).

Entonces, las categorías dejarían de ser consideradas como hechos primeros e inanalizables, pero mantendrían una complejidad de la cual no podrían dar razón los análisis simplistas con los que se contenta el empirismo. Vistas así, ya no serían nociones simples que cualquiera pudiera elaborar a partir de sus observaciones personales sino instrumentos de pensamiento que los grupos humanos habrían forjado laboriosamente en el transcurso de los siglos, en los que han acumulado lo mejor de su capital intelectual, y donde se encontraría –como resumida- buena parte de la historia de la humanidad (Durkheim, 1995:26-27).

De este modo, Durkheim cree encontrar un racionalismo inmanente a la teoría sociológica del conocimiento, que sería intermediario entre el empirisimo y el apriorismo clásico. Sin embargo, tal como veremos a continuación, esta sedicente síntesis queda inconclusa en función de los vicios lógicos que comporta.

2. En su intención de retomar elementos de ambas perspectivas, Durkheim se propone mantener íntegramente el principio apriorista de que el conocimiento se conforma de dos tipos de elementos irreductibles. En este sentido, los conocimientos empíricos -los únicos de los que se vale el empirismo para construir la razón- son aquellos que suscitan en nuestros espíritus la acción directa de los objetos y constituyen estados individuales explicables por la naturaleza psíquica del individuo. Por eso, el empirismo resulta incapaz de explicar los rasgos específicos de las categorías, pues ellas son representaciones esencialmente colectivas y, en cuanto tales, traducen ante todo estados de la colectividad. Por consiguiente, dependen de la manera en que las colectividades se constituyen y organizan, de su morfología, de sus instituciones, etc. De modo que hay entre las representaciones individuales y las colectivas la misma distancia que separa lo individual de lo social, no pudiéndose derivar las segundas de las primeras ni deducir la sociedad del individuo, el todo de la parte, lo complejo de lo simple.

Para Durkheim, entonces, que la sociedad sea una realidad sui generis implica que las representaciones que la experimentan tienen un contenido distinto al de las representaciones puramente individuales (Durkheim, 1995:22). Por eso, las categorías son los conceptos más generales porque se aplican a todo lo real, y así como no están ligados a objetos particulares, son independientes de todo sujeto individual, constituyendo el lugar común donde necesariamente se encuentran los espíritus pues la razón -que no es otra cosa que el encastre de las categorías fundamentales- es investida de una autoridad que no podemos eludir a voluntad (Durkheim, 1995:19).

En otras palabras, Durkheim ve en la razón una expresión del hecho social. Por eso, para explicar la fuerza lógica de las categorías, apela a la autoridad moral concibiendo a la disciplina lógica como un aspecto particular de la disciplina social (Durkheim, 1995:25). Así, considera que, cuando tratamos de insurgirnos contra la razón, enfrentamos fuertes resistencias porque las categorías se nos imponen, a diferencia de los datos empíricos, que se refieren a objetos determinados y expresan el estado momentáneo de una conciencia particular. Es decir que, mientras las categorías son formas del pensamiento colectivo y objetivo, los datos empíricos son esencialmente individuales y subjetivos. De ahí que, si bien podemos disponer de hecho de las representaciones empíricas, de derecho, no podemos concebir de otro modo a las categorías (Durkheim, 1995:19).

Aquí el objetivismo de lo social durkheimiano se muestra solidario –en tanto positivismo- de todo objetivismo, haciéndose merecedor de las críticas que Husserl habría de dirigir al objetivismo reinante en las ciencias europeas (Husserl, 1991). En este aspecto, el mismo Durkheim sostiene –mitigando incluso el alcance de su presunto aporte a la cuestión- que, por más que las ideas de tiempo, de espacio, de género, de causa, sean construidas con elementos sociales, ellas no están desprovistas de todo valor objetivo sino que, al contrario, su origen social hace suponer que no carecen de fundamento en la naturaleza de las cosas (Durkheim, 1995:26).

Repárese en la expresión de Durkheim: el «valor objetivo» de las categorías se fundamenta en «la naturaleza de las cosas». He aquí la piedra de tropiezo de lo social durkheimiano, pues este objetivismo y este naturalismo distorsionan su justa comprensión ya que, como en todo positivismo, deja impensado el fundamento de la objetividad misma. Así, creyendo haber hallado lo social en su objetividad, Durkheim pierde ambos dominios.

3. Esta falta de fundamento se expresa en la forma de un círculo vicioso. En efecto, para afirmar que las categorías son productos del pensamiento colectivo, Durkheim se centra en las categorías de tiempo y espacio sin advertir que lo social las supone. Así, por ejemplo, sostiene que la categoría de tiempo expresa un tiempo común al grupo: el tiempo social. ¿Pero qué sería el tiempo social sin el tiempo? Más aún, Durkheim cree encontrar en la base de la categoría de tiempo, el ritmo de la vida social (Durkheim, 1995:26), sin advertir que también el ritmo presupone el tiempo.

Lo mismo –dice- vale para el espacio, queriendo probar el origen social de esta categoría a partir del hecho de que los hombres de una misma civilización se representan el espacio de la misma manera (Durkheim, 1995:16-17), cuando en verdad lo que está en juego no es la manera en que los hombres representan el espacio sino el espacio en tanto categoría, sin la cual tampoco sería posible la reunión de los hombres

Carlos Belvedere - Universidad de Buenos Aires

en una misma civilización que compartiera representaciones colectivas. En definitiva, el argumento durkheimiano sólo podría evitar esta circularidad si partiese de una concepción de lo social como fuera del espacio y del tiempo.

