



Realidades Múltiples y Mundos Sociales. Introducción a la socio-fenomenología

MULTIPLE REALITIES AND SOCIAL WORLDS. INTRODUCTION TO SOCIO-PHENOMENOLOGY

Dr. Ulises Toledo. Universidad San Sebastián (Concepción, Chile)

Abstract

The Multiple Reality theory represents a key piece to understand the socio-phenomenology. It is sustained by a triangulation of the phenomenology of Edmund Husserl, the vitalism of Henry Bergson and the pragmatism of William James (and it has as a background the praxeology of Ludwig Von Mises and the sociology of Georg Simmel and Max Weber). In such triangulation the notion of *emphasis of reality* becomes central and it refers to the intensity degree of the conscience intentional tension and attention to life. Starting from this point *the world of life* is diffracted in multiple *provinces* among which social life is just one of them. Each province has a specific emphasis of reality which allows it to delimit a finite area of sense that counts on its own legitimization and justification criteria. As a result, the socio-phenomenological analysis also applies the term *reality* to the imaginary phenomena when they have a strong consistency founded in the pragmatic principle: *what is not contradicted is assumed ipso facto like reality*. Nevertheless, in the context of the Multiple Realities theory the daily social life is understood like *eminent reality* and this vision opens a promising heuristics for social investigation.

Key words: Socio-phenomenology, world of life, multiple realities, social world, emphasis of reality.

Resumen

La teoría de las *Realidades Múltiples* constituye una pieza clave para comprender la socio-fenomenología. Se sustenta en una triangulación de la fenomenología de Edmund Husserl, el vitalismo de Henry Bergson y el pragmatismo de William James (y tiene como trasfondo la praxeología de Ludwig von Mises y la sociología de Georg Simmel y Max Weber). En dicha triangulación la noción de *acento de realidad* deviene central y refiere al grado de intensidad de la tensión *intencional* de la conciencia y de la *atención a la vida*. A partir de ahí el *mundo de la vida* se difracta en múltiples *provincias* entre las cuales la *vida social* es una más. Cada *provincia* dispone de un acento de realidad específico que le permite delimitar un ámbito finito de sentido que cuenta con criterios propios de legitimación y justificación. Por esa razón, el análisis socio-fenomenológico también aplica el término *realidad* a los fenómenos imaginarios cuando éstos aparecen dotados de una fuerte consistencia fundada en el principio pragmático: *lo que no es contradicho es asumido ipso facto como realidad*. No obstante, en el contexto de la teoría de las *Realidades Múltiples* la vida social cotidiana es concebida como *realidad eminente* y esta visión inaugura una promisorio heurística para la investigación social.

Palabras clave: socio-fenomenología, mundo de la vida, realidades múltiples, mundo social, acento de realidad.

Llamar real a una cosa significa que ésta se encuentra en cierta relación con nosotros. La palabra real, en resumen, es una orla. Nuestro impulso primitivo tiende a afirmar inmediatamente la realidad de todo lo concebido, mientras no sea contradicho. Pero existen varios órdenes de realidades, tal vez un número infinito de ellos, cada uno de los cuales tiene su propio estilo especial y separado de existencia. James los llama subuniversos y menciona como ejemplos el mundo de los sentidos o de las cosas físicas (como realidad eminente), el mundo de la ciencia, el mundo de las relaciones ideales, el mundo de los ídolos de la tribu, los diversos mundos sobrenaturales de la



mitología y la religión, los diversos mundos de la opinión individual y los mundos de la mera locura y divagación.
Alfred Schutz (2003:197)

1. La teoría de las realidades múltiples

1.1. El problema de la socialidad (1)

Hasta ahora la crucial pregunta de Georg Simmel *¿cómo es posible la sociedad?* (2) no ha recibido la atención que se merece en las deliberaciones de la comunidad científica y académica. No obstante, ella es una pregunta socio-fenomenológica por antonomasia y refleja bien la intencionalidad programática de este ensayo. Sin embargo, para nuestros efectos, precisaremos *el sentido al que apunta y*, en consecuencia, la hemos reformulado de la siguiente manera: *¿Cómo hacemos posible la sociedad? O, lo que es lo mismo, ¿cómo se construye la sociedad?*

Bajo la guía de esa interrogante, la investigación fenomenológica des-encubre el *mundo de la vida* (*lebenswelt*) como el amplio horizonte que abarca la totalidad de nuestras maneras de *experimentar* y que, por lo mismo, se constituye en el principal referente de la vida social. Igualmente, en el curso de su indagación, identifica y describe la actitud elemental que sostiene el mundo de la vida y la socialidad, a la cual denomina *Actitud Natural*, entendiéndola como la intencionalidad espontánea de la conciencia que orienta su atención directamente a las cosas y las acepta sin cuestionarlas, en el marco de lo que *va de suyo*.

Para una mejor comprensión, los socio-fenomenólogos Alfred Schutz y Thomas Luckmann, nos ayudan a clarificar la noción de *lebenswelt*: “El *mundo de la vida* (*MV*), entendido en su totalidad, como mundo natural y social, es el escenario y lo que pone límites a mi acción y a nuestra acción recíproca. Para dar realidad a nuestros objetivos, debemos dominar lo que está presente en ellos y transformarlos. De acuerdo con esto, no sólo actuamos y operamos dentro del *mundo de la vida* sino también sobre él, es una realidad que modificamos mediante nuestros actos y que, por otro lado, modifica nuestras acciones” (Schutz y Luckmann 1977:28).

Sin embargo, el *mundo de la vida* no se restringe solamente a la arena de las ejecuciones prácticas. Ciertamente las incorpora pero, propiamente, el *MV* constituye el horizonte de todas las formas de *realidad* que las diversas *actitudes* vivenciales y cognoscitivas pueden llegar a configurar y por eso, más adelante, los socio-fenomenólogos agregan una importante precisión: “Podemos pensar el concepto de mundo de la vida tan ampliamente que incluya todas las modificaciones de actitudes y estados de alerta” (Schutz y Luckmann 1977:41).

Teniendo en cuenta esta demarcación inicial cabe insistir que el interés principal de la investigación fenomenológica sobre la socialidad se concentrará en la zona de la *vida cotidiana*. Los socio-fenomenólogos lo enuncian de manera inequívoca: “Nuestro problema principal es el análisis del mundo de la vida cotidiana, que con algunas correcciones puede ser caracterizado, en verdad, como la realidad primaria” (Schutz y Luckmann 1977:47).

Ahora bien, dado que la vida cotidiana se encuentra enmarcada en el horizonte del *mundo de la vida* y que, además, es la principal de sus *provincias*, es necesario dirimir los límites entre un ámbito y otro. Para evitar los malentendidos y avanzar una distinción los autores citados analizan el *lebenswelt* partiendo de la fenomenología de Edmund Husserl pero revalorizan, igualmente, otras corrientes de pensamiento que se han ocupado del tema como, por ejemplo, el vitalismo de Henry Bergson y el pragmatismo de William James. Además, como sabemos, esta última vertiente tiene importantes consecuencias en la sociología interpretativa contemporánea, a través del interaccionismo simbólico, que presenta significativas afinidades con la socio-fenomenología (3).

Sin pretender profundizar –ahora– en las conexiones entre el interaccionismo simbólico y la socio-fenomenología nos limitaremos a decir que muchos planteamientos schutzianos se proveen de base empírica hurgando en la obra de G. H. Mead, Robert E. Park, William Thomas, Florian Znaniecki y, al mismo tiempo, se vinculan estrechamente a las observaciones y *estilo* sociológico de Simmel. Esto no debe sorprender dado que Robert E. Park, pionero fundacional del Interaccionismo Simbólico, fue un devoto alumno de Simmel, por casi tres años, en la Universidad de Berlín y paralelamente, Friedrich von Wiese (uno de los sociólogos que continuaron el proyecto simmeliano),



fue maestro de Schutz en su etapa de estudiante en Austria. Por consiguiente, muchas investigaciones llevadas a cabo por los interaccionistas fueron re-descubiertas por Schutz y valoradas como poseedoras de ese *cariz* fenomenológico de investigación que él mismo impulsaba.

En esto, una vez más, Schutz no hace otra cosa que profundizar la línea trazada por Husserl que unos años antes había alabado la obra etnológica—empírica de Lucien Levy-Brühl a quien no dudó en calificar de *compañero* (Toledo 2003).

1.2. Raíces husserlianas de la triangulación

Reiteramos que la aproximación que ejecuta Schutz no debe extrañar porque, a fin de cuentas, él sigue ciertas *indicaciones* del padre de la fenomenología y las profundiza —a su modo— para elucidar las implicancias significativas de la actitud natural, al socaire de la tematización husserliana de las ontologías regionales (4).

El mismo adalid de la fenomenología estadounidense, Marvin Farber (1956), anota que Husserl se interesó *grandemente* por los *Principios de Psicología* de William James y que el fenomenólogo hablaba con frecuencia del filósofo americano diciendo que éste había contribuido a liberarlo del *psicologismo* y que su planteamiento de la *corriente de conciencia* lo ayudó a encauzar su análisis fenomenológico de la experiencia.

Lo cierto es que Husserl leyó con interés la citada obra de James y evaluó que existía afinidad con sus propios postulados. Así lo declara el fenomenólogo en la *Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental*, donde podemos leer: “Hasta donde yo sé, W. James fue el único que, bajo el nombre de *fringes*, fijó su atención en el fenómeno horizonte, ¿pero cómo podía interrogarlo sin la comprensión alcanzada fenomenológicamente de la objetualidad e implicaciones intencionales? Pero si sucede esto, si la conciencia del mundo es liberada de su anonimato, entonces ya se realiza la irrupción en lo trascendental” (Husserl 1991:275). En efecto, muchos análisis de James referentes a la esfera de la actitud natural podrían pasar por fenomenológicos pero Husserl considera una insuficiencia grave del pragmatismo su falta de aspiración a trascender la actitud natural.

Ahora bien, admitamos que Schutz —contrariando la recomendación husserliana— limita su indagación fenomenológica a la esfera de la actitud natural y renuncia a incursionar en la esfera trascendental (igual que James). De ahí que la afinidad de la vertiente schutziana con los planteamientos de James sea aún mayor, a pesar de lo cual el pensador vienés conserva las reticencias husserlianas (en referencia a un cierto *pragmatismo vulgar*), según veremos luego.

Respecto del aporte de Bergson a la fenomenología, podemos dar fe al testimonio de uno de los discípulos cercanos a Husserl, el pensador rumano Roman Ingarden, quien nos manifiesta su convicción que en la primavera de 1915 el fenomenólogo aún no conocía los trabajos de Bergson y por lo tanto —a su juicio— no hubo influencia directa del filósofo francés sobre Husserl —al menos en las primeras redacciones de sus tesis sobre el tema de la conciencia del tiempo—, si tomamos en cuenta que Husserl comenzó a investigar este problema una década antes (en 1904).

Sin embargo, una vez que leyó la obra de Bergson, el padre de la fenomenología reconoció con sorpresa y agrado la gran sintonía que existía entre sus propias tesis y las que defendía el pensador galo. Ingarden relata una anécdota que grafica el punto. Nos aclara previamente que él —Ingarden— había estudiado la obra de Bergson y, por lo tanto, tenía alguna comprensión respecto de sus planteamientos. A continuación, nos dice que en el transcurso de un seminario dictado por Husserl (al cual asistía como alumno), le preguntó al maestro cuál era su posición frente al tema de la conciencia constituyente del tiempo, sin saber que ya en 1904-1905 Husserl había iniciado sus investigaciones sobre este problema (Husserl 2002) (5) y que, igualmente, por esos años había dirigido, al menos, dos seminarios referentes a la cuestión; a pesar de lo cual el fenomenólogo lo invitó a plantear sus ideas. Husserl lo escuchó atentamente y al finalizar su lata disertación el maestro le espetó lacónico: ¿De donde tomó usted esa teoría? Ingarden repuso igual de lacónico: “de Bergson”.



Algunos días después, Husserl leía por primera vez a Bergson en textos traducidos a lengua alemana. En posteriores conversaciones con Roman Ingarden, Husserl admitió que, en su mayor parte, las tesis de Bergson concordaban con los puntos principales de su propia doctrina –en lo relativo a la conciencia del tiempo– y respecto de la descripción de la duración pura (*durée*) confidenció a su discípulo rumano: “*Es enteramente como si yo fuera Bergson*” (Ingarden 1964:233) (6).

Recordemos que la expresión bergsoniana *la durée* se refiere a la experiencia interna-subjetiva del tiempo (por ejemplo, la vivencia de la *espera*) en tanto que el tiempo estándar ha sido consensuado intersubjetivamente. La *durée* es un concepto clave para la socio-fenomenología porque pone en relación el sector de la acción que se puede recuperar y el ámbito de la acción que se puede anticipar con el ámbito de la acción actual y, en virtud de esa *efectuación*, el pasado y el futuro se ponen en relación con el presente. Así, entonces, el presente se convierte en una suerte de enclave entre el pasado y el futuro, razón por la cual, a esta forma de presente (característico de la *durée*), Schutz lo llama *presente especioso*.

En el presente especioso, cada acción y cada experiencia actual llevan incorporados el horizonte del pasado y el horizonte del futuro y, en él, se entrecruzan el tiempo cósmico y el tiempo estándar; el primero está formado por factores biológicos y orgánicos mientras que el segundo por factores sociales convencionales; sin embargo, este último se presenta como una sucesión de estados bien definidos e irreversibles y se impone como una realidad objetiva. Para decirlo gráficamente el tiempo estándar es el tiempo del reloj. Schutz sintetiza la vivencia del tiempo estándar mediante la fórmula “*envejecemos juntos*” queriendo resaltar, con esa expresión, el carácter eminentemente social del fenómeno.

Por otra parte, el análisis de la *durée* hace patente que la acción posee un área de desarrollo potencial que se verifica en dos formas: a) el subsector de la acción que se puede reconstituir corresponde a la modalidad temporal del pasado y significa que lo que estuvo alguna vez en el área de acción actual puede ser repuesto; la posibilidad de la recuperación se basa en la sedimentación de las experiencias vividas y en la memoria y hace posible la apertura al pasado de la esfera de las vivencias actuales; b) el otro subsector de la acción potencial corresponde a la modalidad temporal del futuro, entendiendo por tal un área manipulatoria que no ha estado nunca en el sector de acción actual, pero que ahora el sujeto, puede convertir en su área de manipulación próxima-inmediata. El futuro es el sector de la acción que se puede anticipar, pero esa operación, indefectiblemente, depende del acervo social de conocimientos y de experiencias (del sujeto y sus consocios) y, por ende, de la distribución social del conocimiento.

En fin, después de esta rápida revisión nos queda claro que la mencionada triangulación schutziana viene *recomendada* por la atención que el mismo Husserl concedió a los temas y a los autores en referencia. La profundización de los temas y su enlace sistemático corre por cuenta de Schutz que, avanzando por la senda abierta, arriba a la formulación de una *fenomenología mundana* o *fenomenología de la Actitud Natural*.

1.3. Fenomenología de la actitud natural

La fenomenología de la actitud natural comienza por una observación atenta y una descripción profunda de la vida social descubriendo que, en cuanto provincia del mundo de la vida, es intersubjetiva por antonomasia y que preexiste a nuestro nacimiento y al de cualquier individuo. Constituye un mundo organizado que ya ha sido pre-interpretado como un *cosmion* por nuestros abuelos, padres y predecesores en general. Y, así –*pre-interpretado* y provisto de *sentido*– hemos recibido el mundo social cotidiano de nuestros maestros y de los *Otros significativos*.

Tales interpretaciones fueron sedimentándose –a través del tiempo– en un acervo de conocimiento y de experiencia social que nosotros hemos internalizando –por vía de la socialización primaria y secundaria– en la forma de un vasto esquema de referencias significativas (valores, principios, símbolos, etc.) que, en cada coyuntura que afrontamos se actualizan en la forma de conocimientos a la mano. Dicho esquema opera *prácticamente* en la forma de *competencias* que permiten resolver, de manera aparentemente espontánea, los problemas de la vida social.



Así se constituye un conjunto de saberes precientíficos que se tornan familiares y reconocibles para todos los *miembros*, incluyendo sus típicos estilos de operación en el marco del escenario social compartido. Dicho de otra manera, los sujetos que comparten un mismo acervo social de conocimientos y experiencias son provistos, por medio de su familiarización con los *hábitos* compartidos, de una *competencia* interpretativa elemental (*verstehen*) que les hace posible comprender las rutinas de interacción de los otros, sus motivos y causas, en virtud de lo cual, los meros individuos se convierten en auténticos actores sociales. A partir de ahí, la *razón mundana* asume dicho esquema como *naturalmente* dado, en virtud de lo cual se nos impone como estructura de una realidad objetiva.

En efecto, el sujeto tiene experiencias directas de su mundo, pero además puede corroborar –mediante el mecanismo de la reciprocidad de perspectivas– que los demás experimentan ese mundo de forma semejante a la suya. En palabras de Schutz: “Nuestra relación con el mundo social se basa en la hipótesis de que, a pesar de todas las variaciones individuales, nuestros semejantes experimentan los mismos objetos de una manera sustancialmente similar a nosotros, y viceversa, y también que nuestro esquema de interpretación y el de ellos muestran la misma estructura típica de significatividades. Si se desploma esta creencia en la identidad sustancial de la experiencia intersubjetiva del mundo, queda anulada la posibilidad misma de establecer la comunicación con nuestros semejantes” (Schutz 1974:139).

Por eso, mientras el esquema de referencias significativas que se ha establecido como sistema legitimador de nuestras experiencias (y de las experiencias de todos nuestros consocios) siga funcionando, y mientras las acciones que se realizan sobre su base continúen produciendo los resultados esperados, los *miembros* seguirán dando credibilidad a tales experiencias porque no hay contraindicaciones que suministren fundamento para formular dudas sobre su confiabilidad.

En otras palabras, desde la perspectiva del individuo el mundo social se presenta como el escenario obvio y natural –objetivo– de su acción. Desde el punto de vista del socio-fenomenólogo la estructura de ese aparente estado de cosas objetivo es concebida como el resultado ejecutivo de ciertos métodos que emplean los sujetos para definir y confirmar la estabilidad de los elementos de su ambiente entorno (que da sustento a la creencia en el *carácter incorregible* de lo real).

En conclusión, el sujeto asume el conjunto de dichos elementos del ambiente como un producto ya *instituido* –enfoque monotético– y, por lo tanto, como componentes objetivos e independientes del actor. Para el socio-fenomenólogo, en cambio, el citado conjunto de elementos refiere a cierto tipo de prácticas empleadas por los *miembros* en el devenir de un proceso instituyente, mediante las cuales se van definiendo las situaciones y se va realizando la *institución* como producto –enfoque politético. Y esa es la forma *como hacemos posible la sociedad*.

Por ello, el fundador de la etnometodología –y discípulo indirecto de Schutz–, Harold Garfinkel, se refiere a tales prácticas de los actores sociales con la expresión *etnométodos*, o sea, los métodos que usamos los agentes sociales para constituir y mantener la precaria estabilidad de la *realidad* en que vivimos.

Todo esto implica que la realidad social es una *construcción* humana y, por ende, legítimamente podemos hablar de *realidades diversas* tales como la *realidad* mapuche, la *realidad* latinoamericana, la *realidad* europea o la *realidad* tibetana, entre otras.

1.4. Atención a la vida y acento de realidad

Para profundizar en el significado *humano, demasiado humano*, que tiene el planteamiento socio-fenomenológico Alfred Schutz nos explica que la vida consciente transcurre a través de un número indefinido de *ámbitos de sentido*, en uno de cuyos extremos está la zona de la acción y en el otro extremo la zona del sueño. Cada una de ellas se caracteriza por una tensión específica de la conciencia; la zona de la acción muestra la tensión más alta y la del sueño, la tensión menor. Estos diferentes grados de tensión de la conciencia están ligados a los variados intereses vitales que experimentamos. La acción representa nuestro máximo interés por afrontar el entorno y satisfacer sus requerimientos y el sueño la falta completa de tal interés.



La noción bergsoniana de *atención a la vida* define el ámbito del mundo que es importante para nosotros, articula nuestra corriente de pensamiento en flujo continuo y determina el alcance y la función de nuestra memoria; nos hace vivir nuestras experiencias presentes, dirigidas hacia sus objetos y nos hace volvernos, en actitud reflexiva, hacia nuestras experiencias pasadas, en busca de su significado (7). Reparemos que, de acuerdo a lo dicho, la vida cotidiana, el sueño, la fantasía, la ciencia, admiten ser consideradas *reales* en la medida que se nos imponen y dominan la atención de nuestra conciencia mientras vivimos en dichos estados.

En definitiva, Schutz acopla el planteamiento de W. James (subuniversos simbólicos) a la tesis de la *atención a la vida* (de Bergson) proponiendo que en el *mundo de la vida* (husserliano) co-existen diversos órdenes de realidades, difícilmente cuantificables.

Esto lo confirma en su magnífico ensayo *Don Quijote y el Problema de la Realidad* donde suscribe la hipótesis de que: "...existen varios órdenes de realidad, probablemente un número infinito, cada uno con su propio estilo especial y separado de existencia" (Schutz 1974:133). A su vez el acento de realidad que se le adjudica a cualquiera de estos órdenes deriva de nuestra tendencia ingenua y espontánea a afirmar la realidad de todo lo concebido, mientras lo que se postula no sea contradicho o empíricamente *falseado*. Y, citando nuevamente a William James, ratifica que: "Todo objeto que no es contradicho, es ipso facto creído y postulado como realidad absoluta" (Schutz 2003:221).

Este principio que, tal vez, podría parecer demasiado elemental lo encontramos, sin embargo, avalado por la epistemología postpositivista de Imre Lakatos quien, a través de sus dilatados y acuciosos estudios de historia de la ciencia, ha demostrado que el proceder normal del investigador científico es aceptar en calidad de *corroborado* todo enunciado que no es *falseado* por una instancia empírica crucial.

Por otra parte, como ya habíamos anunciado, Schutz resitúa las reticencias husserlianas –ahora a nivel de la actitud natural– y hace presente una importante diferencia con James en lo que se refiere al constituyente básico de la *realidad* que –para la fenomenología– es el *sentido* de nuestras experiencias y no la estructura ontológica de los objetos.

Debemos subrayar que la realidad que llega a definir y edificar el hombre es siempre una realidad *para mí* (o, mejor, *para nosotros*), pero nunca una realidad *en sí*. De ahí que la realidad sea finita en su alcance significativo y ello faculta a distinguir entre diversos énfasis significativos, a lo cuales se los denomina *provincias* de la realidad. Siguiendo este planteamiento se constata que los *caracteres fundamentales* de una provincia de la realidad se construye sobre una piedra angular: el peculiar estilo cognoscitivo que la identifica.

Ahora bien, cada estilo cognoscitivo se caracteriza por una tensión específica de la conciencia y, por consiguiente, también le corresponde una *epojé* específica, una forma predominante de espontaneidad, una forma específica de experimentar el sí-mismo, una forma de socialidad y una perspectiva temporal específica. Lo que enfatizamos ahora es que, formalmente, todos los ámbitos de la realidad se perfilan en virtud de las mismas categorías estructurantes, pero cada una con sus propios contenidos (Schutz 2003:303) (8).

Y, ciertamente, este énfasis cognoscitivo constituye una nota diferenciadora entre el socio-fenomenólogo y el pragmata estricto: "Todas las experiencias que pertenecen a un ámbito finito de sentido apuntan a un estilo particular de vivencia, vale decir, un estilo cognoscitivo. Con respecto a este estilo, están en mutua armonía y son compatibles entre sí. El carácter finito de un ámbito de sentido (del mundo de la vida cotidiana, del mundo de los sueños, del mundo de la ciencia o del mundo de la experiencia religiosa) descansa en el carácter de la unidad de su propia vivencia peculiar, o sea su estilo cognoscitivo" (Schutz y Luckmann 1977:43).

En breve, las perspectivas intencionales que se despliegan en una u otra de las *provincias* de la realidad son delimitadas por un cierto *índice* de significatividad que las hace internamente consistentes y compatibles (conmensurables) con todas las otras perspectivas intencionales que pudieran generarse dentro de la misma *provincia*. En consecuencia, si nuestras experiencias comparten ese estilo no entrarán en contradicción y le



confirmaremos el acento de realidad al ámbito en cuestión. Dado lo cual se asume, *ipso facto*, con el sello de lo *obviamente real*.

Incluso la constatación de algunas incoherencias o incompatibilidades que pueden afectar a una parte de las experiencias vividas al interior de un estilo cognoscitivo no *obliga*, necesariamente, a retirar el acento de realidad al respectivo ámbito; por lo general sólo inválida una(s) determinada(s) experiencia(s) *dentro* de los límites de ese ámbito (que pueden corregirse o asimilarse). La radical anulación del acento de realidad de una provincia del mundo de la vida, sólo se produce a raíz de una *incommensurabilidad* severa en la lógica interna de su estilo cognoscitivo (anomalía o instancia falseadora).

En definitiva, para que las personas lleguen a cuestionar sus convicciones sobre la realidad es necesario que se produzca una drástica interrupción de la habitualidad a raíz de la intervención de un elemento foráneo que se muestra incoherente con el estilo cognoscitivo que la comunidad comparte (o sea, que *nosotros* compartimos) y que, al mismo tiempo, dada su condición recalcitrante, el susodicho elemento no se deja asimilar en el acervo de conocimiento y experiencias ya existente (bien podríamos decir que ahí se produce la instancia crucial de *falsación*).

Resumiendo, en la conciencia se despliegan ciertas regiones finitas de sentido y, de entre ellas, alguna concita una especial tensión intencional haciendo que adquiera mayor relevancia y en la medida que impone su preponderancia culmina por adjudicarse el acento de *realidad*. En virtud de ese mecanismo, comienzan a perfilarse los diversos mundos sociales con sus *efectuaciones* y *ejecuciones* y también el mundo de los sueños, el de la fantasía, el del juego, el de la locura o el de la contemplación teórica, entre otros.

Llegados a este punto convendría *formalmente* hablar de Mundo de la Vida (MV) en mayúsculas y en minúsculas referirse a todos los *mundos* parciales y acotados que tienen al Mundo de la Vida como trasfondo porque, en última instancia, dichos *submundos* son segmentos del Mundo de la Vida que oscilan en un *continuum* más o menos inconexo de acuerdo a la atención y relevancia que se le otorga; de manera que si la tensión de la conciencia se concentra en uno de ellos los demás se obnubilan y, al menos momentáneamente, pasan al olvido las relaciones de aquel *submundo* con los otros *submundos*. No obstante, el trasfondo *lebenswelt* mantiene su arco iris de horizontes abiertos y de posibilidades vitales a explorar.

Schutz y Luckmann confirman esta apreciación: “No se puede olvidar, por cierto, que el acento de la realidad puede ser otorgado a cada ámbito de sentido, de modo que desde la perspectiva del mundo de la vida cotidiana, en verdad los otros ámbitos de sentido pueden aparecer sólo como cuasi-realidades, pero al mismo tiempo, desde la actitud científica o desde la experiencia religiosa el mundo de la vida cotidiana puede ser visto como una cuasi-realidad” (1977:44).

1.5. Enclaves inter-mundanos

A pesar de lo cual, los distintos ámbitos están interconectados en la unidad consciente del sujeto y es allí donde se producen las variaciones de tensión y de atención que posibilitan el tránsito de un ámbito de sentido a otro.

Precisamente, la esfera social cotidiana es el centro del mosaico *mundo-vital* donde constantemente se verifican las incrustaciones de unas *realidades* en las otras, como si se tratara de una obra de marquetería. Porque hay *enclaves* imaginativos y teóricos en la esfera de los proyectos de acción y hay *contrapuntos* entre el mito y la ciencia; lo mismo ocurre entre la ensoñación y el trabajo. En definitiva: “Ocurre que ni el subuniverso de la locura de Don Quijote ni la realidad eminente en la cual nosotros, los Sancho Panza, vivimos nuestra vida ordinaria, son tan monolíticos como parecen. Uno y otra contienen, por así decir, enclaves de experiencias que trascienden los subuniversos presupuestos por Don Quijote o Sancho Panza y que se refieren a otros ámbitos de realidad no compatibles con ninguno de ellos” (Schutz 1974:134).



Los enclaves también facilitan ciertas actualizaciones de roles y status que *normalmente* se desarrollan en escenarios mundanales distintos y que, como hemos dicho, por circunstancias de pérdida de la atención vital algunos de ellos se van opacando en aras de la prominencia temporal de otros segmentos de sentido. En efecto, de acuerdo al interés e involucramiento de un actor social, en una determinada situación, los escenarios precedentes pierden vigencia y van siendo relegados hasta nuevo aviso. Sin embargo, ocasionalmente, se producen cambios inesperados en el entorno a raíz de dilemas nuevos que se juzgan imperiosos y que, precisamente, hacen referencia a ese tema-vital-significativo que hace poco habíamos postergado. Entonces el tema relegado vuelve a adquirir relieves especiales y recupera el primer plano, dejando en suspenso las situaciones que últimamente se estaban privilegiando (9).

Podemos graficar lo que hemos dicho con el siguiente ejemplo: es frecuente que la dedicación a la familia sea pospuesta en aras de las exigencias del trabajo y el afán de lograr un rápido éxito profesional, pero eso dura hasta que un conflicto hogareño –v.gr. problemas conductuales de un hijo adolescente– convierte de nuevo al núcleo familiar en el tema prioritario y esa coyuntura nos obliga a recomponer el acento de realidad del mundo a nuestro alcance.

En otras palabras, los *enclaves* inter-mundanos nos hablan de franjas mundo-vitales que pertenecen a un ámbito de sentido y sin embargo, de pronto, las encontramos insertas en otro ámbito. Eso autoriza a describir el *enclave* como una instancia de interpenetración entre distintas estructuras de significatividad que se generan a raíz de las continuas modificaciones de la atención a la vida; lo que inevitablemente conlleva alteraciones en los sistemas de coordenadas de los recorridos biográficos personales.

1.6. El efecto *desfondamiento*

La experiencia de la fragmentación del Mundo de la Vida y el agravante de la frecuente intromisión de un segmento de una zona de sentido incrustado en un ámbito de sentido diferente tiene consecuencias existenciales para el sujeto que vivencia esas alteraciones y, al mismo tiempo, ello muestra de forma palmaria que nuestros planes de vida y nuestras historias personales lejos de ser lineales y unívocas están sujetas a la experiencia de la dislocación, por efecto de las recurrentes transiciones entre las provincias de la realidad.

Por lo tanto, no debería sorprendernos que junto a las realidades múltiples existan las *personalidades múltiples*, fruto de la interrupción de las historias personales y la intrusión de lo intempestivo en la génesis y prosecución de nuestros proyectos vitales. Precisamente, la conciencia del déficit de suelo ontológico que, siguiendo a Patricio Oyaneder (2003), llamaremos *desfondamiento*, es una secuela de aquello y a la vez un elemento constitutivo de la *ansiedad fundamental*.

En efecto, todo el sistema de relevancias que nos orientan en la actitud natural está fundada sobre una experiencia elemental que nos provee una trágica certeza: *sé que moriré y tengo miedo de morir*; en eso consiste la *ansiedad fundamental* y ella nos hace apreciar la temporalidad de una manera especialmente dramática (Schutz 2003:214).

La referida *ansiedad* tiene que ver directamente con *mi* existencia personal y el temor a la muerte que inevitablemente me sobrevendrá, eso genera una actitud de angustia expectante de cara al futuro y conlleva el sentimiento de apremio por encontrar un refugio protector y, a la vez, es la fuente de todo sistema de pertinencias de la actividad humana, de esperanzas y necesidades, satisfacciones, oportunidades y riesgos, que tensionan al hombre para intentar dominar el mundo y construir sus proyectos para conquistar un espacio de seguridad.

Tenemos entonces que la *ansiedad fundamental* incita al hombre a tratar de dominar el mundo, a superar obstáculos, a esbozar y cumplir proyectos, porque sabe que, si bien algunos elementos de su vida le son impuestos, otros pueden ser controlados y modificados por él. Pero tiene conciencia que su horizonte vital es limitado y escaso y que no dispone de todo el tiempo que necesitaría para concretar las modificaciones que desea producir y esta toma de conciencia adquiere una dimensión trágica, que domina al sujeto mundano y lo impulsa a proyectarse sobre el mundo y actuar en él *antes que sea tarde*. Esta pertinaz certeza de la inminente finitud se expresa, a nivel



de cotidianeidad, en fórmulas y recetas de *sabiduría* popular como las consabidas: “*el tiempo es oro*”, “*no dejes para mañana lo que puedes hacer hoy*”, “*al que madruga Dios lo ayuda*”.

Así, aunque el sujeto no convierta la cuestión de la muerte en tema explícito, la *ansiedad* subyace soterrada y se vuelve explícita a través de su interés por anticipar lo que sobrevendrá y en la misma urgencia de proyectar sus acciones e intervenir en el mundo, según una pauta de relevancia donde *lo primero es lo primero* (10).

Schutz nos aclara: “De la ansiedad fundamental surgen los muchos sistemas interrelacionados de esperanzas y temores, deseos y satisfacciones, probabilidades y riesgos que incitan al hombre en actitud natural a tratar de dominar el mundo, a superar obstáculos, a esbozar y cumplir proyectos. Pero la ansiedad fundamental misma es sólo un correlato de nuestra existencia como seres humanos dentro de la realidad eminente (*paramount reality*) de la vida cotidiana; por lo tanto, las esperanzas y temores, así como sus satisfacciones y desengaños correlativos, se basan en el mundo del ejecutar y sólo son posibles dentro de él” (2003:214).

Por eso cabe insistir que el mundo del ejecutar es impensable fuera del contexto de una estructura social, y aunque la necesidad analítica impone una parcialización, a fin de cuentas, ésta sólo es una abstracción: “...como si el hombre alerta en la actitud natural pudiera ser concebido como separado de sus semejantes. *Esta abstracción ficticia fue hecha, por supuesto, con el sólo fin de aclarar la exposición de los problemas involucrados*” (Schutz 2003:206, subrayado es nuestro).

Las palabras precedentes nos sirven de prevención, porque, si bien el análisis de este acápite se ha focalizado en la interioridad existencial del actor que, eventualmente, podría sugerir (a un lector desprevenido) la imagen de un individuo aislado socialmente, eso se debe simplemente a las limitaciones de la herramienta analítica que –de buenas a primera– no deja ver la dialéctica interiorización-exteriorización-objetivación; por cierto, si no atendemos a la conjunción de los citados *momentos* dialécticos se pierde la visión de la figura completa que es indudablemente social.

No debemos olvidar que, en el trance del *desfondamiento* ontológico, es la comunidad (a la que pertenece el sujeto) la que puede ofrecerle un *cosmion* consolador –un orden que consta de un por qué y un para qué– que se presenta con fuertes raíces en el pasado, habiéndose forjado en lo que ya ha sido experimentado y sancionado socialmente por los predecesores, en virtud de lo cual –aparentemente– el *orden* impuesto está justificado. Así, lo confiable y lo previsible va ligado a la continuidad de una supuesta estabilidad del mundo que se asienta en la idea –explícita o implícita– de un *orden social* transmitido históricamente. De allí importancia, a nivel familiar y comunitario, del culto a las tradiciones y de los mitos fundacionales.

La misma epojé de la actitud natural es fruto de ese anhelo de contar con un *fondo* firme sobre el cual sustentar su plástica *humanidad*. Mediante la mencionada epojé el hombre de sentido común pone entre paréntesis la duda sobre el mundo y la consiguiente posibilidad de que la realidad podría ser diferente a como él la concibe y la vive. A partir de ahí se formalizan ciertos sistemas básicos de seguridad mediante el establecimiento de rutinas previsibles y conocimientos de recetas, las cuales consiguen proporcionar una relativa *confianza ontológica* que diluye la angustia de lo imprevisible absoluto.

De tal modo, la *Actitud Natural* es –ni más ni menos– la que adoptamos todos *nosotros* cuando aceptamos el mundo sin cuestionarlo: “Presuponer el mundo sin discusión involucra la premisa, hondamente arraigada, de que aquel seguirá siendo, hasta nuevo aviso, sustancialmente igual que hasta ese momento; de que lo comprobado hasta entonces como válido seguirá siéndolo y de que todo aquello que nosotros, u otros como nosotros, pudimos hacer una vez con éxito, puede ser hecho de nuevo de manera similar y producir en esencia los mismos resultados” (Schutz 1974:214).