Esta falla resulta flagrante cuando, dando un paso más, Durkheim se explaya diciendo que las representaciones colectivas –entre las que incluye a las categorías- son producto de una inmensa cooperación que se extiende en el espacio y el tiempo (Durkheim, 1995:22). Es decir que las categorías de espacio y tiempo son producto de la cooperación entre espíritus humanos en el espacio y el tiempo. Esto abre dos preguntas que no encontrarán respuesta en la obra de Durkheim: ¿cómo pueden los espíritus reunirse en el espacio y el tiempo?; y, ¿no serían prioritarias las categorías de espacio y tiempo a las representaciones del espacio y tiempo objetivos que es, en definitiva, de las que habla –balbuceante- este argumento?

Pues bien, dando un salto injustificado del espíritu a la vida social, y pasando sin solución de continuidad de la dimensión apriorística del espacio-tiempo a una no fundamentada apelación al espacio-tiempo objetivo, Durkheim agrega que la fuerza con que las categorías se imponen al espíritu -en virtud de su necesidad interna, que constriñe a la inteligencia a conferirles su adhesión- tiene su origen en la vida en común pues la sociedad no puede abandonar las categorías al libre arbitrio de los particulares sin abandonarse a sí misma sino que, para poder vivir, no sólo tiene necesidad de un conformismo moral sino también de un conformismo lógico. De ahí que la autoridad inherente a la razón sea la autoridad de la sociedad (Durkheim, 1995:23-24). Es así que, nuevamente, o pensamos la sociedad como previa e independiente de las categorías, o resignamos la tesis de que ellas se explican por lo social.

4. Ahora bien, esto implica que lo social en Durkheim debe darse en el espacio y el tiempo, allí donde –irónicamente- no es posible alcanzar la universalidad que lo caracteriza. Tal vez por esta imposibilidad es que ubica lo social en el esquema categorial y no entre las categorías; pero esto, a su vez, genera dificultades adicionales pues significa, de un lado, volver a poner lo social más allá de lo empírico y, de otro, admitir la existencia de un entendimiento más allá de los límites que el positivismo sociológico, aquí en juego, podría admitir.

La empresa durkheimiana muestra en todo su rigor las dificultades que enfrenta la fenomenología social: primero, parte en procura de la dimensión apriorística de lo social; luego, la somete a condiciones imposibles que terminan minando su comprensión; para, finalmente, abandonarla en un limbo ni empírico ni conceptual. No es de extrañar, entonces, que este emprendimiento termine en círculos viciosos y no encuentre el fundamento buscado, pues jamás podrá un a priori percibirse bajo la forma de la intuición sensible.

El dilema durkheimiano en la obra de Schutz

1. Si lo social guarda una dimensión apriorística, ella no podrá darse a la experiencia del modo en que espera Durkheim; es decir que no será accesible a los métodos de observación experimental -o, como los caracterizaba Garfinkel, los «métodos de observación literal» (Garfinkel, 1984:78)-, y no porque el criterio de que todo lo admisible deba darse a la experiencia resulte objetable sino porque la preceptiva durkheimina se sustenta en una concepción reduccionista de la experiencia.

Lamentablemente, Durkheim pierde aquí lo que hubiera sido un hallazgo tan trascendente como los mejores que encierra su sociología. Es, sin duda, exigir demasiado de una obra tan fecunda y frecuentada; pero nosotros, puestos frente al dilema durkheimiano, no podemos invocar este atenuante y nos vemos, así, obligados a plantear más decididamente la disyuntiva entre un positivismo insostenible y una fenomenología en ciernes.

Seguramente habrá que contabilizar entre los hallazgos de Durkheim el haber encallado en la aporía de lo universal y lo observable como rasgos esenciales de lo social. Valorarla implica, en este caso, explorarla hasta su disolución en una nueva problemática. Eso haremos, retomando la discusión de Schutz con el positivismo lógico pues arroja luz sobre la malograda superación del apriorismo que leímos en Durkheim y que bien podríamos encontrar en la mayor parte de las sociologías sedicentes científicas.

2. Evoquemos la reducción al absurdo del principio de verificabilidad que Schutz le dedica a Carnap (Schutz, 1964:3), pues evidencia que era conciente de la circularidad que entrañan las fundamentaciones empiristas de la ciencia. El argumento de fondo en aquella invectiva es que la verificación empírica no puede fundamentar la intersubjetividad porque la presupone en la medida en que da por sentado que es posible una experiencia compartida, que es posible comprender el pensamiento de otro, y que si distintos sujetos replican el mismo experimento es porque no sólo pueden tener la misma experiencia sino además comunicarse entre sí y con terceros respecto de los procedimientos con que la realizaron y los resultados a que arribaron.

Este argumento nos vuelve a poner frente al dilema ante el cual nos situaba Durkheim, dado que Schutz no admite la validez del método experimental pero tampoco la validez de la filosofía trascendental en tanto superación del empirismo. Con esto, deja la cuestión de fondo en el limbo de las palabras dichas a medias, encallando nuevamente en la aporía de inspiración kantiana que ya encontramos en Durkheim.

3. Desde esta problemática, resulta de interés el prólogo de Maurice Natanson a la correspondencia Schutz – Parsons. Allí recuerda que nuestro autor le había confiado que comenzó su vida filosófica como

Carlos Belvedere - Universidad de Buenos Aires

universitas humanística no.65 enero-junio de 2008 pp: 27-47
bogotá - colombia issn 0120-4807

neo-kantiano, agregando que la fenomenología tuvo en esta perspectiva un «vecino amigable» (Natanson en: Grathoff, 1978:xiii). Más aún, señala que la distinción kantiana entre filosofía ingenua y filosofía crítica jugó un papel importante en el diálogo fallido entre ambos, quienes la interpretaban de manera divergente (Grathoff, 1978:xii). Pues bien, esta herencia en disputa –de la cual también Parsons se dice aquí heredero (Grathoff, 1978:115-117, 123)- es el campo de batalla en que se dirime lo que Richard Grathoff (1978:xxi) caracteriza como el «Problema Kantiano»: el problema de que el mundo empírico sólo es accesible al conocimiento humano mediante el esquema del entendimiento, que ordena y aplica las categorías a los objetos de pensamiento.