Ahora bien, dado que las estructuras de significado son construidas socialmente, los individuos que cambian de coordenadas están obligados –correlativamente– a cambiar sus relaciones sociales. En efecto, la visión del entorno y la propia autoimagen sufren modificaciones drásticas cuando derivamos de un mundo social a otro.



Observemos a este respecto una simple y repetida experiencia de la vida cotidiana, si un hombre se casa en segundas nupcias lo más probable es que deje de frecuentar su anterior círculo de amistades (y *otros significativos*) que no se acomodan a la nueva definición de la situación. Y, ciertamente, hay escenarios más complejos, pensemos en las sorprendentes transformaciones de identidad y de imagen de sí-mismo que pueden producirse en el devenir de un recorrido biográfico alterado; citaremos, a modo de ejemplo, el caso de Edith Stein –la primera asistente de Husserl– que abandonó el judaísmo para abrazar la fe católica y se convirtió en monja (cabe acotar que el régimen nazi la asesinó y, posteriormente, fue canonizada por la Iglesia). Sin duda Edith, llevó a cabo una radical transformación –*metanoia*– que implicó una interpretación completamente nueva de su propio ser y también de su pasado porque es obvio que, al renunciar a su anterior fe, anuló –al mismo tiempo– lo que ella creyó correcto en su infancia y en su adolescencia y que igualmente creían correcto sus padres, sus familiares y sus amigos.

Otra arista del mismo problema es el potencial dominio o aislamiento de un mundo respecto de los otros. En efecto, los mundos particulares se tornan problemáticos cuando uno de ellos absolutiza su zona de validez e impone un predominio que logra obnubilar a los demás. Lo mismo ocurre cuando un ámbito se cierra autónomamente en sus propios límites sin permitir la comunicación con las demás zonas de significado. En ambas situaciones se plantean graves problemas de incomprensión, llegando incluso a quedar irreversiblemente desarticulada la identidad del sujeto a raíz de la *incomensurabilidad* radical de sus experiencias y, por lo mismo, éstas no logran integrarse en una historia biográfica consistente. Son situaciones de ese tipo las que originan, por ejemplo, el fenómeno de la *locura*.

Resumiendo la cuestión: después de una estadía en cualquiera de las múltiples realidades lo usual es que –*casi siempre*– se retorna al mundo del sentido común (que se evidencia en la *vida cotidiana*). Pero hay excepciones y la locura es una de ellas. El retorno, cada tanto, a la vida cotidiana, es lo que permite mantener la conexión entre los diversos ámbitos de sentido y hace que la fragmentación sea sólo un episodio pasajero porque la vida cotidiana, gracias a sus modificaciones y sus *enclaves*, permite la apertura a los diversos dominios de *sentido* en los que el sujeto despliega su existencia sin abandonar –nunca del todo– la sensatez del sentido común y así las experiencias son conmensurables en una acepción débil (es decir, son *relativamente* traducibles y comparables).

Esto patentiza, una vez más, el carácter preeminente de la realidad de la vida cotidiana en cuanto nuestra propia cordura depende de que siempre participemos de ella y siempre volvamos a ella. Porque a pesar de que a lo largo de nuestra existencia hay etapas en las cuales vivimos inmersos en otras zonas de significado, en las que concentramos nuestra atención y ocupamos nuestro tiempo, no podemos eludir la centralidad de las vivencias del *estilo* cognoscitivo que caracteriza a la vida cotidiana (o, lo que es lo mismo, el mundo social).

Schutz lo rubrica: “... la fuerza invencible de la experiencia del mundo de la vida cotidiana –con sus cosas y sucesos, sus conexiones causales de leyes naturales, sus hechos e instituciones sociales– nos es simplemente impuesto, que podemos comprenderlos y dominarlos sólo en una medida muy limitada, que el futuro permanece abierto, no revelado ni discernible, y que nuestra única esperanza y guía es la creencia de que podremos asimilar este mundo para todos los fines buenos y prácticos si nos comportamos como los demás, si presuponemos lo que los demás creen fuera de toda duda” (1974:151).

En definitiva, la socio-fenomenología nos muestra que el existir humano es un proceso sin pausa de *llegar a ser* que sigue diversas trayectorias, mientras algunas de ellas se desarrollan al interior de un mundo social (al que se ha adaptado relativamente y en cuya construcción participa), otras surgen del entrecruce con mundos sociales diversos (a los cuales se vinculan sistemas específicos de significado, muchas veces incompatibles con el propio).

Así, con mayor o menor dramatismo, el proceso de recomposición de la personalidad, de cara a las realidades múltiples, es un proceso sin término que consiste en re-crear las coordenadas del mundo para superar el *desfondamiento* de la condición humana y, por lo tanto, es igual de antiguo que el mismo Mundo de la Vida. Pero lo acuciante de la época contemporánea, es la frecuencia y rapidez con que se modifican las auto-interpretaciones de las personas, las que van de la mano con el surgimiento de nuevos sistemas de significatividades y nuevas *definiciones de la situación* (Berger 1996:84-96).



Ahora estamos en mejores condiciones para comprender lo que Schutz había advertido a este respecto: “El concepto de ámbitos de sentido no supone ninguna connotación estática, como si debiéramos elegir uno de estos ámbitos como hogar donde vivir, de donde partir o al cual retornar. En un sólo día, y hasta en una sola hora, nuestra conciencia puede pasar por las más diversas tensiones y adoptar las más diversas actitudes de atención a la vida” (2003:218).

1.7. Inconmensurabilidad y conmoción de rutinas

De lo dicho hasta aquí, se desprende que todo aquel ámbito que no es *cotidiano* necesariamente tendrá un acento de realidad distinto a lo que se considera *razonable* en el mundo del ejecutar y del sentido común. Ello implica que en el contexto de *realidad* de la fantasía, del sueño o de la locura, pierde importancia la imposición de esa suerte de legalidad práxica de la realidad cotidiana regida por las pruebas perceptivas o empíricas y también por el predominio de la lógica de la identidad y la contradicción, de la simultaneidad y la sucesión. En efecto, todo ello se disuelve en las profundidades de la imaginación, el sueño o la locura.

En cambio, en esos mundos alternativos, el desdoblamiento o la ubicuidad de la persona y la evanescencia o la omnipresencia del objeto, son posibles. El sujeto puede remontar el tiempo y volar por los aires o volver a sentir la vitalidad y el asombro de la infancia. Todo eso es posible y además todo está permitido.

Por otra parte, cuando un ámbito finito de sentido está dotado del *acento de realidad* sólo las experiencias que se dan dentro de él son reales y las eventuales experiencias que se pudieran producir en los otros ámbitos son ficticias por antonomasia. Nótese que, al hablar de *finitud*, estamos diciendo que no hay posibilidad lógica de reducir (o incluir) uno de esos ámbitos en otro (en virtud de una fórmula de transformación o de traducción). Que los ámbitos sean *finitos* implica que el alcance del *sentido* que genera su estilo cognoscitivo se limita a las situaciones y a las experiencias factibles en esa específica *provincia* de la realidad.

Dicho de manera más directa, cada experiencia adquiere *sentido* de acuerdo al horizonte de expectativas que es legítimo en ese ámbito. Esto supone aceptar que hay inconmensurabilidad inter-mundos y que la transición de un mundo a otro sólo puede ser efectuada a raíz de la experiencia subjetiva de una conmoción.

Es decir, dado el supuesto que existe un estilo cognoscitivo asociado a un grupo de experiencias, internamente consistentes, que se estructuran como *unidad* significativa a la cual se adjudica la cualidad de *real*, la *conmoción* se produce como efecto de la brusca ruptura de tal unidad coherente y delimitada y eso ocurre cuando surgen experiencias *inusitadas*, justamente porque son *excéntricas* respecto del núcleo firme de expectativas de ese *dominio de significatividad*.

La conmoción provoca un cambio de régimen de la actividad y del tono vital que, como sabemos, se define por una tensión particular de la conciencia. Y hay tantas experiencias conmocionantes como ámbitos finitos de sentido capaces de adoptar un nuevo acento de realidad mediante cambios de estilo cognoscitivo.

Schutz dimensiona el carácter *inconmensurable* de las experiencias vividas en diferentes provincias de la realidad diciendo: “La coherencia y la compatibilidad de experiencias con respecto a su estilo cognoscitivo peculiar subsiste solamente *dentro* de los límites del ámbito particular de sentido al cual pertenecen esas experiencias. Lo que es compatible en el ámbito de sentido P, en modo alguno lo es también dentro del ámbito de sentido Q. Por el contrario, vistas desde P, al que se supone real, Q y todas las experiencias que a él pertenecen aparecerían como meramente ficticias, incoherentes e incompatibles y viceversa” (2003:217).

Podemos comprobar que hasta aquí la postura del socio-fenomenólogo no difiere mayormente de los planteamientos de epistemólogos contemporáneos como Thomas Kuhn o Paul Feyerabend quienes sostienen la tesis de la inconmensurabilidad fuerte (o radical). Pero avanzando su análisis Schutz explicita un poco más su concepción y deja ver que la inconmensurabilidad que él observa se verifica en el seno del Mundo de la Vida y su drasticidad se atenúa cuando admite la posibilidad de tránsito entre las distintas esferas vitales-significativas.



En efecto, los episodios de conmoción no son extraños en el Mundo de la Vida y su existencia permite la corroboración fáctica de que el mundo del ejecutar no es el único ámbito de sentido en que vivimos sino uno más entre muchos (sin que por ello pierda su carácter *eminente*). A modo de ejemplo, citaremos algunos casos ordinarios de transición inter-mundos: a) la mutación del filósofo que después de atender a la prosaica urgencia de almorzar retorna a la actitud teórica en su gabinete de trabajo; b) al asistir a una exposición pictórica, después de los discursos de rigor nuestra atención se desprende del entorno social (personas que se desplazan conversando en el perímetro de la sala de exposición), para focalizarnos en las figuras y colores plasmados en una pintura en particular; c) cuando la conciencia en vigilia se difumina y nos sumergimos en un sueño agitado por imágenes oníricas y, por contraparte, el *despertar* que supone un salto desde el sueño profundo hacia el estado de vigilia; d) cabe considerar la risa como un tipo particular de *sobresalto* frente a la distorsión de la realidad en que se funda el chiste que se acaba de contar –ironía o absurdo (Schutz 2003:216); e) así como: “...la decisión del hombre de ciencia de reemplazar toda participación apasionada en los asuntos de *este mundo* por una desinteresada actitud contemplativa” (Schutz 2003:306).

Finalmente, Schutz comenta pasajes de la clásica obra de Cervantes para ilustrar este punto y concluye: “Nosotros, los Sancho Panza del mundo del sentido común, al ocupar nuestro sitio en la sala del teatro, nos predisponemos a trasladar el acento de realidad del mundo circundante de nuestra vida cotidiana al mundo del escenario, en cuanto se levanta el telón. También nosotros vivimos en diferentes ámbitos de realidad mientras se presenta la obra y durante el intervalo” (1974:145).

En suma, podemos apreciar que Schutz llama *conmoción* a la brusca modificación de la tensión de nuestra conciencia por efecto de una aguda alteración de la *atención a la vida* que, asimismo, trae aparejado un cambio profundo en la forma de experimentar la realidad. Y ya sabemos que la actividad del *ejecutar* está asociada a la mayor tensión de conciencia –estado de alerta–, en la que se manifiesta el más vigoroso interés por el mundo circundante y la realización de los proyectos vitales y, en cambio, el sueño presenta el grado más bajo de tensión de conciencia; pero Schutz observa que entre ambos extremos no se produce un quiebre insalvable –incorregible– sino que existe un amplio espectro de gradaciones del estado de alerta.

A medida que nuestra atención es atraída hacia otros focos de significado –distintos de la vida cotidiana– nuestro *estado de alerta* disminuye y, por consiguiente, vamos retirando el acento de realidad a determinados sectores del mundo de la vida que van quedando *entre paréntesis*. Al mismo tiempo, lo que queda fuera de los paréntesis puede asumirse como los componentes constitutivos del estilo cognoscitivo (y de experiencias) correspondientes al nuevo centro significativo en el cual comenzamos a incursionar y que, a su vez, logra perfilar de esa manera su propio acento de realidad. Vemos entonces que este factor –tensión de la conciencia– es el principio regulador del MV en tanto define el sector del mundo que es relevante para nosotros.

Pero, a fin de cuentas, las diferentes modificaciones atencionales se orientan al mismo Mundo de la Vida y todos los análisis terminan reconociendo que la vida cotidiana es la región eminente de nuestras experiencias, en cuanto ella nos acompaña a lo largo de todas las alteraciones que se generan por las modificaciones atencionales de la conciencia. Esta asunción, nos provee de una comprensión más acabada del significado que tienen tales modificaciones, permitiéndonos concebir la vida cotidiana como un puerto que ofrece enclaves para facilitar el tránsito entre ámbitos de sentido en principio irreconciliables (a pesar de que ella misma es –nada más– *otro* ámbito del MV).

1.8. Universos simbólicos: comunicación inter-mundana

En el marco del MV existe la posibilidad de *comunicar* las experiencias vividas en alguno de sus distintos ámbitos de significado y eso es factible gracias al recurso de los *símbolos*. Por cierto, una cualidad destacada de nuestra conciencia es su capacidad para trasponer los límites de la experiencia inmediata a través de mecanismos sutiles como las *marcas*, las *indicaciones*, los *signos* y los *símbolos* que, experimentados dentro de la vida cotidiana, co-presentan algo relevante y, de algún modo, trascendente a la experiencia actualmente vivida. Empero, debemos



insistir que la comunicación de experiencias inter-mundanas sólo puede realizarse mediante la inclusión del núcleo del Mundo de la Vida que, precisamente, es la vida cotidiana.

Por ello, sin pretender exhaustividad, si queremos visualizar correctamente el fenómeno debemos empezar observando lo que ocurre al interior de la vida cotidiana donde: “El hombre experimenta el mundo social en que ha nacido, y dentro del cual debe orientarse, *como una apretada trama de relaciones sociales, de sistemas de signos y símbolos con su particular estructura de sentido*, de formas institucionalizadas de organización social, de sistemas de status y prestigio” (Schutz 2003:214).

Al llevar a cabo un examen preliminar resalta que una forma frecuente de comunicarnos se lleva a cabo a través de *marcas* que permiten superar –al menos parcialmente– la barrera entre presente y futuro y presente y pasado. En efecto, el sujeto puede proyectar un recordatorio subjetivo que –desde el presente– prevé un suceso posterior (vg., doblar la hoja del libro que estoy leyendo para que mañana pueda volver a la misma página donde me detuve hoy). Del mismo modo, puedo recuperar el pasado desde el presente mediante la sencilla operación de tomar el libro que dejé de leer ayer y buscar en él la hoja con el doblez para poder continuar la lectura que suspendí en esa página. Igualmente, en la vida cotidiana, tienen importancia práctica las *indicaciones* que relacionan elementos a mi alcance, con otros fuera de él. Así el humo que está al alcance de mi vista, me indica el fuego que no alcanzo a ver.

Los *signos* tienen especial relevancia porque, de una parte, son sucesos expresivos que transmite el cuerpo de los otros (gestos, muecas, rubor) u objetos que *Alter Ego* produce en el mundo externo (obras culturales, herramientas, artefactos) y, en ambos casos, los signos exteriorizan la vida consciente de *Alter Ego*. En consecuencia, *Ego* puede interpretar los signos y *comprender* a *Alter Ego* (por cierto, lo mismo puede hacer *Alter Ego* respecto de *Ego*). Pero, sin duda, los signos más importantes son los signos hablados y escritos, intersubjetivamente constituidos; es decir, el lenguaje que nos ayuda a mantener la comunicación recíproca y a cruzar las barreras de acceso a los otros, posibilitando la comprensión entre los actores sociales. Sobre esa base se constituyen los grupos, las diversas comunidades y la sociedad en su conjunto.

Ahora bien, de todos los recursos comunicativos mencionados, los *símbolos* socialmente aprobados son los que nos informan de realidades que trascienden a cada individuo y a la misma vida cotidiana, por ejemplo: la naturaleza, la divinidad, la institucionalización de la relación *nosotros* (la sociedad: en su orden y funcionamiento macro). En fin, la relación simbólica facilita una amplia integración y correspondencia que, en lo esencial, consiste en un enlace *apresentacional* entre entidades que pertenecen, al menos, a dos ámbitos de sentido diferentes; de manera tal que el elemento simbólico *apresentador* siempre pertenece a la realidad de la vida cotidiana y el elemento simbolizado a una esfera trascendente (v.gr., la cruz de madera que representa la salvación humana por intermediación del hijo de Dios).

Por definición el símbolo es encarnación y manifestación de un sentido y, por eso, empleando símbolos es posible que las otras esferas del Mundo de la Vida puedan ser evocadas dentro de la realidad de la vida cotidiana o, si se quiere, *traídos* a la esfera de la vida cotidiana. En su aspecto figurativo los símbolos pertenecen al ámbito de la realidad cotidiana en tanto que lo simbolizado se afinca en una provincia de la realidad que trasciende a la vida cotidiana (11).

Empero, si bien el polo significativo del símbolo se sitúa más allá de la vida cotidiana, siempre se trata de una trascendencia inmanente que no traspasa los límites del MV. Para nuestros efectos es importante dejar en claro que no se incursiona en el ámbito de indagación de la fenomenología trascendental.

A modo de conclusión de este apartado diremos que *la vida social* cotidiana se revela como el gran vehículo de comunicación entre las diversas esferas de la realidad y a la vez se erige en un universo simbólico, flexible y dialéctico, que sirve de gozne fundamental entre las múltiples realidades y el mundo de la vida en su totalidad. Es más, sólo pasando por la zona social-cotidiana se puede estructurar un Mundo de la Vida como unidad de



significado que ofrece un sustrato unitario y un hilo conductor-comunicativo entre todos los ámbitos finitos de sentido.

A pesar de lo cual la comunicación nunca es completa entre los ámbitos en confrontación, pero la *inconmensurabilidad* es factible de ser superada, al menos en parte, porque los diversos ámbitos de sentido son estadios de la misma conciencia.

Hemos rotulado de *inconmensurabilidad débil* este planteamiento de Schutz, dado que —en su concepción— la inconmensurabilidad efectivamente existe dentro del MV, pero puede ser sorteada. Y eso lo aproxima a Lakatos, pero lo distancia de las posturas radicales de Thomas Kuhn y Paul Feyerabend (ambos científicos formados en el área de la física) que, como hemos dicho, también reconocen submundos significativos que en su terminología se denominan *paradigmas* y son inconmensurables por antonomasia (la incompatibilidad es *incoregible* entre paradigmas).

Como sabemos, Kuhn sitúa los paradigmas al interior de la ciencia mientras que Feyerabend extrapola su pertinencia más allá de la ciencia y los vuelve análogos a los estilos cognoscitivos y culturales que se pueden encontrar en todo el amplio espectro del *mundo de la vida* (aclaramos, eso sí, que el epistemólogo vienés emplea la expresión *formas de vida*) (Toledo 2007).

2. Los mundos del Mundo de la Vida

2.1. Nota preliminar sobre el mundo social

Podemos aquilatar la importancia del mundo de la vida cotidiana, en cuanto arena primigenia de sentido, cuando nos percatamos que ella también tiene una intervención decisiva en la configuración de las otras realidades, de modo que éstas —en última instancia— son modificaciones suyas. Schutz enuncia este postulado en los siguientes términos: “...el mundo del ejecutar cotidiano es el arquetipo de nuestra experiencia de la realidad y todos los demás ámbitos de sentido pueden ser considerados como sus modificaciones” (2003:217).

Ahora bien, concebir las *Realidades Múltiples* (RM) como modificaciones del mundo del ejecutar (vida social cotidiana) supone que la conciencia que las atiende nunca deja de estar afincada en la *Actitud Natural* —entendida como el horizonte parcialmente atemático en que la tematización acontece— y por consiguiente, los diversos ámbitos finitos de sentido demarcan niveles de proximidad y lejanía de la realidad eminente. Esta redefinición de los diversos mundos en torno de la vida cotidiana conlleva que el propio MV se *cotidianice* al supeditar todas las realidades posibles a *estilos cognoscitivos modificados* del estilo cognoscitivo de la vida social. Podemos apreciar que, así, la realidad social se consolida como realidad eminente y se constituye en el núcleo fundamental de comprensión del MV en su conjunto.

Por cierto, si asumiéramos una orientación fenomenológica trascendental, se podría enfocar el análisis de otra manera y conceder igual atención a todos los ámbitos finitos de sentido, sin otorgar preponderancia a ninguno en particular. Bajo ese predicamento el fenomenólogo debería aceptar que las realidades múltiples tienen su punto de constitución en la subjetividad trascendental, a partir de un *Ego* con capacidad constituyente. Y de ese modo, la relación de los distintos mundos entre sí ya no sería el problema principal, sino las formas de recurrencia —de todos los ámbitos de sentido— a la subjetividad trascendental que los constituye; desde esa óptica, la subjetividad constituyente-trascendental sería el punto cero en torno del cual se establece la posibilidad de comprensión de las diferentes realidades.

Empero, hemos visto que Schutz afinca el Mundo de la Vida y sus diversas provincias en el seno de la *Actitud Natural* y ese es el sustrato onto-epistemológico de la esfera mundanal cuya característica principal es que en ella el sujeto aislado es una mera abstracción y la interacción recíproca es el *basamento* de toda realidad, entendiendo por interacción: “...un conjunto de acciones interdependientes de varios seres humanos, relacionadas entre sí por el *sentido* que el actor asigna a su acción y que supone comprendido por su copartícipe” (Schutz 1974:153).



Con ello, la separación de la socio-fenomenología de toda ecología se consolida y, a la par, la *subjetividad pura* de raigambre husserliana pierde terreno en los diversos órdenes de la razón teórica, práctica, valorativa, etc., como consecuencia del énfasis que ahora se pone en la intersubjetividad de la actitud natural, cuya primordialidad opera en desmedro de la intersubjetividad trascendental.

Ahora bien, la noción de mundo social que se desprende de aquí es la de una red abierta de actores que colaboran en torno de ciertas actividades y temas específicos que, gracias al estrecho tejido de relaciones que van configurando, permite el florecimiento de una zona diferenciada de significatividad caracterizada por un estilo cognoscitivo claramente identificable, el así llamado: razonamiento mundano (*o sentido común*). Al mismo tiempo la noción permite establecer una ligazón entre los aspectos macro y micro en tanto el *mundo social* es una realidad que se difracta en *submundos* conformados por un grupo heterogéneo de ámbitos finitos de sentido. No obstante, todos ellos se mantienen dentro de una estructura mundo-vital que permite la conexión y la comunicación.

Por consiguiente, hay una multitud de mundos sociales, de factura y sensibilidades diferentes, a saber: el mundo de la política, el mundo de los deportes, el mundo de la universidad, el mundo del arte, el mundo de los burócratas, el mundo de la educación, el mundo de la delincuencia, el mundo social de la muerte en los hospitales, el mundo de las pandillas, el mundo (*o sociedades*) *de las esquinas*, etc.

La orientación fenomenológica de investigación social se ha interesado por estudiar las múltiples esferas significativas de la realidad social y su trabajo se ha desarrollado en base a una metodología que privilegia la observación directa de los fenómenos –sin desechar, por cierto, las vías indirectas cuando las dificultades del estudio lo hace necesario– y a partir de agudas descripciones de su *sentido* han logrado modelar una estrategia de investigación que hoy, comúnmente, se cataloga de *cualitativa*.

Han sido autores como G. Simmel, M. Weber, G. Gurvitch, G. H. Mead, R.E. Park, W. Thomas, F. Znaniecki, S.T. Bruin, A. Schutz, quienes han tenido el mérito de perfilar este estilo cognoscitivo. Particularmente ha sido Alfred Schutz el gran articulador de un núcleo firme filosófico que da sustento heurístico y plausibilidad epistemológica a un programa de investigación científica de largo aliento.

A continuación, de entre las múltiples realidades, pasaremos revista a tres ámbitos finitos de sentido que son distintos de la vida cotidiana, y a la vez, distintos entre sí; ellos son: el mundo de las fantasías, el mundo de los sueños y el mundo de la contemplación científica.

2.2. Mundo de la fantasía

El mundo de la fantasía –a pesar de toda su libertad de manifestaciones– se encuentra influenciado por lo que se halla en la memoria del sujeto y por esa vía se conecta con su acervo de conocimientos. Abarca los dominios del juego, de la ficción, del mito, de la broma; en suma, todas las modificaciones imaginarias de la realidad. Se trata de un grupo heterogéneo de ámbitos finitos de sentido, ninguno de ellos reducible a los otros de manera absoluta.

Pero lo más característico es que vivir en alguno de estos mundos nos libera completamente del motivo pragmático que es *nuestro cable a tierra* con el acontecer cotidiano. En cambio, en el seno del mundo de la fantasía ya no nos preocupamos por dominar el entorno y tampoco nos afecta la resistencia o coacción que suponen las situaciones fácticas que habitualmente imponen trabas a nuestra acción y obstaculizan la eficacia de nuestros planes. Aunque carecemos de control sobre los sucesos y situaciones, eso no representa amenazas para nosotros ni tampoco impone alternativas cruciales entre las cuales debemos elegir imperiosamente; porque aquí no hay urgencias vitales comprometidas e igualmente, estamos libres de las coacciones espacio-temporales.

Eso muestra lo irrelevante que es –en este ámbito– demostrar la validez de nuestros razonamientos y, por ende, el posicionamiento tético queda fuera de circuito una vez que el *acento de realidad* deja de sustentarse en el *eficientismo* (Schutz 2003:219). Por consiguiente, podemos dejarnos llevar por visiones y ritmos de pensamiento que escapan a la atmósfera habitual de la vida cotidiana: todas las reglas válidas en la arena práxica, pueden ser



transgredidas en la medida que los actos de imaginación no están dirigidos a configurar una realidad coherente para obtener resultados *productivos* y, si bien la imaginación participa en la generación de proyectos de acción, nunca va más allá del modo *como si*.

En palabras de Schutz y Luckmann: “El fantaseo permanece aislado en sí mismo, la intención de actuar está ausente, en contraste con el plan de un acto en el mundo de la vida cotidiana que (estrictamente como plan) también es, en cierto sentido *mero pensar*” (1977:48).

Sin embargo, la estructura del mundo de la fantasía es sumamente compleja. Mientras un tipo de fantasía conduce a la ausencia total de interés por vincularse con la realidad eminente, hay otros tipos de fantasía que llevan al sujeto a imaginarse a sí mismo en medio del desarrollo de una acción que, perfectamente, puede ser contextualizada dentro de un ficticio proceso de elección y decisión, con específicas causas *porque* y *para* (causa motivacional y causa teleológica). Aún más, el sujeto puede figurarse todo ello como si estuviera organizado en una jerarquía de planes que se incorporan a un proyecto *fantaseado*. Y como si eso fuera poco, el sujeto puede imaginarse –a sí mismo– dotado de la intención de cumplir el proyecto y éste imaginárselo inserto en el mundo externo.

Las aventuras de Don Quijote ofrecen un excelente ejemplo de esta última situación cuyas diversas etapas son analizadas en profundidad por Schutz y le sirven para ilustrar las varias formas en que experimentamos el Mundo de la Vida, proporcionándonos un esbozo esquemático para aproximarnos a la comprensión de las relaciones intermundanas. El socio-fenomenólogo comienza identificando los enclaves del mundo quijotesco que, a su juicio, son los siguientes: el mundo de la locura, el mundo histórico de la caballería y la eminente realidad cotidiana que comparte el *neo positivista* Sancho Panza con el barbero, el cura y el posadero.

En el citado ensayo *Don Quijote y el Problema de la Realidad*, el autor enuncia su hipótesis de trabajo diciendo: “Queremos proponer esta tesis: la novela de Cervantes aborda sistemáticamente el problema mismo de las realidades múltiples, enunciado por William James y las diversas etapas de las aventuras de Don Quijote son variaciones, cuidadosamente elaboradas, del tema principal, a saber, de qué modo experimentamos la realidad” (Schutz 1974:134).

Llama la atención del socio-fenomenólogo la solidez del mundo quijotesco que no se resquebraja a pesar de los múltiples accidentes que sufre ni las palizas que recibe y ningún inconveniente lo hace plantearse siquiera un atisbo de duda sobre los elementos de su entorno mundanal. Por ejemplo, en cierto pasaje Sancho advierte a su señor que quizá el ejército (que fuera briosamente desmembrado por el caballero), podría no ser tal, sino –*en realidad*– un rebaño de ovejas, Don Quijote reflexiona y concluye que la dispar definición de la situación que propone su escudero se explica porque: “... Sancho, no siendo un caballero, se rige por otras leyes, tal vez su miedo le impida ver y oír correctamente, si Sancho siguiera un rato en forma furtiva a los dos rebaños de ovejas, descubriría que estos volvían a transformarse en los dos ejércitos descritos por Don Quijote. Por su parte, Sancho se inclina a creer que los infortunios del caballero obedecen al hecho de que quebrantó un juramento solemne; o tal vez que tiene poderes sobre gigantes reales, pero no sobre fantasmas” (Schutz 1974:140).

Pero, más allá del particular tema en discusión, Don Quijote tiene claro que la existencia de magos y encantamientos es un hecho histórico refrendado con pródiga erudición en los más importantes libros relativos a los nobles eventos de la universal institución de la caballería. Figuras notables como Fierabrás, Roldán y Amadís de Gaula, son conocidas en todo el orbe gracias a la consignación de sus hazañas en dichos textos. Y, por cierto, no es concebible que puedan contener mentiras los libros impresos con licencia real. De tal modo, la desconfianza de sus contemporáneos no hace mella en Don Quijote porque él disipa la fuerza de sus objeciones re-interpretando el sentido de sus argumentos y haciéndole un lugar en su mundo propio, incluidas las cosas y situaciones que *aparentemente* serían imposibles de explicar.

Así, cuando nuestro héroe es vapuleado por las aspas de un molino, el caballero no niega que está frente a un molino, pero el golpe –y su posterior reconocimiento de haber sido *golpeado por un molino*– no lo llevan a admitir



que tales entes hayan sido siempre *molinos* porque, para él, éstos no son realidades sino meras alucinaciones inducidas por magos malignos que se complacen en transfigurar los entes reales –los gigantes– en engañosas apariencias que adoptan formas caprichosas. Don Quijote soluciona la incongruencia manteniéndose estrictamente dentro de la lógica del mundo de la fantasía y entonces el fenómeno se explica merced a la maliciosa intervención de los magos porque en su mundo no hay gigantes imaginarios sino gigantes reales; por el contrario, son los molinos los que no pertenecen al mundo real.

En adelante, ésa será la posición desde la cual efectúa sus observaciones, define las situaciones e interpreta todos los otros ámbitos finitos de sentido que, vistos bajo los lentes del ilustre manchego, sólo son cuasi-realidades. Y recién ahora, dice Schutz, “...al llegar a esta conclusión, retira Don Quijote definitivamente el acento de realidad del mundo del ejecutar y lo adjudica al mundo de sus fantasías” (2003:220).

La importancia de este giro es que los avatares adversos se convierten en incentivos para reforzar la consistencia del acento de realidad de su mundo y así: “La existencia de magos y gigantes y la transformación de éstos en molinos de viento, por incompatibles que sean con la actitud natural vigente en el mundo del ejecutar, es muy compatible con las otras fantasías de Don Quijote en su ámbito finito de fantasías privadas, donde es tan “real” como cualquier otra cosa. *Mutatis mutandis*, podrían efectuarse análisis similares de otras cuasi-realidades tales como el mundo mágico de los hombres primitivos o el mundo imaginario de los juegos infantiles, etc.” (2003:221).

Resumiendo, Don Quijote no se deja convencer por los razonamientos del sentido común y frente a éstos desarrolla una actitud de sospecha. Por consiguiente, él no genera desplazamiento alguno del acento de realidad de su mundo hacia la racionalidad de la vida cotidiana, antes bien, él elabora una sofisticada contra-réplica a los argumentos de sus oponentes y de esa manera culmina esbozando una teoría explicativa que le permite seguir sosteniendo su visión de la realidad y, al mismo tiempo, mantener un enclave con la realidad del sentido común.

Empero, sostener que las modificaciones de la realidad tienen por causa los encantamientos, es una hipótesis *casí* imposible de someter a prueba por medio de una metodología de sesgo positivista o neo positivista porque bien sabemos que los magos se ocultan a los ojos humanos y, en consecuencia, la variable independiente no puede ser *vista* y eso dificulta la obtención de evidencia empírica, de acuerdo a los exigentes estándares de Sir Karl Popper o de Sir Bertrand Russel (también ellos caballeros de capa y espada).

Frente a esta complicación, Schutz nos recomienda abstenernos de juzgar demasiado severamente la epistemología de Don Quijote porque en nuestra realidad actual de *sentido común ilustrado* igualmente admitimos –sin mayores discusiones– la existencia de virus invisibles, de neutrinos invisibles e incluso, circulan por ahí un *id* y un *superego* psicoanalítico, causante de un sinnúmero de fenómenos psicopatológicos.

Por su parte, desde el ámbito finito de la ciencia de la naturaleza, Thomas Kuhn refrenda que nuestra moderna idea *científica* del mundo descansa, a fin de cuentas, en *creencias* sobre entidades que nunca hemos visto pero a las cuales dotamos de *acento de realidad*. En sus palabras: “No vemos los electrones, sino antes bien su recorrido, o bien burbujas de vapor en una cámara anublada. No vemos para nada las corrientes eléctricas, sino, antes bien, la aguja de un amperímetro o de un galvanómetro. Sin embargo, en las páginas anteriores (...) repetidas veces he procedido como si en realidad percibiéramos entidades teóricas, como corrientes, electrones y campos, como si aprendiésemos a hacerlo examinando ejemplos y como si en todos estos casos fuese erróneo dejar de hablar de *ver*. La metáfora que transfiere “*ver*” a contextos similares apenas resulta base suficiente para tales afirmaciones” (Kuhn 1993:300).

Por lo tanto, nada es inexplicable o paradójico, si tenemos a nuestra disposición un principio explicativo bien asentado de la realidad –como nos acaba de mostrar Kuhn– y eso fue lo que le arribó a Don Quijote cuando descubrió que los magos y sus actividades son elementos constituyentes del mundo y que –en él– tienen la misión de conciliar o mutar los varios esquemas de interpretación. En efecto, entre las operaciones que realizan los magos se cuenta trocar los *paradigmas* de manera tal que el esquema significativo e interpretativo de un ámbito finito de sentido sea reemplazado por otro esquema significativo e interpretativo. Así el *hecho* puede –legítimamente– ser



concebido como el *Yelmo milagroso* de Mambrino (según Don Quijote) o una vulgar bacía (o vasija) de barbero (de acuerdo al esquema interpretativo de sentido común de Sancho).

Schutz recalca que, en todo este lucubrar, Don Quijote: "...expresa un enunciado que se sitúa en el centro de nuestro problema y supera por su audacia lógica, todas las paradojas de la teoría de clases de Russel: y para concluir con todo, yo imagino que todo lo que digo es así, sin que sobre ni falte nada. Este es el axioma básico que identifica la verdad con la existencia en el subuniverso particular al cual se ha asignado el acento de realidad" (Schutz 1974:142).

Podemos aventurar que la epistemología quijotesca se articula en torno de este axioma fundamental, enunciado a modo de aforismo por Don Quijote, y de él se deriva una atrevida heurística que nos permitiremos enunciar así: existen magos que en virtud de sus poderes adulteran la realidad y la encubren con un velo de engaño. Del núcleo metafísico –compuesto por el axioma y la heurística– se desprenden cuatro postulados auxiliares, a saber: a) los magos personifican los principios de la causalidad y la intencionalidad teleológica: los motivos *porque* y los motivos *para* (de los magos, obviamente); b) la actividad de los magos proporciona un esquema legítimo de interpretación del mundo; c) los postulados a y b permiten formular un esquema de traducción de experiencias desde el ámbito de la fantasía al ámbito de la experiencia de sentido común y viceversa (un trampolín para el salto kierkegaardiano); d) los tres postulados anteriores proporcionan elementos para la coexistencia y compatibilidad de los esquemas de significatividad de ambos mundos (sentido común y fantasía) cuando se refieren a los mismos hechos.