Aunque se trata de una presentación ligera del esquematismo kantiano, nos interesa que el comentario de Grathoff coloca a esta cuestión como uno de los ejes del diferendo Schutz – Parsons y, sobre todo, que considera como el tema central de la sociología la disputa en torno a si nuestra percepción, trato, acción y reacción con el Otro en tanto semejante puede «concebirse en términos de tal esquema» (Grathoff, 1978:xxi).

4. Pues bien, la herencia kantiana genera sus problemas, toda vez que Schutz está interesado –al igual que Parsons, según él mismo lo admite- en «desarrollar un esquema teórico para uso empírico» (Grathoff, 1978:96). Esto vuelve a introducir la quijotada que encontramos ya en Durkheim: la de una aproximación empírica al esquematismo y las categorías. Sin embargo, no se trata aquí de una elección programática sino de una ambigüedad que se expresa en la polisemia del término «esquema», empleado por Schutz unas veces en sentido lato; otras, en sentido kantiano. Remite el primer uso a la observación empírica mientras que, del segundo, nada dice. Aquí, entonces, más que un positivismo militante, hay que ver un descuido.

El dilema durkheimiano en tanto problema kantiano

El «problema kantiano» (Grathoff, 1978:xxi) recibe, por parte de Schutz, tratamientos diversos, muestra de su indecisión ante una cuestión que no por irresuelta deja de ser crucial para su fenomenología. En algunos pasajes, donde comenta y sigue a otros fenomenólogos, hace mayores concesiones a la perspectiva trascendentalista; en los otros, donde desarrolla por obra y cuenta propia una ontología, tiende a subrayar la dimensión experiencial del mundo, sin reparar con suficiente detenimiento en las condiciones trascendentales de su conocimiento.

1. La primera de estas actitudes –la más condescendiente con las inquietudes trascendentalistas de la fenomenología- se aprecia, en particular, en dos pasajes propios de la obra madura de Schutz. Comencemos reseñando el texto más tardío de ambos, "Type and eidos in Husserl's late philosophy" (Schutz, 1966:92-115). En esas páginas, escritas

en 1959, Schutz llega a distinguir –siguiendo a Husserl- tres niveles de constitución de universales: a) los *tipos empíricos* (el nivel más bajo); b) los juicios predicativos, referentes a *conceptos genéricos*; y, c) la constitución de *objetividades ideales*, en dos niveles: las *objetividades genéricas* y las *objetividades universales* (Schutz, 1966:99-101). Luego agrega que, para Husserl, todo juicio predicativo incluye una forma de universalidad que es la contracara de la aprehensión de un objeto en la receptividad pura, donde ya se nos da como perteneciendo a un tipo familiar (Schutz, 1966:102). Admite entonces que la relación con el universal está contenida implícitamente en la determinación del objeto percibido.

Tal vez inducido por la actitud crítica que caracteriza a este artículo, Schutz limita sus comentarios de *Experiencia y juicio, Crisis...* y otros textos de Husserl al señalamiento de que su autor habría modificado su teoría respecto de la cuestión tratada sin retener la cuestión -esencial para la fenomenología social- de la intuición categorial. Curiosamente, en diversos pasajes, Schutz tiene ante sí –en los textos que comenta- referencias específicas a la dimensión apriorística del mundo de la vida, e incluso llega a reparar en que Husserl objetaba la pérdida del a priori en las ciencias de la cultura (Schutz, 1966:105), sentando así las bases para la exploración del problema que nos ocupa pero sin intentar proseguir en esta dirección.

En efecto, Schutz comenta que Husserl se pregunta por qué las *Geisteswissenschaften* han fracasado en desarrollar una ontología del mundo de la vida en su búsqueda del a priori peculiar de cada uno de sus campos. Deberían revelar, por ejemplo, los tipos de la socialidad (familia, tribu, Estado, etc.) o de los objetos de la cultura así como los tipos de los medios particulares históricos o culturales (de los egipcios, los antiguos griegos, los denominados «primitivos», etc.) (Schutz, 1966:106). Para ello, habría que esclarecer, mediante un método eidético, la tipicidad específica de las cosas como abarcada por otra más general: la tipicidad «regional» (como ser, la región de las cosas inanimadas y las animadas, entre estas últimas, el hombre, etc.). Esta tipicidad en su generalidad fáctica determina la práctica en la vida cotidiana; y, en tanto esencialmente necesaria, sólo puede ser revelada por un método eidético (Schutz, 1966:106).

Luego, apelando a *Experiencia y juicio,* Schutz insiste en que los universales puros sólo pueden obtenerse por el método eidético, relacionando la posición de Husserl aquí con la expresada ya en *Ideas* (*I* y *III*) según la cual una experiencia o una objetividad fantaseada es interpretada como ejemplo del universal y a la vez como un prototipo de las modificaciones mediante una serie de variaciones libres en la fantasía hasta encontrar el elemento invariante que prescribe los límites de toda variación posible de un prototipo. La intuición del universal

Carlos Belvedere - Universidad de Buenos Aires

como *eidos* se funda, y puede ser aprehendido en cuanto tal, de modo puro. Esta intuición del *eidos* consiste en la aprehensión activa de lo que fuera preconstituido pasivamente, pues el ejemplar escogido como punto de partida nos guía como prototipo hacia nuevas imágenes creadas por asociación y fantasía pasiva o por la transformación en el fantasear activo (Schutz, 1966:107).