En conjunto –axioma, heurística y postulados– aseguran el mantenimiento del acento de realidad otorgado al peculiar mundo del ilustre manchego y configura una fórmula de transitividad de la realidad de la vida cotidiana a la realidad quijotesca, abriendo enclaves y limando las asperezas de la contradicción. En el marco de este estilo cognoscitivo podemos estar seguros que los sucesos tienen explicación e, incluso, es admisible algún grado de predicción de los hechos futuros en cuanto cabe esperar que ellos sucedan *razonablemente*; siempre que, previamente, seamos capaces de comprender el esquema racional-motivacional que le es propio al principio heurístico del *encantamiento*.

He aquí el bosquejo de un estilo cognoscitivo que cuenta con principios epistemológicos firmemente asentados y gracias a ello ninguna impugnación proveniente del sentido común resulta completamente inadmisibles para la codificación de la experiencia que practica Don Quijote. Fue por eso que, durante mucho tiempo, el noble caballero pudo llevar a cabo sus acciones en paralelo a la lógica de la vida cotidiana y si bien no faltaron las dificultades, supo conciliar los esquemas divergentes de interpretación (y Sancho, por su parte, hizo otro tanto) (Schutz 1974:146-152).

Eso fue lo que ocurrió hasta el final de la tercera parte de la novela cuyo triste desenlace es el *desencantamiento* del mundo, es decir, la recuperación definitiva de la cordura por parte de Alonso Quijano de quien Sansón Carrasco pudo decir –en su epitafio– que vivió loco y murió cuerdo.

El valor socio-fenomenológico de la obra de Cervantes es que ella describe magistralmente el choque entre un determinado estilo cognoscitivo y de percepción de la realidad que se configura como un ámbito finito de sentido –la locura– y la percepción de la realidad que tiene el hombre común, encarnado en Sancho Panza, que habita en otro ámbito de sentido (la cotidianidad). La relación entre estas dos visiones contradictorias de la realidad y la posibilidad de que otros sujetos –quizás proviniendo de ámbitos mundanos diversos– puedan introducirse en el mundo *caballeresco* de Don Quijote (como el posadero y el cura), nos hablan de acentos de realidad que van demarcando las fronteras de los *mundos* diversos en que vivimos y al mismo tiempo, van delineando los enclaves que nos permiten pasar de un mundo a otro.

Con todo lo dicho se confirma que la estructura del mundo de la fantasía es sumamente complejo pero no carece de sentido. Además, no se trata de un ámbito unificado "...hay fantasías dentro de las fantasías, subuniversos dentro de los subuniversos, que pueden contradecirse entre sí y con la realidad de la vida cotidiana" (Schutz



1974:145). Y para cerrar el acápite acotaremos que la fantasía admite manifestaciones sociales que van desde: “... la *folie à deux* pasando por el juego recíprocamente orientado, e intersubjetivo, de los niños” (Schutz y Luckmann 1977:50).

2.3. Mundo onírico

También hay una realidad onírica que tiene su propia lógica y en la que cabe lo que Schutz y Luckmann consideran una cuasi-acción a la que denominan *acción soñada* que, propiamente hablando, no es una *acción*, porque el sujeto que sueña no actúa jamás en el estricto sentido de este concepto. Y como ya hemos dicho, el dormir se caracteriza por un relajamiento total del estado de alerta de la conciencia en la forma de un alejarse de las preocupaciones de la vida.

Por lo mismo, es conveniente aclarar que la expresión *acción soñada* la emplean los socio-fenomenólogos en sentido figurado para resaltar que el sujeto puede soñarse a sí mismo ejecutando una acción y también puede soñar que tal acción se inserta en un proyecto vital. Pero ese sucedáneo de la acción no tiene consecuencia práctica alguna porque no involucra un programa que requiera concretarse en ejecuciones y por eso a menudo el sueño está acompañado por el conocimiento tácito de que no se actúa *realmente*. Empero: “...la acción soñada tiene, de hecho, sus proyectos manifiestos, sus planes manifiestos, que se originan todos en las anteriores experiencias sedimentadas de la vida cotidiana; pero falta el *fiat* voluntario” (Schutz y Luckmann 1977:51).

En otras palabras, el sujeto que sueña se desprende del interés pragmático propio de la vigilia y, por lo mismo, el soñador pone *entre paréntesis* la esfera praxica de una manera más radical que en el mundo de la fantasía (Schutz 2003:224). Ahora bien, en el estado del sueño la conciencia continúa activando mínimas percepciones pero ya no hay *apercepciones* y tampoco se tiene la voluntad de transformar la eventual confusión perceptiva en nitidez. Las pequeñas percepciones que, en el estado de alerta, permanecen indiscernibles e inefables –subliminales, podríamos decir–, en el sueño escapan a la censura de la atención a la vida y aunque no se tornen diáfanas ya no pueden ser relegadas –y opacadas– por el motivo pragmático (orientado a la acción); de esa manera consiguen concitar el interés convirtiéndose en los temas del sueño y sin duda adquieren enorme gravitación para el sujeto que los sueña (12).

Una peculiaridad que caracteriza al mundo onírico es que el sujeto no dispone de libertad ni tiene capacidad de decisión para dominar las circunstancias que van desenvolviéndose en el curso del soñar. Mientras que en el fantaseo puede llenar arbitrariamente sus *protenciones* y *anticipaciones* con cualquier contenido elegido a voluntad (al modo de un proyecto), el sueño no puede llenar anticipaciones a su gusto ni hacer efectivas sus posibilidades. Es decir, no puede decidir ni controlar el curso del sueño y, precisamente, las pesadillas muestran con claridad el carácter ineluctable de los sucesos oníricos y la impotencia del *soñador* para influir en él.

Asimismo, la perspectiva temporal de los sueños presenta una estructura compleja donde el presente, el pasado y el futuro, aparecen mezclados porque no hay discernimiento del antes y del después. Por ejemplo, en el sueño hay una cierta recuperación de fragmentos de vivencias del mundo de la praxis que ya han sido ejecutados y que se han conservado como recuerdos, a los cuales –en el curso del sueño– se vuelve a orientar la atención del *soñador* reviviendo esos recuerdos *como si* fueran eventos actuales. De tal modo, sucesos pasados son concebidos en términos de presente o futuro que se ofrecen como situaciones disponibles a una eventual definición (abierta y modificable). En consecuencia, el *soñador* puede volver a vivir su pasado, pero lo reinterpreta sin atenerse a reglas lógicas y lo reconstruye de forma *irracional*, mezclando diversos elementos de distintas vivencias en una suerte de *collage* (ya sea que lo sueñe en un pasado modificado o en un presunto presente).

Es claro que, en este proceso, no hay intencionalidad alguna –por parte del sujeto– de mantener unificado y coherente su acervo de experiencia en cuanto esquema de referencia consistente. Al decir de Schutz, los sueños: “... se desarrollan dentro de la subjetividad de la *durée* interior, aunque fragmentos del tiempo estándar, que fue experimentado por el sí-mismo pasado y ha quedado desmenuzado, son incorporados al mundo de los sueños” (2003:226).



Con respecto a la socialidad, el estado del soñar es esencialmente solitario. Aunque el sujeto sueña a los otros en calidad de *consocios* y aparezcan aspectos figurados de la corporeidad de aquellos en relación –más o menos estrecha– con la corporeidad del sujeto soñador, los consocios ficticios aparecen en un horizonte de *anonimidad* que los reduce a un *tipo* (y nunca podrán ser otra cosa que ese tipo). Es decir, la persona soñada como un prójimo no es, verdaderamente, una persona, sino solamente el *objeto* o el *tema* de los sueños, una figura que está incapacitada para compartir con *los otros* porque la índole propia de su ámbito de sentido impide que, en su esfera, se puedan establecer lazos intersubjetivos.

Efectivamente, en el mundo del sueño, el otro: “Es un alter ego sólo por mi gracia. Así, la mónada, a pesar de reflejar el universo, carece en verdad de ventanas mientras sueña” (Schutz 2003:227). En definitiva, Schutz grafica que *no podemos soñar juntos*, implicando con ello que la socialidad está ausente.

A la par, nos encontramos con la paradoja de que sólo en estado de vigilia podemos intentar comprender el sueño. Y por cierto, en el momento que tratamos de tematizarlo o relatarlo, no podemos evitar emplear los conceptos, las categorías cognoscitivas y el lenguaje del mundo de la vida cotidiana; y, por ende, el significado del sueño se ve constreñido a subordinarse a los principios de coherencia y compatibilidad vigentes en dicho ámbito (es decir, debemos someterlos a ciertas exigencias de consistencia lógica que son atributos del estilo cognoscitivo de la vida cotidiana).

Schutz lo advierte con toda claridad: “Tropezamos con la gran dificultad dialéctica de que para el que sueña no existe ninguna posibilidad de comunicación directa que no trascienda la esfera a la cual se refiere. Por ello, podemos abordar el ámbito de los sueños y la fantasía solamente mediante la comunicación indirecta, para utilizar una expresión de Kierkegaard, quien ha analizado de manera insuperable los fenómenos que ella plantea” (2003:226).

Y, es por eso, que Schutz y Luckmann concluyen: “El poeta o el artista están mucho más cerca de una descripción adecuada del sentido del mundo onírico que el científico y el filósofo, dado que sus medios de comunicación procuran trascender la estructura de sentido y el lenguaje cotidianos” (1977:53).

2.4. Mundo de la ciencia

2.4.1. El submundo de la teoría

El estilo cognoscitivo del mundo teórico está completamente inmerso en la actitud contemplativa que subsume múltiples variantes, una de las cuales concierne a un cierto talante meditativo que el hombre de sentido común suele adoptar en medio del curso de sus actividades prácticas y que igualmente puede ser tipificada como *teórica*.

Por ejemplo, cuando nos aqueja un problema en el trabajo y queremos tomar una decisión respecto de la conveniencia de continuar lo que hemos venido haciendo o si, tal vez, conviene buscar una alternativa laboral y darle un rumbo distinto a nuestra vida profesional. En tal coyuntura, antes de resolver, esbozamos, rechazamos y volvemos a re-considerar proyectos y planes; lo mismo ocurre cuando meditamos sobre la educación de nuestros hijos o, en nuestro carácter de ciudadanos, sobre la situación política del país. Schutz, lo resume así: “...en todas estas situaciones nos entregamos a la contemplación teórica, en el sentido más amplio de la expresión. Pero todo este pensar contemplativo se realiza con propósitos y fines prácticos y por esa razón constituye un *enclave* de contemplación teórica dentro del mundo del ejecutar más que un ámbito finito de sentido” (2003:227).

A pesar de lo cual no se debe olvidar que el término *contemplar* mantiene sinonimia con *observar*, *distinguir*, *descubrir*; y que esas son operaciones intelectuales que también se ponen en obra en el meditar mundano que se guía por fines prácticos.

A la par, hay otros tipos de contemplación que delimitan distintos submundos teóricos como, por ejemplo, el pensamiento religioso, la reflexión mística y especialmente la *teorización pura* que no aspira a lograr ningún



objetivo utilitario concreto sino que su propósito es simplemente *conocer*. En esta última línea ubica Schutz a la llamada *teorización científica*.

2.4.2. La teorización científica

En la tematización socio-fenomenológica de las realidades múltiples la ciencia aparece como un capítulo del ámbito finito de sentido denominado *Teorización*. Sin embargo, el socio-fenomenólogo reitera que la actitud teórica, en general, y el pensamiento científico-teórico, en particular, pertenecen al MV y le son inmanentes. En otras palabras, ni la ciencia ni la teoría pertenecen a la esfera trascendental.

A partir de ahí se dilucida que las cogitaciones teóricas (propias de la ciencia) poseen ciertas características que las convierten en *acciones* –en su forma de *efectuaciones*– de acuerdo a la acepción que desarrolla Schutz de este concepto.

La *efectuación* puede catalogarse de *acción no-manifiesta* y se expresa en la forma de un proyecto de investigación que, en cuanto tal, es un pensamiento que tiene el propósito de encontrar solución a un problema o enigma intelectual. Es decir, el proyecto es la elaboración mental de la investigación y en él se establece una jerarquía de planes ordenados secuencialmente de acuerdo a su precedencia lógica y temporal. El científico entonces está animado de la intención de llevar a cabo el plan de investigación para dar solución al enigma que constituye su *problema* de investigación.

Dado que la actividad científica se orienta a encontrar la solución a un problema cognoscitivo, el pensamiento científico no está volcado hacia la intervención en el mundo exterior ni están dominados por el afán de probar que sus anticipaciones serán útiles para la solución de determinadas cuestiones utilitarias. La actitud teórica del científico se focaliza en la *pura* obtención de conocimiento a partir de la observación desinteresada del mundo.

Empero, sin anular las consideraciones anteriores, es claro que el científico se debe preocupar por someter sus anticipaciones a la prueba de la experiencia para así poder evaluar su posible falsación o corroboración. Al respecto la propuesta de Schutz no deja margen a dudas: “...todo pensamiento científico debe derivar, directa o indirectamente, de la observación sometida a prueba, o sea, de experiencias inmediatas originarias de hechos del mundo. (...). La lógica de la ciencia y la metodología de las ramas especiales de la ciencia han establecido las reglas que garantizan el procedimiento operativo de la realización científica y la puesta a prueba de sus resultados” (2003:232, cursivas nuestras).

Esto es así porque la acción investigativa en su dimensión de *efectuación* siempre contiene anticipaciones *utópicas*, es decir, incluye conjeturas sobre la eventual ocurrencia de ciertos *hechos* que, posteriormente, deben someterse a la observación metódica para corroborarlas –o falsearlas.

Y tal como ocurre en las demás acciones que se desarrollan en el Mundo de la Vida, también aquí: “... debemos ubicarnos mentalmente en una futura situación que consideramos ya realizada, aunque realizarla sería el fin de la acción que pensamos poner en práctica. Sólo considerando cumplido el acto podemos juzgar si los medios previstos para llevarlos a cabo son o no adecuados. (...) Como toda anticipación, la acción futura ensayada en la imaginación también tiene lagunas que sólo la efectuación del acto puede llenar. Por lo tanto, sólo retrospectivamente el actor verá si su proyecto ha resistido la prueba o ha terminado en el fracaso” (Schutz 1974:81).

Efectivamente, toda anticipación –proyecto, plan o hipótesis– tiene lagunas y eso le pasa también a las teorías científicas. La validación de la efectuación teórica se pone en juego en la contrastación con la *realidad* propia de su disciplina. Recién entonces el científico estará en condiciones de observar si lo previsto por su proyecto (o *programa*) ha resistido la prueba o ha fracasado. Eso es lo que ocurre en el curso de una investigación científica y también en la simple tarea de vivir.



En otras palabras, la corroboración de las anticipaciones se evidencia mediante un ejercicio de reconstrucción racional de las expectativas y sus contrastaciones históricas (*empíricas* y *cuasi empíricas*), en la acepción lakatosiana del concepto *reconstrucción racional* (Toledo 1999).

Con todo, las cogitaciones teóricas son *efectuaciones* y no son *ejecuciones*, es decir, no se insertan directamente en el mundo externo. Dichas cogitaciones, sin embargo, mantienen una estrecha vinculación con actos ejecutivos asociados, tales como tomar notas en un cuaderno de campo, realizar un experimento o escribir un informe, pero estas operaciones no son parte de la teorización como tal.

La teoría científica es un sistema de ideas constituido por *efectuaciones* y eso supone que es revocable, que está sujeta a la revisión permanente de sus premisas, procesos y conclusiones. De ahí se deriva que la teoría científica puede ser desarticulada y vuelta a articular, rectificadas o anuladas y también es posible ampliar o restringir el alcance del tema que se está indagando, sin que ello provoque ningún efecto en el mundo externo (Schutz 2003:229).

Sólo en su aspecto de *ejecución*, las acciones, pueden modificar el mundo y, precisamente por eso, la ejecución es irrevocable (dado que interviene en el mundo externo y lo transforma). Al respecto nos dice Schutz: “Debemos agregar algo relacionado con la distinción entre ejecución (manifiesta) y efectuación (no manifiesta). En el caso de una mera efectuación, como el intento de resolver mentalmente un problema matemático, puedo anular todo el proceso de las operaciones mentales y volver a comenzar desde el principio, si mis previsiones no se cumplen en el resultado y eso no me satisface. Nada ha cambiado en el mundo externo, no quedará ningún vestigio del proceso anulado. En este sentido, las acciones solo mentales son revocables. La ejecución, en cambio, es irrevocable. Mi obra ha modificado el mundo externo. A lo sumo, puedo restaurar la situación inicial con medidas opuestas a las anteriores, pero no puedo deshacer lo que he hecho” (Schutz 2003:205).

En consecuencia, Schutz –como Lakatos– nos propone una demarcación entre la lógica interna a la ciencia y una esfera de historia externa, aunque la segunda esté muy ligada a la primera; pero no debemos olvidar que la comprensión de la ciencia no podría lograrse sin considerar simultáneamente su historia interna y su historia externa porque sólo reuniendo ambos procesos podemos pretender una reconstrucción racional consistente de un programa de investigación (Toledo 1999).

Resulta evidente, entonces, que no podemos eludir la fase de la contrastación fáctica de las anticipaciones del *proyecto* de investigación científico y ello, necesariamente, incorpora la dimensión *ejecución* a través de experimentos deliberados, observación participante, aplicación de instrumentos, etc., aunque se continúe considerando que estas operaciones son elementos coadyuvantes para el análisis científico propiamente dicho.

Ahora bien, en estricto rigor, la *ejecución* señala el *momento* en que la *efectuación* se externaliza en un conjunto de movimientos y operaciones musculares y mecánicas para consumir el propósito del proyecto o, al menos, parte de él. De tal manera, el término *acción* designa el comportamiento humano en cuanto proceso concebido por el actor, por ello su característica principal es que sea intencionada (proyectada). Por consiguiente, la *efectuación* es la primera fase de la acción y la ejecución es el *momento* de su consumación en acto. Es conveniente retener que la acción no es una conducta (en la acepción behaviorista del término) por cuanto la acción es imposible sin sus *momentos dialécticos*, es decir, no hay acción si no se pone en movimiento la efectuación y la ejecución que concreta la intención en acto.

2.5. Síntesis del *estilo cognoscitivo* de orientación científica

a) El mundo de la vida es pre-dado tanto al hombre del mundo del sentido común como al investigador científico. No obstante ya sabemos que cada ámbito posee distintos sistemas de significatividades que proporcionan peculiares esquemas de interpretación. Así, entonces, el científico es un *observador desinteresado* –sin ningún propósito práctico– que tiene una peculiar atención a la vida. Por ello abandona la estructura de sentido que



prevalece en la esfera de la vida cotidiana porque él no aspira a dominar el mundo sino que se limita a observarlo – *describirlo e investigarlo tal como aparece*– para comprenderlo.

b) Al dar el *salto* desde el mundo de sentido común a la actitud científica, el investigador se libera del motivo pragmático y relega la *ansiedad fundamental* (con sus temores y esperanzas existenciales). No obstante, resulta paradójico que, precisamente, la ansiedad fundamental sea uno de los principales acicates que inducen al hombre a la adopción de la actitud teórica y científica en su búsqueda de un recurso explicativo para superarla y dominarla (es decir, superar el sentimiento de *desfondamiento* y la consiguiente sensación de incertidumbre, inestabilidad y riesgo).

c) El estilo cognoscitivo de la ciencia se define por una particular *epojé* (o *epoché*) que coloca la *obviedad* del mundo cotidiano *entre paréntesis*, junto a la existencia física-corporal del científico y la propia subjetividad de éste, en tanto ser humano entre sus semejantes (con todas sus orlas e implicaciones). El vocablo *epojé* (o *epoché*) es de origen griego y literalmente significa *suspender la creencia* sobre la existencia de los entes como *cosa en sí* para examinar sus fundamentos y supuestos en los estrictos límites de su *aparecer* a la conciencia, es decir, como *fenómeno*.

Dicho procedimiento no pretende negar la *realidad* de las *cosas* sino que, a cada una, le exige exhibir los fundamentos de sus pretensiones entitativas y epistémicas, es decir deberán justificar su pretensión de *realidad* y de *verdad*. Por lo tanto ningún *fenómeno* se exime del escrutinio racional. Es en este último sentido que el término técnico *epojé* se convierte en uno de los más poderosos conceptos operatorios de la fenomenología.

Empero, la *epojé* del científico no debe confundirse con la *epojé* del filósofo mediante la cual, este último, suspende la *creencia* en el mundo y reduce el fenómeno a la esfera eidética para analizarlo en su sustrato trascendental.

Tampoco es la *epojé* de la actitud natural que suspende la *incredulidad* acerca del mundo (suspende la duda del filósofo) pero, al mismo, tiempo, elude todo cuestionamiento del qué y del cómo de los fenómenos y se limita a aceptar la *presencia* del mundo como obvio y natural porque, precisamente, *el hombre de la calle* practica tal *epojé* para afirmar su confianza en la incorregible certeza de la realidad.

Schutz lo explica así: “La Fenomenología nos ha enseñado el concepto de *epojé* fenomenológica, o sea, la suspensión de nuestra creencia en la realidad del mundo como recurso para superar la actitud natural radicalizando el método cartesiano de la duda filosófica. Puede aventurarse la sugerencia de que el hombre en la actitud natural utiliza también una *epojé* específica, por supuesto, muy distinta de la que emplea el fenomenólogo. No suspende la creencia en el mundo externo y sus objetos sino que, por el contrario, suspende la duda en su existencia. Lo que coloca entre paréntesis, es la duda de que el mundo y sus objetos puedan ser diferentes de lo que se le aparecen. Proponemos denominar a esta *epojé*, la *epojé* de la actitud natural” (2003:214).

Es por ello que el estilo cognoscitivo de la ciencia reinvierte la *epojé* del sentido común y sin salirse de la actitud natural –porque su *epojé* es inmanente al Mundo de la Vida– pone entre paréntesis el supuesto básico del estilo cognoscitivo de la vida cotidiana, es decir, *suspende la suspensión de la duda* para investigar la estructura del orden social que sustenta la confianza en una realidad incorregible y así inaugura una heurística inédita que permitirá desentrañar el sistema de significatividades del mundo social. Significatividades que, *normalmente*, permanecen *encubiertas* por la fuerza coercitiva del acento de realidad que el mundo social impone.

Debemos aclarar, sin embargo, que las sucesivas *epojé* se producen en planos cognoscitivos distintos y eso salva una dificultad lógica; en efecto, la primera *epojé* (de intención trascendental) se plantea *sobre* la actitud natural, en tanto que la segunda y la tercera se dan *desde* el interior del plano natural-relativo y, por ello, la tercera operación no es reducible a un caso de la ley lógica de la doble negación (ley de De Morgan), cuya aplicación nos devolvería al punto de partida (la duda del filósofo), y ese no es el propósito del socio-fenomenólogo; lo que él se propone es practicar una *epojé* sobre la racionalidad de nuestra vida cotidiana y, por esa vía, develar tanto su fragilidad y su



permeabilidad y, paralelamente, evidenciar la elemental necesidad de sus estructuras (en la medida que proporcionan un refugio frente al *desfondamiento* y la *ansiedad fundamental*).

d) Con la ayuda de la epojé de su estilo cognoscitivo, el científico se propone un trabajo de tematización y explicitación de lo que comúnmente es visto por todos, pero no es destacado y ni siquiera mencionado, porque se da por obvio. Para realizar dicha tarea, el científico necesita producir algún tipo de *conmoción* del mundo para que se haga patente el *sentido* presupuesto y comúnmente vivenciado por todos. Para lograr aquello, se parte del sentimiento de familiaridad que acompaña a la constitución de una realidad estable y recurrente que ha sido sancionada intersubjetivamente; se identifican las unidades significativas objetivadas (síntesis monotética) y se trata de separar, analíticamente, las secuencias politéticas que han contribuido a la instauración del sentimiento de confianza perceptiva y pragmática (de ese mundo). De esa manera, el acento de realidad otorgado a las actividades rutinarias de la vida cotidiana y la evidencia concedida a los conocimientos ordinarios de sentido común (doxa) son convertidos en el tema principal de la investigación científica.

Por último, el pensamiento teórico, en general, y el pensamiento científico-teórico, en particular, pertenecen al Mundo de la Vida y sus logros sólo se pueden comunicar mediante un enlace con los códigos simbólicos construidos en la vida cotidiana. Habiendo reiterado este punto diremos que los caracteres de la epojé del teorizador científico son también elementos de un proceso de vigilancia epistemológica que apunta a preservar la *objetividad* de la ciencia, porque el socio-fenomenólogo busca aprehender los contextos subjetivos de sentido – de los actores sociales– y transformarlos en un contexto objetivo de sentido que podríamos llamar: *el cuerpo de conocimiento científico*.

e) El científico, en cuanto observador, necesariamente se ubica fuera del presente vivido de los sujetos observados, puesto que esa dimensión –presente vivido– sólo se da en la actitud natural e inserta en el desenvolvimiento del ejecutar, en un estado de plena atención a la vida. Por lo mismo, el científico social no puede compartir el presente vivido de los sujetos bajo su observación en una *relación nosotros auténtica* y, por consiguiente, no puede aprehender el yo del Otro (sujetos observados) como unidad existencial integral, porque dicha experiencia sólo es factible en el seno de la intersubjetividad plena.

En breve, el *Otro*, en tanto actor social que el científico observa, sólo puede ser captado como un *tipo* –y no como una persona de carne y hueso– porque el científico retiene sólo el escorzo que cae bajo su observación y ese escorzo limita un específico perfil del rol social que está ejecutando el actor (en el marco del tiempo-espacio).

Pero, si bien el científico no puede vivir en simultaneidad con los actores observados y, en estricto rigor, no puede vivenciar lo que ellos vivencian, no obstante, mientras él actúa su *rol de investigador* accede a una forma de vivencia que le es propia a su estilo cognoscitivo (y claramente distinta de la *comprensión* del hombre de sentido común). Schutz lo enuncia así: “Aunque el sí-mismo teorizador no conoce la dimensión temporal del presente vivido, tiene sin embargo un presente especioso particular, dentro del cual vive y actúa. Este presente especioso está definido en todo momento por la amplitud de los proyectos concebidos. Su *antes* abarca los problemas previamente enunciados como tareas proyectadas cuya solución está en curso; su *después* consiste en el resultado previsto de las actividades teorizadoras en curso destinadas a brindar la solución del problema a mano” (Schutz 2003:233) (13).

Por consiguiente, una vez que el sujeto se ha instalado en una actitud y un estilo cognoscitivo, esa actitud y estilo delimitan las fronteras de la provincia de la realidad que está viviendo y, si bien hay enclaves que conectan unas *provincias* con otras, éstas no se pueden solapar. Es decir, mientras el científico está inserto en el mundo de la ciencia y desde ahí observa los acontecimientos sociales es imposible que pueda *experimentar* los fenómenos sociales con la misma intensidad y perspectiva cognoscitiva del *hombre de la calle*. Esa es una cuestión de lógica y no de ética investigativa.



2.6. Disipando incomprensiones

De todo esto Schutz extrae algunas conclusiones que tomadas fuera de contexto o leídas con poca acuciosidad han confundido a más un lector desprevenido. Por ejemplo, cuando sostiene que: "...el sí mismo teorizador es solitario; no tiene ambiente social; está fuera de las relaciones sociales" (2003:234). Estas líneas –u otras parecidas– han hecho creer que Schutz concibe al científico al modo de un *ego trascendental* husserliano (14).

Pero esa interpretación revela una descontextualización que la vuelve completamente incoherente con los análisis que hemos venido desarrollando en este ensayo, donde hemos comprobado que el socio-fenomenólogo concede a *Ego* la capacidad de fantasear *solidariamente* con un prójimo (o varios) y, entre otros aspectos, se afirmó la marcada intersubjetividad del mundo del juego y, por cierto, la *socialidad* es aún más marcada en el mundo de la ciencia que en el mundo de la fantasía y del juego. En efecto, la descripción profunda del mundo de la ciencia nos pone frente a un amplio espectro de acciones que van desde las efectuaciones a las ejecuciones y desde momentos de reflexión solitaria a la intersubjetividad plena.

Por eso, sin desconocer que la ciencia posee un acento de realidad autónomo, la socio-fenomenología sostiene que la validación del conocimiento científico es intersubjetivo, fruto de un acuerdo –metodológico y epistemológico– entre quienes comparten ese acento de realidad, es decir, entre los *miembros* que conforman la comunidad científica. Lo cual implica que el científico opera en el marco de una *comunidad* y por lo tanto es un actor social en el seno del ámbito finito de la ciencia.

Nos hemos detenido en esta cuestión porque, de hecho, existen los lectores desprevenidos e, incluso, algunos de ellos se transmutan en *comentaristas confundidos* y no es infrecuente que atribuyan a la socio-fenomenología postulados epistemológicos propios de una egología de la que Schutz explícitamente se separó.

En efecto, Schutz abandonó, la reducción trascendental (pieza cardinal en la filosofía de Husserl) porque llegó al convencimiento de que era inadecuada para su proyecto de clarificación de los fundamentos de una ciencia social comprensiva y porque, además, el ámbito de la esfera reducida trascendental creaba problemas inextricables que la fenomenología husserliana no logró dilucidar satisfactoriamente. No obstante la fuerza de sus críticas nunca perdió ni un ápice del respeto intelectual y humano que siempre le mereció Husserl, a quien se refería con el vocativo de "el venerado maestro" (Schutz 1964:291) (15).

Empero, el análisis constitutivo en su vena *subjetivista trascendental* fue abandonado porque la auténtica relación *nosotros*, la intencionalidad y la intersubjetividad mundana, no son examinables en el cuadro de las meditaciones cartesianas de Husserl dado que la constitución de la experiencia y la constitución de la acción no son creaciones de un *Ego Trascendental* sino realizaciones continuas en el espesor y la profundidad del mundo-social-vivido, mediatizado por la génesis de los *habitus* y tipicidades de sujetos encarnados en el mundo.

Para Schutz la auténtica fuente de sentido radica en la relación recíproca de las interacciones e interlocuciones a partir de las cuales se forman las identidades de los actores, se configuran las acciones y se construyen los contextos; al tiempo que ahí se definen las situaciones y se elaboran los esquemas interpretativos y motivacionales que se encarnan en los sistemas de tipificación. Siguiendo el hilo conductor de la sociología comprensiva weberiana, el socio-fenomenólogo busca asentar los fundamentos de las ciencias sociales pero también quiere definir los procedimientos de investigación que le serán pertinentes, en la medida que se muestren consistentes con el núcleo fenomenológico básico.

Ciertamente, de Husserl mantuvo mucho más de lo que abandonó, pero queda en pie que él comienza a practicar un análisis eidético expresamente desprovisto de carácter trascendental que opera, estrictamente, dentro de los márgenes de una fenomenología de la actitud natural (origen de la *socio-fenomenología*).

Ahora bien, cuando el socio-fenomenólogo nos dice que *el científico se encuentra fuera de las relaciones sociales* lo que hace es invitarnos a un ejercicio de *vigilancia epistemológica* (en los términos de Bourdieu) y a reparar que el



científico es una persona del mismo tipo –con parecidas necesidades y angustias– que los actores sociales bajo su observación, pero él debe abstraerse de las circunstancias que afectan a los sujetos observados (poniendo entre paréntesis sus compromisos políticos o morales). De modo que el socio-fenomenólogo practica una suerte de indiferencia metodológica aunque él mismo –en cuanto ser humano– se encuentre en medio de la vorágine de las interacciones que le corresponde observar en su calidad de científico.

En efecto, el investigador: “...mientras permanece en la actitud teórica, no puede experimentar originariamente y captar de manera inmediata el mundo de la vida cotidiana dentro de la cual yo y usted, Pedro y Pablo, cualquiera y todos, tenemos percepciones confusas e inefables, actuamos, trabajamos, planeamos, lamentamos, esperamos, nacemos, crecemos y moriremos; en una palabra, vivir su vida como sí-mismos indivisos en su plena humanidad. Este mundo elude la captación inmediata del científico social teórico, quien debe construir un mecanismo artificial comparable a la *comunicación indirecta* para visualizar el mundo intersubjetivo de la vida, o mejor dicho, no este mundo mismo, sino solamente un símil de él, un símil en el cual reaparece el mundo humano, pero despojado de su indivisa humanidad” (Schutz 2003:235). Por lo mismo, el ambiente en que el científico desarrolla su trabajo está desprovisto del acento de realidad de la vida cotidiana.

Además aquí conecta la situación del científico con el problema de la fragmentación de la personalidad. En este punto, Schutz se apoya en los análisis de G. H. Mead, quien ya había observado el fenómeno. El Ego indiviso total – la persona de carne y hueso– al afrontar las realidades múltiples se difracta en diversos *Mi* o diversas *máscaras* que se superponen, cada una de ellas adecuada a un particular ámbito de sentido. El científico –al actuar como tal– no compromete su Ego indiviso total (su Yo) en dicha actividad sino a un *Mi* parcial (un *tipo*), y lo mismo ocurre con todos los *Mi* que ejercen un rol en alguna de las múltiples realidades en las que participa. En ese entendido el rótulo de *científico* identifica el *papel* que un actor desempeña en una provincia finita de la realidad pero, en ningún caso ese *papel* agota la *persona* del científico que, igualmente, es padre, hijo, aeromodelista, político o banquero (como Schutz).

Por otra parte, cuando el socio-fenomenólogo nos dice que el científico social elabora un símil del mundo intersubjetivo de la vida para visualizar el mundo social *real* se está refiriendo a la metodología de los *tipos ideales* adelantada por Georg Simmel, sistematizada por Max Weber, mejorada y aplicada como herramienta de investigación social de la vida cotidiana por Alfred Schutz. Debemos retener que los *Mi*, transformados en *tipos*, son herramientas de análisis, pero no son personas ni las representan.

No obstante, al focalizar el análisis en la tarea que desempeña el hombre de ciencia vemos aparecer a sus pares, en el marco de su presente espacioso, y ahí nos percatamos que cada uno de ellos se desenvuelve en un sistema de relaciones y comunicaciones que llega a formalizarse en un ambiente social propio: la llamada comunidad científica. Pero se trata de otro plano de socialidad basado en un estilo cognoscitivo que no emplea el razonamiento mundano sino la razón lógico-crítica.

Schutz aclara el concepto en su ensayo *Fenomenología y Ciencias Sociales*, y ratifica que la ciencia es una empresa colectiva: “... todas las ciencias, ya se refieran a objetos de la naturaleza o a los llamados fenómenos culturales, son una totalidad de actividades humanas: las de los investigadores que trabajan en conjunto” (2003:127). Y para mayor abundamiento nos dice: “El mundo de la vida, como objeto de investigación científica, será para el investigador, como hombre de ciencia, predominantemente el mundo de la vida de Otros, los observados. Esto no modifica el hecho de que el hombre de ciencia –que es también un ser humano entre otros, en este mundo de la vida único y uniforme, y cuya labor científica es un trabajo conjunto con Otros en ese mundo– en su labor científica se refiere constantemente, y está obligado a hacerlo, a su propia experiencia del mundo de la vida” (2003:140).

Con esas limitantes, el científico elige el sistema de significatividades que lo conducirán a seleccionar su tema de investigación. En otras palabras, dentro del marco de lo que es pertinente en su disciplina, él establece el problema que quiere estudiar de acuerdo a sus intereses epistémicos y, en el mismo momento de enunciar el problema, él fija –en razón de ese acto– un principio de demarcación que traza el límite entre el horizonte interno y el horizonte externo (en forma semejante a la distinción entre historia interna e historia externa), que guiará la indagación; y en



el diseño de tales horizontes quedan imbricados los sectores del mundo que son significativos con respecto a la cuestión que se investiga.

Es decir, una vez elegido el problema que se va a investigar, éste se constituye en el núcleo de todas las orlas posibles que pueden llegar a pertenecer al ámbito investigado y delimita el campo temático que le corresponde. Por lo tanto, cualquier modificación que se introduzca o cualquier desplazamiento del foco original de la investigación, impone una modificación en el campo de significatividades, implicando un correlativo abandono de la atención respecto de los campos temáticos alternativos y, consiguientemente, la validez de las construcciones teóricas también se verán afectadas porque hay una estrecha conexión interna entre significado y validez.

En breve, si el científico focaliza su interés cognoscitivo en un subuniverso de significatividad —o área de conocimiento— excluye de su campo de atención las otras áreas que, en principio, también eran factibles de estudiar. Así, mientras la atención se mantiene, alerta y concentrada, en la tematización de un cierto tipo de fenómeno, implícitamente se ejecuta una epojé que deja en suspenso todos los otros temas de indagación posibles.