Schutz también comenta la distinción husserliana entre objetos reales y objetividades categoriales remitiéndose a las *Meditaciones Cartesianas*. Con base en ellas, recuerda que mientras las primeras son el resultado de una mera síntesis pasiva, las últimas refieren a su origen a *operaciones* de una actividad politética del Yo (Schutz, 1966:109).

Cerca está Schutz, en los párrafos citados, de alcanzar la comprensión de lo que aquí reclamamos; sin embargo, lamentablemente, escapa quedándose en una actitud crítica de Husserl, sin avanzar hacia una tesitura propositiva. Así, puntualiza que la noción de tipicalidad y la de ideación son empleadas ampliamente por Husserl como esquemas meramente operativos de carácter equívoco y que por ello necesitan una mayor clarificación (Schutz, 1966:92). Por eso –agrega Schutz- su noción de tipicidad no es temática, y está plagada de equívocos y polisemias (Schutz, 1966:110).

Ahora bien, por agudo crítico que fuese de los textos husserlianos, Schutz no supera las dificultades que señala sino que cambia abruptamente de tema, pasando de la crítica de la noción de tipo en los últimos escritos de Husserl a la tematización de las estructuras del mundo de la vida –cuestión a la que dedica el capítulo siguiente (Schutz, 1966:116-132) -. Incluso, tras dejar irresuelto los problemas que encuentra en Husserl, suma sus propias dificultades con este final abrupto que deja sin esclarecer cuestiones fundamentales que atañen a su ontología del mundo de la vida.

Puede entreverse en el texto comentado la ambivalente posición de Schutz y la incómoda evidencia que aflora, una y otra vez, tras su distanciamiento de la fenomenología trascendental. En efecto, Schutz admite la existencia de objetos categoriales, pero luego quiere derivarlos de la experiencia social. De algún modo, el problema kantiano no es otro que el dilema durkheimiano, y permanece tan irresuelto uno como indecidible era el otro.

Ahora bien, ¿qué es lo que mantiene esta cuestión en la irresolución y la indecidibilidad? No son tanto las dificultades que presenta la dimensión empírica del conocimiento social sino las que entraña su dimensión apriorística. Es decir que si la cuestión no se salda es porque Schutz no ha podido dar cuenta de un modo solvente del estatuto y la génesis de los objetos categoriales.

2. Más palmario aún será nuestro asombro cuando reparemos en que 9 años antes, en 1950, al reseñar distintas interpretaciones filosóficas de los trastornos del lenguaje (Schutz, 2003: capítulo 10, punto II), Schutz ya admitía el carácter fundamental de la actitud categorial, e incluso la consideraba como característica de la actitud natural normal. Nuevamente, contra la letra del texto schutziano, vuelve a aflorar la incómoda verdad de que la vida social encierra una dimensión apriorística, y que ella se encuentra en los objetos categoriales y el esquema que los ordena y aplica.

Reparemos, entonces, en algunos detalles de este texto. Lo primero a señalar es que, aunque Schutz no se propone establecer una tesis sino exponer el estado de la cuestión, no se trata de una presentación distante puesto que toma partido en favor de las posiciones que presenta considerando que la actividad categorial es inherente a la actitud natural normal. Así, por ejemplo, retoma estudios de Goldstein que mostrarían como una patología a la incapacidad de incluir el hecho concreto bajo alguna categoría o como aplicación de un principio general.

En consecuencia –y esta vez Schutz sigue a Merleau-Ponty-, en la mente normal, «la categoría impone a los términos que agrupa una significación que es exterior a ellos» generando una síntesis en la evidencia pre-predicativa del mundo primordial que resulta, así, estructurado por un sistema de significaciones (de correspondencias, relaciones y participaciones)

> que el sujeto concreto difunde a su alrededor, viviendo en ellas y a través de ellas y utilizándolas, no por un procedimiento conceptual explícito, sino simplemente por su estar en el mundo. A partir de allí, las estructuraciones superiores de nuestra vida consciente son construidas por la reactivación de nuestras experiencias sedimentadas y su amalgama con el pensamiento vívido actual. Pero mientras que la mente normal efectúa todo esto de modo espontáneo, ordenando su campo perceptual y su estructura significativa en el proceso vívido de familiarizarse y comunicarse con el objeto, el paciente afásico o apráxico no puede hacer lo mismo (Schutz, 1967:250).

Volviendo a Goldstein, Schutz puntualiza que, al adoptar la actitud categorial, la persona normal impone al campo perceptual una forma organizativa que este campo no posee por sí mismo. A diferencia del paciente afásico, que percibe las cosas como «meros datos y hechos actuales de un carácter bastante rígido», la persona normal percibe estos datos y hechos actuales

> como *ejemplos o ejemplares* potenciales de un contexto más amplio, como potencialmente referidos a un orden no perceptual y a posibilidades que trascienden la experiencia actual; en resumen, *como variedades de un invariante* (Schutz, 1967:251-252).

Carlos Belvedere - Universidad de Buenos Aires

Finalmente, Schutz coincide con Gurwitsch cuando señala que Husserl analizó la estructura fenomenológica de este *eidos invariante* al ocuparse de la ideación. También las inquietudes de Gurwitsch conducen –según comenta Schutz- a una interpretación de la actividad mental de los pacientes con lesiones cerebrales, quienes serían incapaces de realizar la operación de ideación porque, abrumados por la actualidad de la experiencia fáctica, no pueden concebir posibilidades, es decir, no pueden efectuar operaciones, procesos y transformaciones imaginativos. Estos análisis, según entiende Schutz, significan una importante contribución «tanto al concepto goldsteiniano de las actitudes concreta y categorial como a la teoría husserliana de la ideación», aunque considera discutible la distinción entre actitud concreta y actitud categorial, no sólo por tratarse de una denominación errónea sino también porque el origen de esta distinción tal vez no deba buscarse «en el nivel altamente complejo de la ideación» sino «en la esfera pre-predicativa» (Schutz, 1967:252).