Estas operaciones las han venido realizando, desde hace mucho, los científicos y pensadores que nos han precedido y su definición de la situación científica se ha sedimentado en las disciplinas que existen actualmente.

Teniendo esto presente, Schutz insistirá a continuación que el científico novato ingresa en un mundo pre-constituido que le ha sido transmitido por la tradición histórica de su ciencia, en cuyo *corpus* están incorporados los resultados obtenidos anteriormente así como los problemas que han quedado planteados y que ahora el aprendiz de científico tiene que resolver siguiendo los mecanismos sugeridos por sus predecesores en la búsqueda de solución (metodologías); todo ello ha sido fruto del trabajo de muchos científicos que lo antecedieron y otros que actualmente son sus consocios, con los cuales establece un diálogo directo o indirecto para proseguir la tarea infinita de avanzar nuevos conocimientos.

Vemos, entonces, que el socio-fenomenólogo subraya el carácter intersubjetivo del quehacer científico y deja en claro que la libertad de que goza el científico para definir las fronteras de su ciencia, enunciar sus problemas y, luego, establecer los procedimientos metodológicos relativos a su campo de estudio, está *socialmente* delimitada por la comunidad científica. En definitiva, la ciencia: "... abarca los resultados obtenidos por *otros*, problemas enunciados por *otros*, soluciones sugeridas por *otros* y métodos elaborados por *otros*" (Schutz 2003:231).

Teniendo esto presente podemos ilustrar ahora, con un botón de muestra, lo que hemos dicho sobre los *comentaristas*.

Transcribimos, en primer lugar, el siguiente análisis del español José Jiménez Blanco. Según este experto Schutz sostiene que: "...el método científico de establecer el significado subjetivo es la comprensión motivacional, mientras que la clase de comprensión propia de la vida cotidiana es de carácter observacional". Es decir, que después de la crítica negativa, en que no han escaseado los adjetivos peyorativos está de acuerdo en que la comprensión directa u observacional es en la vida cotidiana, y que el procedimiento científico de captar el significado subjetivo lo constituye la comprensión motivacional. Creo que Weber estaría de acuerdo. Pero el que no está de acuerdo soy yo. *Primero*, no estoy conforme porque Schutz compara un modo de vida la vida cotidiana con un procedimiento de observación científico. *Segundo*, porque lo que Schutz cree ver en la vida cotidiana comprensión observacional no tiene nada que ver con ningún procedimiento científico. En la vida cotidiana la gente tiene que habérselas con la realidad que le circunda y, por supuesto, ello implica algún tipo de conocimiento sobre los demás -de otra manera sería imposible sencillamente *convivir*. Pero este conocimiento -al nivel de la experiencia vivida e, incluso, del *sentido común*- no tiene nada que ver con el conocimiento científico, ni siquiera con el tipo de conocimiento que esta implicado en la *comprensión observacional*. Para Weber, cualquier *comprensión* supone el instrumento del tipo-ideal, que se interpone entre nuestra experiencia de la vida cotidiana y no-cotidiana y la posibilidad del conocimiento científico. *Tercero*, si el modo de vida de la vida cotidiana bastara para alcanzar -sin interponer recurso técnico observacional alguno- el conocimiento, la ciencia, al menos a ese nivel sería innecesaria. Bastaría



vivir para conocer. Porque esto no es así -ni siquiera en la vida cotidiana-, ha surgido la ciencia social” (Jiménez 1978:382).

Sin duda, el texto precedente es una joya de la incompreensión. Si el lector ha seguido la lectura del presente ensayo con cierta atención se percatará de inmediato que Schutz no dice lo que le atribuye Jiménez y, además, la crítica schutziana del postulado weberiano de la *comprensión* no tiene nada de descalificador ni peyorativo dado que él mismo se siente un continuador del proyecto iniciado por Weber en vistas de la constitución de una ciencia social *comprensiva-cualitativa*. Dada la magnitud de la tergiversación de Jiménez, huelga insistir en más aclaraciones.

Otro ejemplo de interpretación equívoca lo aporta Zygmunt Bauman, un autor que presume de ser un buen conocedor de la obra de Schutz y Garfinkel (bastante citado como fuente secundaria, por lo demás) quien, combinando aciertos con errores, desemboca en un veredicto tan lapidario como especulativo.

Bauman parte acertadamente rescatando la idea de un proceso que va desde Schutz a Garfinkel y que se despliega en un programa que este autor llama *etnofenomenología*. La denominación busca resaltar la conjunción entre la fenomenología schutziana y la etnometodología de Harold Garfinkel y Aaron Cicourel.

A juicio de Bauman, las indagaciones *etnofenomenológicas* han revelado que tras la rutina cotidiana existen invariantes universales que, a causa del rigor del análisis efectuado, terminan siendo despojadas de su especificidad histórica porque, para hacerlos inteligibles, el etnofenomenólogo *demuele* la realidad detrás de la cual esas estructuras se ocultan. Bauman cree que, en virtud de la universalidad de la demolición, ello conduce a un deconstruccionismo sin retorno que torna impopular el enfoque en su totalidad y, por lo mismo, es poco probable que la llamada *etnofenomenología* se convierta en un proyecto ampliamente aceptado (Bauman 2002).

Nos parece que Bauman confunde el uso de algunas técnicas específicas de la investigación etnometodológica (las conmociones de rutina o *breaching*) con un pretendido postulado ontológico y, además, inmerso en su confusión vaticina un cataclismo del que sería responsable el programa en su conjunto.

Recordemos que la *conmoción de rutinas* es un elemento propio de la vida cotidiana que la descripción fenomenológica pone en evidencia en el curso de la investigación de la vida social y que Harold Garfinkel activa, posteriormente, como dispositivo experimental en sus estudios etnometodológicos (ver 1.7).

En efecto, en el segundo capítulo de su obra magna –los *Studies in Ethnomethodology*–, el sociólogo norteamericano declara que, guiándose por los análisis de Schutz, elaboró estrategias orientadas a descubrir la relación del sentido común con la sensación de estabilidad de las estructuras sociales. El *breaching* (o ruptura) se aplica a las situaciones comunes de la vida cotidiana y consiste en experimentos que perturban las rutinas para hacer que, a través de la conmoción que provocan –desconcierto, consternación, confusión, vergüenza, culpabilidad e indignación–, aparezca el trasfondo significativo de las actividades de elaboración y uso de sentido (común).

Mediante estos experimentos Garfinkel logró obtener información respecto de las estructuras significativas que sustentan las actividades cotidianas y, principalmente, evidenciar los procedimientos mediante los cuales –los actores– las producen y las mantienen (Garfinkel 1999).

Pero Garfinkel desarrolla su indagación en un nivel estrictamente empírico y, de tal manera, su actitud metodológica más bien refuerza el involucramiento del ser humano en la actitud natural antes que minarlo y, por otra parte, él expresamente evita adentrarse en la elucidación interpretativa de las estructuras de sentido en que descansa la realidad. Garfinkel *muestra* que Schutz tiene razón y que, efectivamente, existen estructuras de sentido subyacentes que los actores tácitamente comparten y son ellas las que sustentan y posibilitan las interacciones. De modo que por ninguna parte hay de-construcción de las estructuras ni presuntas demoliciones revolucionarias de la realidad. En definitiva concluimos que las aprensiones de Bauman no tienen asidero.



Paralelamente hay un grupo de *comentaristas* que sólo ven *pizcas* de fenomenología condimentando diversas teorías y estilos de investigación; nosotros en cambio vemos un programa de investigación que va desplegándose autónomo, progresivo y vigoroso. Por lo mismo el aporte de la fenomenología a las ciencias sociales es mucho más gravitante que el mero acompañamiento a una corriente principal y lo que observamos es la irrupción de un programa de investigación científico coherente y completo, con asentados fundamentos filosóficos (núcleo firme), una clara concepción de la sociedad y sus estructuras, con fuerte énfasis en el análisis de la vida cotidiana que reserva un lugar preferente al actor social y la interacción social, que cuenta con una promisoriosa heurística y una base de metodología de la investigación que ya tiene a su haber logros que constituyen aportes ciertos a la ciencia social en general.

Por ventura, desde hace un par de décadas se escuchan voces autorizadas que refrendan lo que venimos diciendo y confirman el postulado socio-fenomenológico de que la ciencia social no puede seguir excluyendo al sujeto y sus perspectivas, porque él está implicado de manera decisiva en la construcción de la realidad *objetiva* que estudia la ciencia social y, en distintos tonos, esas voces han comenzado a reclamar *un retorno al sujeto*.

A raíz de tales eventos podemos vislumbrar que se está empezando a tomar en serio el llamado de atención de la fenomenología sobre el *actor olvidado de las ciencias sociales* y esto ha conducido a admitir que se debe recobrar ese factor cardinal e insustituible de la vida social que la sociología marginó en algún momento de su devenir o, al menos, dejó de prestarle la debida atención.

Una de esas voces autorizadas que progresivamente ha ido comprendiendo esta insuficiencia y, paralelamente, ha valorado –cada vez más– el aporte socio-fenomenológico es Anthony Giddens. El prestigioso sociólogo británico advierte que la mayoría de las escuelas de pensamiento científico-social carecen de un concepto cabal de acción social y de actor social con la notable excepción de las corrientes de raigambre fenomenológica, como es el caso de la etnometodología. Asevera que la incorporación y tratamiento a fondo de la acción social y del actor social como temas de análisis científico, conlleva una indefectible ruptura epistemológica con las viejas escuelas dominantes en ciencias sociales, según las cuales se debía adoptar el modelo de las ciencias naturales como canon de indudable científicidad.

Justamente, por seguir ese predicamento, las viejas escuelas dejaron fuera de sus explicaciones al *actor social* y no tomaron en cuenta la intencionalidad, las creencias e imaginarios, desarrollados por las personas comunes y corrientes que conforman la sociedad. Pero los significados que esas personas articulan en su pensamiento no se reducen a meras *opiniones* de gente ignorante, sino que son la base sobre la que definen la *realidad* de las situaciones, toman sus decisiones y ejecutan las acciones que –en definitiva– van *construyendo* el mundo social, en tanto que producto organizado.

Las escuelas guardianas de la ortodoxia olvidaron por completo que la ciencia social mantiene un vínculo con su *objeto de estudio* mucho más complejo que la ciencia natural con el suyo. Porque el *mundo social* se constituye y se reproduce mediante la interacción de los actores –personas comunes y corrientes– que utilizan elementos de una racionalidad mundana para hacer que la vida social ocurra. En importante medida ha sido mérito de la socio-fenomenología haber puesto en el tapete de la discusión científica el tema de la acción social y de la racionalidad mundana, que son dos dimensiones identitarias de su programa de investigación.

Empero, ha sido frecuente adjudicarle a Talcott Parsons el crédito de haber elaborado una teoría de la acción social, sin embargo la evaluación crítica de Giddens retruca esa extendida impresión dado que, a su juicio, Parsons nunca consiguió incorporar la perspectiva del actor dentro de su sistema (el llamado *sentido subjetivo* de la acción).

Anthony Giddens lo explica así: “Lo que Parsons hizo fue tratar el voluntarismo como equivalente a la interiorización de los valores en la personalidad y relacionar de este modo la motivación con el *consensus universal* del que se supone que la solidaridad social depende. Pero esto trae como consecuencia que el elemento creativo en la acción humana se traduce en un resultado de las *disposiciones-necesidades* y la adopción del voluntarismo se convierte meramente en un desiderátum de complementación entre sociología y psicología. El



actor permanece aquí como un *autómata cultural*, en vez de ser un agente con conocimiento, dueño en parte de su propio destino. En contra del determinismo inherente al tipo de aproximación promovida por Parsons, conviene situar en primer término la tesis según la cual la sociedad, incluso en los encuentros sociales más triviales, simplemente es una realización inteligente de los actores” (Giddens 1997:253).

En consecuencia, si asumimos el juicio guiddeano como válido, entonces debemos aceptar que hasta la irrupción de la *socio-fenomenología* no había –en las ciencias sociales– un programa de investigación sistemático acerca del actor social y la acción social que ubicara esos elementos en el núcleo de su quehacer.

2.7. Especificidad del mundo de la ciencia social

Con ocasión de cumplirse el centenario del natalicio de Schutz (1999), el *Center for Advanced Research in Phenomenology* (con sede en EEUU) publicó un índice bibliográfico de artículos, estudios y monografías donde se recoge el impacto de su obra en diecinueve disciplinas distintas. En total fueron seleccionados 1.400 trabajos, publicados, principalmente, en inglés, francés, alemán, japonés, portugués, español y catalán; las disciplinas que están representadas son las siguientes: ciencias de la educación, ciencias de la comunicación (o comunicología), economía, etnología, historia, geografía, administración de empresas, terapia ocupacional, trabajo social, ciencias políticas, derecho, sociología, psicología, psiquiatría, estudios sobre religión, estudios sobre la mujer, enfermería, medicina y filosofía. Esto suma siete idiomas y diecinueve disciplinas, de las cuales dieciocho no son filosóficas (Embree 2001).

Podemos comprobar que la mayoría de las disciplinas mencionadas no son de estricto énfasis cognoscitivo e, incluso la economía y el derecho, suelen ser consideradas disciplinas prácticas más que teóricas, pero es indudable que todas ellas poseen sustento teórico y se erigen sobre fundamentos científicos y epistemológicos.

Muchas de estas disciplinas suelen catalogarse como *ciencias aplicadas* porque no apuntan prioritariamente a alcanzar un conocimiento puro y desinteresado, dado que su vocación es la adquisición de conocimientos que le permitan intervenir en los avatares del mundo. Por otra parte, como hemos visto, Schutz postula que la investigación científica sedimenta sus logros en *corpus cognoscitivos* mediante un trabajo de teorización científica que, en sí misma, no tiene ningún propósito práctico.

No obstante, si bien las disciplinas *aplicadas* se guían por propósitos prácticos, eso no les resta mérito cognoscitivo. Aunque, ciertamente, las ubica en una zona de significatividad que no es el característico de la ciencia pura. Pero se puede acreditar que hacen uso de una forma de teorización que está regida por las significatividades del mundo de la vida cotidiana –que observa, distingue, describe y comprende– y eso las convierte en algo más profundo que un mero *enclave* de la ciencia en el mundo del ejecutar y, ciertamente, no es reducible a la categoría de doxa.

Nos atrevemos a sostener que se trata de un estilo cognoscitivo bien definido, caracterizable como ciencia aplicada (que busca conocer para intervenir). Y en mérito de la sistematicidad y rigurosidad de su proceder cognoscitivo (que debe incorporar un dispositivo de permanente vigilancia epistemológica) es legítimo reconocerle un sitio en el mundo del quehacer científico en la medida que respeta el estilo cognoscitivo general que le es propio a la ciencia y no confunde *ciencia con ideología*.

Por cierto, Schutz subrayó el carácter racional-teórico del proceder científico, pero siempre entendió que tal quehacer teórico es una forma de actividad práctica (no trascendental), dado su encuadre en los límites de la actitud natural. El postulado defendido por el socio-fenomenólogo es el siguiente: “Considerada exclusivamente como una actividad humana, la labor científica sólo se distingue de otras actividades humanas por el hecho de constituir el arquetipo de la interpretación racional y la acción racional” (Schutz 1974:74). Posteriormente, Garfinkel popularizó este postulado (sociología profana y sociología profesional) que, sin duda, es uno de los fundamentos heurísticos de la etnometodología.



Empero, si nos damos el trabajo de leer *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental*, comprobaremos que esta concepción de la ciencia proviene, en última instancia, del mismo Husserl. En su obra póstuma el padre de la fenomenología declara categóricamente: “La ciencia en general es una realización humana, una realización de hombres que se encuentran a sí mismos en el mundo, el mundo de la experiencia en general; y sobre el hecho de que la ciencia es un tipo entre otros de realizaciones prácticas, a saber: aquel tipo que está orientado hacia figuras espirituales de una cierta especie denominada teórica. Como toda praxis, también ésta se refiere en su propio sentido, consciente para el mismo que actúa, al mundo de la experiencia previamente dado y al mismo tiempo, se clasifica debidamente en él” (Husserl 1991:123).

Para el socio-fenomenólogo esta definición supone una instrucción: su praxis consiste en implicarse como *observador* en las variadas realizaciones prácticas de aquellos seres humanos tipificados como actores sociales y el producto final de su actividad de observación y descripción profunda de la acción social se *clasifica debidamente* en el cuerpo de conocimientos llamado *teoría científica*.

Por lo tanto, entre el tipo de teorización con sentido práctico (de un *sociólogo profano*) y la sistemática teoría científica “*pura*” es factible el encuentro y la retroalimentación porque no hay inconmensurabilidad absoluta ni radical ruptura epistemológica entre los ámbitos de sentido de la vida cotidiana y del quehacer científico. La paradoja de la in-comunicación “...sólo surge si presuponemos que la socialidad y la comunicación pueden ser concretadas dentro de otro ámbito finito de sentido, que no es el mundo de la vida cotidiana que constituye la realidad eminente; pero si no formulamos tal supuesto sin garantías, entonces la ciencia queda incluida nuevamente en el mundo de la vida” (Schutz 2003:238).

Además, si bien el observador científico hace abstracción de la posibilidad que los resultados de su investigación lleguen, algún día, a aplicarse con definidos intereses prácticos, tampoco existe ningún impedimento para que el conocimiento científico pueda servir para intervenir en el mundo y mejorarlo. El propio Schutz realizó estudios que se catalogan en la categoría de *aplicados*, así por ejemplo: en *El Forastero* donde analiza la situación del exiliado, y en *Vuelta al Hogar*, donde llega a una conclusión práctica en relación con los veteranos de guerra que regresan a su país e intentan insertarse en un *mundo* que no es el mismo que dejaron y por ese motivo deja de serles familiar y se les torna complejo.

Más aún, Arvid Brodersen, al organizar los trabajos de Schutz para editar la compilación titulada *Estudios sobre Teoría Social*, atendiendo a sus contenidos los clasificó en Teoría pura y Teoría aplicada y, por nombrar sólo algunos trabajos de la segunda categoría mencionaremos: “*El Ciudadano bien Informado. Ensayo sobre la Distribución del Conocimiento*”; “*Ejecución Musical Conjunta. Estudio sobre las Relaciones Sociales*”; “*Tiresias, o Nuestro Conocimiento de Sucesos Futuros*”, etc. (Schutz 1974:92).