¿Qué balance hacer del estado de la cuestión que nos presenta Schutz? Lo mismo que en su lectura de Husserl, lo hemos visto tener ante sus ojos, en los textos reseñados, la solución a los problemas que enfrenta sin cobrar plena conciencia de ello. En este caso, nos referimos a la posiblidad de no abandonar su apego a la actitud natural y de encontrar, precisamente allí, la dimensión apriorística de la vida social en tanto que la existencia de objetos categoriales y su aplicación operarían en la esfera ante predicativa y serían constitutivas de lo que, en sus textos más ontológicos, Schutz gusta llamar «la condición humana». Sin embargo, nada dice al respecto, dejando escapar, una vez más, la posibilidad de fundar una fenomenología social que no sea ni una metafísica especulativa ni un positivismo estrecho de miras. De algún modo, Schutz cuenta ya en 1950 con los elementos necesarios para resolver las dificultades que aún afronta en 1959; es decir: describir la actitud natural como actividad categorial le hubiera permitido reapropiarse de la herencia husserliana relativa a la constitución de objetos categoriales sin abandonar su proyecto de una fenomenología descriptiva.

3. ¿A qué atribuir tan persistente ceguera? No a una torpeza en la lectura sino a una toma de partido previa. En consecuencia con su rechazo de la fenomenología trascendental, Schtuz se ve obligado a tratar la cuestión en el terreno de la experiencia mundana. Esta definición lo induce a plantear la cuestión, no en términos de un esquema trascendental, sino de un esquema de la experiencia. Esta expresión es, a nuestro juicio, una contradicción en los términos puesto que, si la finalidad del esquema es ordenar la experiencia, decir que se trata de un esquema de la experiencia es decir que la experiencia se ordena a sí misma o, lo que es igual, que nada la ordena.

Además de la circularidad señalada, la postura schutziana presenta otra dificultad, tal vez menos severa pero acaso más combatible dado que allanarla es condición necesaria para llegar al fondo de la cuestión

aquí tratada. Nos referimos a que, al ubicar el esquema a nivel de la experiencia mundana, lo priva de sus rasgos esenciales dotándolo –tal vez sin proponérselo- de un carácter particular y contingente. Además de minar la universalidad y necesariedad de lo social, veremos que la concepción schutziana del esquema no alcanza la profundidad suficiente pues, a pesar de hacer mención a la cuestión de la síntesis pasiva, su tratamiento de la cuestión categorial permanece en el plano de la síntesis activa, reflexiva, suponiendo una síntesis pasiva de la cual nunca da cuenta ni podría hacerlo puesto que ello lo conduciría a la tierra prohibida de la esfera trascendental. En este aspecto, el aporte de Schutz no es irrelevante pero tampoco fundamental puesto que presupone la constitución previa de una síntesis que nos da la «materia» que será objeto del procedimiento por él descrito.

Veremos a continuación los pormenores de la argumentación schutziana, cotejando dos textos claves al respecto. El primero de ellos, de su obra de juventud; el segundo, de madurez.

4. Schutz argumenta, en 1932, que la experiencia es organizada por pautas, a las que denominan los «esquemas de nuestra experiencia». Se trata de contextos de significado que constituyen

> Una configuración de nuestras experiencias pasadas que abarca conceptualmente los objetos experienciales que se encuentran en estas últimas, pero no los procesos mediante los cuales se han constituido. El proceso constituyente en sí mismo queda enteramente ignorado, mientras que se da por sentada la objetividad constituida (Schutz, 1993:111).

Desde el punto de vista formal, los esquemas de la experiencia se definen como «una síntesis de un estadio superior a partir del Acto politético de experiencias vividas-una-vez»; desde el punto de vista material, se definen por su referencia «al objeto total que llega a la visión cuando se contemplan monotéticamente tales síntesis» (Schutz, 1993:111). Claramente, aquí, Schutz ubica el esquema de la experiencia al nivel de la síntesis activa, dando por supuesto el procedo constituyente del objeto sobre el cual esta síntesis opera.

En efecto, los esquemas de la experiencia cumplen con su «función especial» recién cuando «la constitución del significado específico de una vivencia […] cae bajo la mirada de la atención», resultando «esenciales para el yo [sólo] cuando explica lo que ya ha vivenciado» (Schutz, 1993:112). De allí que Schutz conciba al «acto de dotar de significado específico como *autoexplicación,* es decir, como el ordenamiento de una vivencia dentro de la configuración total de la experiencia» que «se cumple en una síntesis de reconocimiento» que refiere la vivencia por clasificar «a los esquemas disponibles, y fija su esencia específica»

Carlos Belvedere - Universidad de Buenos Aires

universitas humanística no.65 enero-junio de 2008 pp: 27-47
bogotá - colombia issn 0120-4807

(CSMS, 112). Así es que la «interpretación de la vivencia» consiste, para Schutz, en el proceso de su ordenamiento «según esquemas mediante el reconocimiento sintético»; consiste en referir «lo desconocido a lo conocido», lo «aprehendido en la mirada de la atención a los esquemas de la experiencia» (Schutz, 1993:113).

Ahora bien, los esquemas de la experiencia –es decir, estas configuraciones de significado presentes y disponibles fajo la forma de «lo que uno sabe» o «lo que uno ya sabía»- consisten «en material que ya fue organizado según categorías» (Schutz, 1993:113). Así, los esquemas de la experiencia –que Schuz pasa aquí a llamar «esquemas interpretativos» (Schutz, 1993:113)- claramente presuponen la organización de la experiencia en base a categorías. En este sentido, insistiremos en que hay categorías que no se constituyen bajo el esquema de la experiencia sino que son previas a éste. Estas categorías, al ser previas a la operación de síntesis activa, deben ser constituidas por síntesis pasiva. Schutz no explora esta dimensión pero sabe de su existencia.

No obstante la singular valía de esta tácita afirmación, Schutz da por agotado el tema y pasa a ocuparse de lo que será central en su caracterización del esquema interpretativo, a la sazón, descrito por las propiedades contrarias a aquellas con las cuales debería haber caracterizado al esquema interpretativo.

Pues bien, la elección de un esquema interpretativo en particular es libre, en el sentido que «no está prescripta de ninguna manera desde el comienzo como obvia o exclusiva» y que «ninguna vivencia puede agotarse mediante un solo esquema interpretativo» pues toda «vivencia está abierta a múltiples interpretaciones *(noeseis)*, sin que ello deteriore de ningún modo la identidad de su núcleo noemático». La interpretación así producida es una «síntesis de reconocimiento» basada «actos de conciencia reflexiva» (Schutz, 1993:114).

En breve, el esquema interpretativo opera de modo activo, libre, sobre una vivencia previa que se erige como una experiencia desconocida, a la que subsume bajo la experiencia de lo ya conocido. Esta experiencia sobre la cual se aplica el esquema interpretativo es –tal como dijimos- una materia ya organizada por categorías. Es a estas categorías, operantes en la síntesis pasiva, que corresponde propiamente el nombre de categorías, sin por ello dejar de admitir que esa operación de síntesis activa que describe Schutz existe y constituye una dimensión extensa y significativa de la vida social. De todos modos, preferiríamos emplear en sentido estricto el término «categoría» para referirnos a la primera acepción, y mantener la expresión «tipificación» para aludir a este segundo modo de síntesis, ya no pasiva sino activa y operante no en el sujeto trascendental sino en la experiencia social.

5. Años más tarde, en un texto de 1950, Schutz continúa sosteniendo esta concepción de las tipificaciones como actividad que explora una materia previamente dada en la pasividad. A pesar de que su posición no ha variado substancialmente, la exposición es más precisa pues, en los pasajes que habremos de citar, se ampara en Husserl reseñando, a la vez que haciendo propias, expresiones de *Experiencia y juicio.* Esto ocurre en el marco de la inquietud por los trastornos del lenguaje que ya hemos mencionado, donde presenta la cuestión de la actitud categorial.

Schutz argumenta que «el acervo de material pre-experimentado» es un patrimonio disponible para despertar asociaciones actuales cuando existe un interés en apropiarse de un objeto. Esta apropiación no opera por «actos de juicio lógico, sino de acuerdo con cierta *tipicidad* del objeto apropiado, en razón de la cual este es experimentado como en relación [...] con otros objetos del mismo tipo familiar, y en razón de la cual todas las previsiones vinculadas con esta experiencia típica llegan a tener también un carácter típico» (Schutz, 2003:254). Nótese, entonces, que es la activa apropiación de un objeto en su experiencia lo que produce la percepción de su carácter típico. Luego, Schutz mantiene en su descripción los rasgos dominantes que veníamos resaltando en su concepción de la tipificación –a saber, su carácter activo, experiencial y libre o espontáneo-.

El conocimiento categorial pertenece a un nivel superior: a la actividad espontánea del ego. Lo característico de este nivel es que su interés «no está dirigido hacia la percepción (como en la esfera pre-predicativa) sino hacia el conocimiento». Se trata de una forma de actividad espontánea cuyo propósito no es producir objetos sino conocer mejor un objeto «previamente dado»: «Mientras que el primer nivel se caracteriza por la experiencia receptiva, el segundo se caracteriza por la espontaneidad predicativa»; de modo que, si a nivel pre-predicativo «todo objeto está dado a la receptividad pasiva como un objeto de un tipo relativamente conocido de antemano», a nivel predicativo, la actividad espontánea del pensamiento conceptual explicita en el sustrato pre-predicativo un sujeto cuyas implicaciones se transforman en sus predicados, de modo que «lo que antes era captado sólo pasivamente en el horizonte abierto pasa a ser ahora el punto (el «tema»)» de una idealización. Así, la predicación «consiste en la tematización del horizonte de la determinabilidad indeterminada» (Schutz, 2003:255).

Ahora bien, la esfera pre-predicativa no es una mezcla amorfa de experiencias inarticuladas. Schutz lo sabe, a su modo, cuando dice que «el mundo fáctico de nuestra experiencia es experimentado desde el comienzo como típico» (Schutz, 2003:255).

Carlos Belvedere - Universidad de Buenos Aires

> Lo que es recién experimentado es ya conocido en el sentido de que recuerda cosas similares o iguales percibidas anteriormente. Pero lo que ha sido captado una vez en su tipicidad lleva consigo un horizonte de experiencia posible con referencias correspondientes a la familiaridad, vale decir, una serie de características típicas no experimentadas todavía realmente, pero que se prevé que serán experimentadas potencialmente. [...] En otras palabras, lo que ha sido experimentado en la percepción efectiva de un objeto es transferido aperceptivamente a cualquier otro objeto similar, percibido simplemente en cuanto a su tipo (Schutz, 2003:256).

Schutz está en lo cierto al decir que lo recién percibido «recuerda cosas similares»; sin embargo, no le da su debida importancia a este hecho, pues prácticamente se desdice al sostener que recién con la transferencia aperceptiva –y no ya en la percepción de objeto- se advierte la pertenencia del objeto a un tipo. Schutz parece presuponer que es posible percibir un objeto sin que éste se perciba, desde el principio, como un objeto de cierto tipo. Es decir que su tipificación es espontánea, y queda librada a nuestro interés en explorar o no las características propias del objeto que hacen a su tificidad. O sea que «*podemos* tomar el objeto típicamente apercibido como un ejemplo de un tipo general y dejarnos conducir al concepto general del tipo, pero de ningún modo *necesitamos* pensar temáticamente» el objeto concreto «como un ejemplar del concepto general« y explorar el «horizonte de características típicas» que conlleva (Schutz, 2003:256).

Encontramos aquí una doble dificultad: por un lado, una indistinción entre la percepción sensible y todo otro tipo de percepción; por otro, una distorsión en la descripción del acto perceptivo según la cual los objetos no son percibidos necesariamente como enclasados en tipos. Con ello Schutz se cierra sin saberlo las puertas a la percepción de lo social en sí.

El paradigma sensible de la percepción de objeto y sus limitaciones

Veamos, primero, en qué sentido vale decir que el paradigma perceptivo en Schutz es de naturaleza sensible, para luego explorar qué consecuencias tiene esta concepción para la fenomenología social.

1. Lo primero que podemos alegar es sus propias palabras. Al tratar de la percepción del objeto intencional, establece una reducción meramente metodológica, primero, pero que termina teniendo siendo una decisión ontológica. Schutz propone que, «para simplificar, limitemos nuestros ejemplos a las llamadas percepciones de cosas corpóreas» (Schutz, 2003:118). Esto, que parece una inocente solución al paso para un problema circunstancial, tendrá la consecuencia de coartar el acceso de la fenomenología schutziana a lo social en cuanto tal.

Ello se debe a que este acto poco meditado expresa, espontánea y transparentemente, decisiones de fondo más definidas. La primera de ellas, es la proximidad de Schutz con el positivismo; la segunda, su distanciamiento de la fenomenología trascendental en dirección a la psicología fenomenológica. Es decir que, por ligera que sea la decisión tomada en este punto en particular, resulta consistente con posiciones ya asumidas con respecto a cuestiones de fondo. Dicho esto, exploremos el modo en que Schutz pretende dar cuenta del noema a partir del objeto de la percepción sensible.

El primer paso de su argumentación es que los objetos intencionales «se *basan* en los llamados objetos «reales» del mundo externo, y que sólo pueden ser comunicados por signos y símbolos que a su vez constituyen cosas perceptibles, tales como las ondas sonoras de la palabra hablada, o las letras impresas» (Schutz, 2003:120). Con esta elección, Schutz clausura repentina y definitivamente el acceso fenomenológico a lo social en cuanto tal, dado que no podrá encontrárselo plenamente en la exterioridad pues tiene su raíz en la interioridad misma.

Volvamos ahora a la concepción schutziana de «la cosa física de la naturaleza» como paradigma del «objeto apresentante». Una vez establecido que la tal «cosa» se encuentra vinculada «con todos los otros objetos, sucesos y acontecimientos físicos del ámbito de la naturaleza», Schutz argumenta que, «de manera similar, existe también una interrelación entre los objetos apresentados y otros objetos pertenecientes al mismo orden que el apresentado» (Schutz, 2003:269).

Ahora bien, por encomiable que sea en otros aspectos esta elección, a la hora de tratar de las cosas sociales, se muestra perniciosa pues induce una falacia de nivel consistente en predicar de los objetos sociales lo mismo que de los objetos sensibles. En efecto, Schutz sostiene que tanto el mundo físico como el cultural son experimentados desde el principio en términos de tipos. Así como hay montañas, árboles, pájaros, peces, perros, hay también objetos culturales tales como casas, mesas, sillas, libros, herramientas, y hay roles sociales típicos y relaciones (Schutz, 2003:233). En breve, así como hay objetos sensibles, hay objetos sociales, tanto da que sean montañas o roles, son todos «objetos».

2. Sin embargo, Schutz sabe -porque lo ha leído en Scheler- que resulta problemático identificar toda percepción con la percepción sensible. Vale la pena, entonces, recordar que Schutz reseña la objeción de Scheler a la doctrina husserliana de la intuición categorial en razón de que se funda en contenidos sensoriales. Más en particular, evoca su opinión de que Husserl falla al examinar la noción de «intuición sensible» porque la identifica incorrectamente con los prerrequisitos de cualquier «percepción» del objeto de la intuición categorial. Por eso, el

Carlos Belvedere - Universidad de Buenos Aires

universitas humanística no.65 enero-junio de 2008 pp: 27-47
bogotá - colombia issn 0120-4807

orden de fundamentación en que ciertos actos y sus contenidos están, por su misma naturaleza, interrelacionados permanecería no revelado o confundido con el orden genético en que estos actos se producen (Schutz, 1966:148-149). Curioso es, entonces, que a pesar de que Schutz está al tanto de estas falencias relativas a la intuición categorial, continúa por la misma senda, ignorando los comentarios de Scheler.

Ciertamente, Schutz toma como punto de partida en su busca de la intuición categorial a la percepción sensible. Distingue, de un modo muy husserliano, tres niveles en la constitución de objetos en la esfera pre-predicativa. El primero de ellos consiste en la receptividad propia de la *percepción sensible,* donde el objeto ya se me da como «un objeto de un tipo relativamente conocido de antemano». El segundo nivel –el del *conocimiento categorial*- «conduce a las generalizaciones conceptuales». Si bien ya en el primer nivel hay una generalización inicial (recordemos que en la receptividad el objeto se nos presenta como perteneciendo a un tipo), recién aquí se produce la forma general del juicio predicativo. Invocando a Husserl, Schutz distingue estos primeros dos niveles de la siguiente manera:

> Determinar que el sujeto *S* es de tal o cual índole –p. ej., precisar que estos objetos preceptuales concretos son rojos- alude a un concepto general (en este caso, «la rojez en general»), aunque esta referencia misma no se ha hecho temática. En el segundo nivel, el de la mera predicación referente y determinante, la referencia a lo general está contenida solo de manera implícita. (Schutz, 2003:255)

El tercer nivel –el de la *separación abstractiva*- corresponde al pensamiento conceptual propiamente dicho, y «se distingue del segundo por la tematización de la relación con lo general». En el segundo nivel, siguiendo con el ejemplo del objeto rojo, la «rojez» es «resultado de una producción espontánea peculiar» que nos da «una serie de juicios predicativos de cada sustrato y cada carácter individual». En cambio, en el tercer nivel, «la generalidad, la unidad de la especie, es captada únicamente en juicios» mediante los cuales predicamos el mismo atributo de todos los sujetos incluidos bajo el universal (Schutz, 2003:255).

Una vez distinguidos estos niveles, Schutz declara que –a propósito de la cuestión tratada- le interesa el grado más bajo de generalidad, a saber, el de las generalidades empíricas (Schutz, 2003:255). Recuérdese que el asunto en cuestión es la interpretación filosófica de los trastornos del lenguaje, que Schutz analiza –siguiendo a otros fenomenológicos- en términos de «actitud categorial». No discutiremos aquí los trastornos del lenguaje pero sí el supuesto que es posible dar cuenta de la formación categorial a partir de la formación de generalidades empíricas.

Admitimos, es cierto, que hay un nivel de conceptualización para lo cual esto es suficiente, pero es que nunca se llegará al fondo de lo social partiendo de la generalización empírica. En otras palabras, y retomando nuestra argumentación, el dilema durkheimiano –con sus consecuencias kantianas- no se resolverá sino que volverá a plantearse en todo su rigor si no somos capaces de romper con el paradigma sensible de la percepción. Por ello, el camino que parte de las generalidades empíricas no podrá llegar jamás a lo social en cuanto tal, puesto que la abstracción empírica presupone ya la intersubjetividad y, con ella, el fundamento de lo social.

3. Schutz, así, le pone a lo social en sí condiciones imposibles: de un lado, reconoce su dimensión trascendental pero, de otro, quiere explorar esta dimensión en la luz de la experiencia, guiándose por un paradigma sensible de la percepción que la priva de sus notas distintivas. Así es que el positivismo de Schutz, inadvertido para sí mismo, le impone a lo social límites más estrechos y rígidos que aquel contra el cual dirige aquí sus críticas pues Husserl –quien alguna vez concibió a la fenomenología como un positivismo superior- ha sabido mostrar que la percepción encierra más de lo que se entiende por ella en sentido lato o, si se quiere, que debe comprendérsela de un modo amplio puesto que las formas categoriales «no terminan en la percepción, entendida como mera percepción sensible» sino que son producidas por un acto que le presta «a los elementos categoriales de la significación los mismos servicios que la mera percepción sensible presta a los materiales». En este sentido, el objeto de las formas categoriales «nos es puesto delante de los ojos él mismo, con esas mismas formas», pero no como «meramente mentado sino [como] intuido o percibido» (Husserl, 1995:703).

No es que se trate de dos modos de percepción ajenos uno al otro pues hay una conexión entre los conceptos estricto y lato de percepción, de la captación de las cosas vistas con la intelección y de las intuidas en la evidencia (Husserl, 1995:703-704). De modo que cada tipo de percepción aprehende su objeto directamente, si bien «este directo aprehender tiene diverso sentido y carácter según se trate de una percepción en sentido estricto o en sentido lato, o según que la objetividad aprehendida "directamente" sea sensible o categorial, o –expresado todavía de otra manera- según que sea un objeto real o ideal» (Husserl, 1995:703-705).

No es que Schutz desconozca esta distinción pues hemos visto que la lee en Husserl; no obstante, es verdad que la desatiende. Al concentrarse en la dimensión espontánea y voluntaria del acto categorial, deja sin explorar la otra dimensión, fundamental, que es la síntesis pasiva donde se constituyen irreflexiva y necesariamente los primeros estratos de lo social. Únicamente a ese nivel es que podremos acceder de un modo genuinamente fenomenológico a lo social en sí.

Carlos Belvedere - Universidad de Buenos Aires

universitas humanística no.65 enero-junio de 2008 pp: 27-47
bogotá - colombia issn 0120-4807

Recién una vez recuperado ese estrato de la experiencia, velada para el positivismo de Durkheim y para el anti trascendentalismo de Schutz, podrá darse cuenta de lo social en su más profunda raíz, esto es, de su a priori, sin renegar la experiencia como criterio fundacional de la fenomenología social. Es a eso que deberá apuntar la sociología pura, para cuyo porvenir ofrecemos estas modestas consideraciones.

Bibliografía

Durkheim, E. 1995. *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie,* Paris, Presses Universitaries de France.

Garfinkel, H. 1984. *Studies in ethnometodology.* Cambridge, Polity Press.

Gratoff, R. 1978. *The theory of social action. The correspondence of Alfred Schutz and Talcott Parsons.* Bloomington y Londres, Indiana University Press.

Husserl, E. 1991. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental.* Barcelona, Crítica.

Husserl, E. 1995. *Investigaciones lógicas (II),* Barcelona, Altaya.

Schutz, A. 2003. *Escritos I. El problema de la realidad social.* Buenos Aires, Amorrortu.

Schutz, A. 1993. *La construcción significativa del mundo social.* Barcelona, Paidós.

Schutz, A. 1967. *Collected Papers: I The problem of social reality.* La Haya, Martinus Nihoff.

Schutz, A. 1966. *Collected Papers: III Studies in phenomenological philosophy.* La Haya, Martinus Nihoff.

Schutz, A. 1964. *Collected Papers: II Studies in social theory.* La Haya, Martinus Nihoff.