Lo cierto es que el pensamiento de Schutz ha logrado extender el alcance de su epistemología y de su propuesta metodológica más allá de las ciencias puramente teóricas, porque en su concepto “... el deseo de mejorar el mundo es uno de los más fuertes motivos que impulsan al hombre hacia la ciencia, y la aplicación de la teoría científica lleva, por supuesto, a la invención de recursos técnicos para el dominio del mundo. Pero ni estos motivos ni el uso de sus resultados para propósitos *terrenales* son un elemento del proceso mismo de la teorización científica. Una cosa es la teorización científica y otra abordar la ciencia dentro del mundo del ejecutar. Nuestro tema es el primero, pero uno de nuestros principales problemas será descubrir cómo es posible que el mundo de la vida de todos nosotros pueda ser convertido en objeto de contemplación teórica y que el resultado de esta contemplación pueda ser utilizado dentro del mundo del ejecutar” (Schutz 2003:227-228).

En suma, las investigaciones realizadas hasta ahora demuestran que el estilo cognoscitivo que propone la socio-fenomenología ha sido de utilidad para las disciplinas de orientación práctica así como para las disciplinas de tendencia más teóricas en el seno de las ciencias sociales y se ha demostrado que pueden ser empleadas con provecho en áreas como la educación, el trabajo social, la comunicología, las ciencias jurídicas, la antropología, la sociología y la economía (Embree 2001).



Por último, sobre la base de un análisis pormenorizado de su obra proponemos que la acogida alcanzada en una amplia diversidad de disciplinas no-filosóficas, se debe, al menos en parte, a la visión humanista y de integración disciplinar que aporta.

2.7.1. Vigilancia Epistemológica

Llegados a este punto conviene referirse al concepto fenomenológico de *mundo a nuestro alcance* el cual señala que el *aquí* de nuestro cuerpo es el origen del sistema de coordenadas por medio del cual ordenamos el espacio social.

Ahora bien, si las características propias del objeto que se investiga impiden ponerlo al alcance del observador como ocurre, por ejemplo, con los objetos ultramicroscópicos, el interior profundo de la tierra o los abismos oceánicos, la disciplina en cuestión tendrá que elaborar métodos indirectos para abordarlos.

En este último caso, la realidad estudiada queda más allá de nuestro alcance inmediato y la edificación de teorías científicas se elabora con grandes dificultades y, por lo mismo, son más conjeturales e indirectas. Ese es un problema que afecta a las ciencias naturales y a las ciencias sociales por igual. Schutz, lo ejemplifica así: “Con el fin de dominar estas realidades hipotéticas o de influir sobre ellas debemos ponerlas a nuestro alcance. Para dar un ejemplo: el mero supuesto de que la parálisis infantil es provocada por un diminuto virus invisible que atraviesa los poros de los filtros de loza, puede estar justificado o no. Pero en la medida en que ese virus se halla fuera de nuestro alcance –y más precisamente fuera de nuestra esfera manipulativa– no podemos tomar medidas eficientes para combatirlo, como no sea un *antivirus* no menos invisible y fuera de nuestro alcance” (Schutz 2003:229, nota 35).

La moraleja de este comentario es que cada área disciplinaria tiene sus problemáticas específicas y sus dificultades de identidad, razón por lo cual todas las ciencias particulares pueden ser concebidas como sub-regiones de la provincia finita de sentido que nuestro autor ha llamado *teorización científica*. Al fenómeno disciplinar él lo denomina *rama especial* de la ciencia cuyo principio regulador se basa, sin embargo, en la consideración de que cualquier problema que surge dentro del campo científico tiene que participar del estilo cognoscitivo general de ese campo y tiene que ser compatible con los problemas pre-constituídos y sus formas típicas de resolver los enigmas. De allí la importancia de la inmersión del científico novato en las tradiciones y en el *sentido común ilustrado* de la disciplina que ha adoptado como área de estudio.

Empero, igualmente hay condicionantes históricas que han quedado en el acervo del *sentido común ilustrado* de la comunidad científica (especialmente en las ciencias sociales) que hacen recomendable una permanente vigilancia epistemológica. Particularmente, a la socio-fenomenología le preocupa que: “... en las ciencias sociales existe el gran peligro de que sus idealizaciones -tipologías en este caso- no sean consideradas como métodos, sino como el verdadero ser. En realidad, este peligro es mayor aún en las ciencias que estudian al ser humano y su mundo de la vida, porque éstas deben trabajar siempre con un material sumamente complejo que supone tipos de un orden superior” (Schutz 2003:141).

Complementando lo anterior recordemos que Bourdieu, Chamboredon y Passeron, acuñaron la noción de *vigilancia epistemológica*, describiéndola de manera bastante cercana al modo que emplea Schutz para referirse a la misma situación, según podemos comprobar a raíz del texto citado en el párrafo anterior.

Los sociólogos franceses, en *El Oficio del Sociólogo*, ilustran su planteamiento sobre la tácita presencia de un sentido común ilustrado de la comunidad científica y la necesidad de una vigilancia sobre aquel.

Dicen los franceses: “A la tentación que siempre surge de transformar los preceptos del método en recetas de cocina científica o en objetos de laboratorio, sólo puede oponérsele un ejercicio constante de la vigilancia epistemológica que, subordinando el uso de técnicas y conceptos a un examen sobre las condiciones y los límites de su validez, proscriba la comodidad de una aplicación automática de procedimientos probados y señale que toda



operación, no importa cuán rutinaria y repetida sea, debe repensarse a sí misma y en función del caso particular. La vigilancia epistemológica se impone particularmente en el caso de las ciencias del hombre, en las que la separación entre la opinión común y el discurso científico es más imprecisa que en otros casos. (...) Por tanto, es necesario someter las operaciones de la práctica (de las ciencias sociales) a la polémica de la razón epistemológica, para definir y, si es posible, inculcar, una actitud de vigilancia que encuentre en el completo conocimiento del error y de los mecanismos que lo engendran, uno de los medios para superarlo. La intención de dotar al investigador de los medios para que él mismo supervise su trabajo científico, se opone a los llamados al orden de los censores cuyo negativismo perentorio sólo suscita el horror al error y el recurso resignado a una *tecnología* investida con la función de exorcismo” (Bourdieu 1999:14).

Sin embargo, corresponde precisar que la idea de vigilancia epistemológica está presente en la fenomenología desde sus mismos inicios. Más aún, la conciencia de su urgencia fue lo que motivó a Husserl para fundarla. Los ejemplos son múltiples y se encuentran en cada una de las fases de la fenomenología pero queremos limitarnos a un botón de muestra para no extendernos más de la cuenta y para eso recurriremos a un breve comentario que nos ofrece Marvin Farber, uno de los fenomenólogos de la generación fundadora.

Farber ejemplifica esta actitud fenomenológica examinando la idea de la Historia como ciencia social: “Si se examina la opinión de que el historiador tiene la misión de reflejar el pasado tal como realmente ocurrió, entonces se tropieza desde el comienzo con dificultades fundamentales. Hay que tener en cuenta el punto de vista del historiador, con sus creencias, conscientes o inconscientes, su medio cultural, su clase social y sus prejuicios personales. Sería no poca pretensión afirmar que un historiador dado nos ha transmitido *el pasado tal como realmente ocurrió*, aun cuando haya logrado recuperar buen número de los hechos. El historiador usa *anteojos* y mira el mundo como un mundo ya interpretado. Los *anteojos* son el resultado de la investigación científica del pasado y de los conceptos fijados por la tradición. Una finalidad de la fenomenología es la de ir *más allá* de todos estos *anteojos* y la de quitar las *anteojeras*, para que sea posible una descripción completamente original” (Farber 1956:21).

Las consideraciones de Farber respecto de la Historia –matices más o matices menos– son válidas para las ciencias sociales en su conjunto y, ciertamente, la vigilancia epistemológica es un principio incorporado en los postulados epistémico metodológicos de la socio-fenomenología.

Corolario. Siete Tesis sobre socio-fenomenología

1. En el Mundo de la Vida: a) existen múltiples ámbitos de sentido; b) cada ámbito de sentido tiene un estilo cognoscitivo propio; c) cada uno de los ámbitos finitos de sentido recibe un acento de realidad específico; d) al interior de un mundo las experiencias son coherentes y compatibles unas con otras, en lo que respecta a su peculiar estilo cognoscitivo y vivencial; e) las experiencias logradas en un ámbito son transferibles a otro ámbito sólo de manera simbólica y en virtud de la mediación de la realidad eminente y sus enclaves.

2. El eje articulador que unifica las experiencias en una provincia de la realidad es el estilo cognoscitivo. Por ello, al describir las cualidades y características de una tal *provincia* (o sub-universo significativo), lo más apropiado es partir por el análisis de su estilo cognoscitivo que, en definitiva, consiste en la manera específica de percibir y apercebir los objetos y asignarles sentido; para ello es relevante prestar atención a la forma de organizar y armonizar las experiencias. Cada estilo cognoscitivo posee seis categorías: a) una tensión específica de la conciencia; b) una epojé específica; c) una forma prevalente de espontaneidad; d) una forma específica de experiencia de si-mismo; e) una forma específica de socialidad; f) una perspectiva específica de la temporalidad.

3. A medida que los ámbitos finitos de sentido se van distanciando de la vida cotidiana, va aumentando el grado de soledad. O, dicho de otra manera, exceptuando el mundo cotidiano, todas las demás provincias de la realidad son mundos que admiten -en mayor o menor grado- un componente de soledad y aislamiento. Y de ahí se desprende que la *socialidad* puede establecerse como un criterio de discriminación entre las distintas provincias del mundo de la vida debido a la variación de intensidad que, en ellas, experimenta esta importante dimensión. Así, mientras en



la vida cotidiana su incidencia es máxima en las otras provincias se produce un decrecimiento progresivo. Por consiguiente, adoptando ese criterio, la socio-fenomenología sostiene que, entre las realidades múltiples, sobresale una realidad primordial: el mundo de la vida cotidiana.

4. Si bien esquemática, la descripción de las realidades múltiples es un punto de observación que provee una gravitante clave teórica para comprender la socio-fenomenología, en la medida que muestra con claridad la relación compleja que existe entre la realidad del mundo cotidiano y otras formas de realidad, entre las que se encuentra la explicitación científica de los fenómenos sociales. Gracias a este contrapunto sabemos que el mundo de la ciencia se caracteriza por la actitud del observador desinteresado, distante del motivo pragmático, y que, desde la posición de un observador de segundo grado, estudia los modos de constitución y la génesis de los objetos y de su sentido.

Sin embargo, esta descripción es tan sólo el punto de partida para las exploraciones epistemológicas y metodológicas que Schutz profundiza de manera sistemática distinguiendo, por ejemplo, postulados y reglas para la actividad científica entre las cuáles se cuentan los postulados de coherencia lógica y de compatibilidad, así como las condiciones para la corroboración empírica de las proposiciones científicas. Todo ello aporta un marco de validez a los procedimientos empleados por la socio-fenomenología en la arena fáctica, dotando de mayor rigurosidad a las nociones y métodos utilizados (vg., los tipos ideales).

Después de Schutz, otros autores como Aaron Cicourel, Peter Berger, Thomas Luckmann, Harold Garfinkel, Daniel Cefai, Nathalie Depraz, Alain Coulon, Kurt Wolf, Melvin Pollner, Phillippe Corcuff, Hansfried Kellner, George Pshatas, S.J. Taylor, R. Bogdan, Valentina Gueorguieva, Thierry Blin, Lester Embree –por nombrar algunos– han continuado avanzando en el trabajo de sistematización epistémico-metodológico y han propuesto nuevas estrategias que siguen enriqueciendo el programa.

5. El tema de estudio de la ciencia social es el mundo social tal como aparece al hombre en sus interacciones cotidianas. El mundo ha sido pre-intrepretado y pre -estructurado por los miembros históricos de la sociedad. De manera que el investigador en ciencias sociales se encuentra con un mundo ya construido. Las construcciones interpretativas del científico social son *tipos ideales* o construcciones de segundo grado (construcciones de las construcciones de los actores). La ciencia social se concibe como una exploración y descripción profunda de los principios y los mecanismos de organización del mundo social efectuado por los actores sociales; es decir, esclarece los procedimientos de construcción del (los) mundo(s) en el seno de la actitud natural y en el horizonte del Mundo de la Vida.

6. La noción de *mundo social* alude a una red abierta de actores que colaboran en torno de ciertas actividades y temas específicos y, gracias al estrecho tejido de relaciones que así se configura surge una zona diferenciada de significatividad caracterizada por un estilo cognoscitivo claramente identificable. Asimismo, la noción permite establecer una ligazón entre los aspectos macro y micro en tanto el mundo social es una realidad que se difracta en *mundos sociales* conformados por un grupo heterogéneo de ámbitos finitos de sentido.

En síntesis, hay una multiplicidad de mundos sociales, de factura y sensibilidades diferentes, a saber: el mundo de la política, el mundo de los deportes, el mundo de la universidad, el mundo del arte, el mundo de los burócratas, el mundo de la educación, el mundo de la delincuencia, el mundo social de la muerte en los hospitales, el mundo de las pandillas, el mundo (o *sociedades*) de las *esquinas*, etc.

7. Sobre los rasgos identitarios del programa.

a) Su concepción de la ciencia social despliega una noción amplia y receptiva de las disciplinas humanistas y sociales, en cuanto ciencias que se ocupan de la cultura y de las personas. El factor humano y el *significado* de la realidad para los actores sociales, son los pilares sobre los que se desarrolla el programa que acoge el amplio espectro de las disciplinas socio-culturales. Cabe destacar que desde la vereda del interaccionismo simbólico, esto también ha sido resaltado por S.T. Bruyn, particularmente en su tratado *La Perspectiva Humana en Sociología*



donde fija las bases para el encuentro entre las ciencias sociales interpretativas americana y europea (Interaccionismo Simbólico y Socio Fenomenología) (Bruyn 1972).

b) Proporciona conceptos claros y define los métodos pertinentes empezando por aquellos relativos al significado subjetivo y a la interpretación que, de acuerdo a su propuesta, son fundamentales en todas las ciencias sociales y culturales; por lo cual su enfoque también puede llamarse *cualitativo* o, simplemente, *humanista*. Y por consiguiente, reduce la importancia de los métodos cuantitativos sin que, necesariamente, eso implique desecharlos de raíz.

c) Se aproxima a las disciplinas no filosóficas con un punto de vista respetuoso y de colaboración, despojado de todo acento impositivo o dominante. Sus análisis incluyen las reflexiones que los propios científicos efectúan sobre sus disciplinas, puesto que ellos son las voces autorizadas para explicitar su quehacer y quienes deciden sobre cualquier cambio de dirección que se proponga en sus disciplinas (Embree 2001).

d) Proporciona reflexiones profundas y orientaciones esclarecedoras sobre la operatoria de las disciplinas prácticas, basadas en fundamentos epistemológicos y postulados metodológicos apropiados a la aprehensión del sentido de la acción social. El programa de la socio-fenomenología pondera el carácter de praxis de la ciencia y, en ese marco, la noción de *ciencia aplicada* no le resulta extraña.

e) Enfoque poli-disciplinar de las Ciencias sociales. Hace algunos años el antropólogo George Murdock, en su libro *Cultura y Sociedad* (1987), invitó a los científicos sociales a avanzar hacia una recomposición de las distintas perspectivas disciplinarias de las ciencias sociales para lograr un cuerpo de conocimiento integrado del mundo social. Concretamente, propuso formalizar una TEASOCULPE (Teoría del aprendizaje, de la sociedad, de la cultura y de la personalidad) que unificaría los saberes en el campo de la interacción humana.

La socio-fenomenología parece satisfacer los requisitos de Murdock dado que su programa aglutina temas propios de una teoría del aprendizaje, de la sociedad, de la cultura y de la personalidad, con base en un núcleo filosófico claro que aporta una poderosa heurística (fenomenológica) y estimula un programa de investigación poli-disciplinar.

De hecho, Schutz aceptó que su programa podría llamarse *fenomenología de la actitud natural*, *psicología intencional* o *psicología fenomenológica* e, igualmente, admite que el rótulo de *sociología general fenomenológica* o *sociología comprensiva* podrían serle adecuados. La cuestión de la etiqueta no es mayormente importante, lo verdaderamente importante es que el programa se refiere a la investigación exhaustiva del fenómeno de la intersubjetividad y de la socialidad mundana y, por eso, abarca el amplio espectro de las disciplinas socio-culturales (Schutz 1993 y 2003:140).

No obstante, la socio-fenomenología se autoasigna la tarea de aplicar a su área de estudios todos los aportes y descubrimientos de la fenomenología trascendental que sean relevantes para su campo. En resumen, entre una y otra orientación fenomenológica (trascendental – mundana) hay correlación pero no, necesariamente, identidad. Por eso, sin alterar el respeto que siempre le ha merecido su maestro, Schutz enuncia su propio programa sin ambages “...las ciencias sociales empíricas hallarán su verdadero fundamento, no en la fenomenología trascendental, sino en la fenomenología constitutiva de la actitud natural” (Schutz 1993:150).

La mencionada *fenomenología constitutiva de la actitud natural* se convierte, a corto andar, en el núcleo firme de un programa de investigación científica que hemos rotulado como *socio-fenomenología*. Schutz explicita este objetivo declarando que irá más allá de Husserl y anuncia que empleará las estrategias fenomenológicas de investigación para intentar solucionar los problemas metodológicos concretos que presentan a las ciencias sociales.

Esto último es importante de retener porque significa que el *sentido al que apunta* no se limita a preparar los fundamentos de las ciencias sociales al modo de una *protosociología* –lo que sin duda hace– pero más importante aún es su decisión de participar en la construcción de una metodología de investigación apropiada para las ciencias



sociales y humanas (básicamente *cualitativa*). Por ello, refiriéndose al aporte de su programa a las Ciencias Sociales dice Schutz: “...yendo más allá de Husserl, indagaremos la contribución que la fenomenología puede hacer a sus problemas metodológicos concretos” (Schutz 1993:127).

Y por ahí se produce la irrupción de la fenomenología en las ciencias sociales y se explica la incidencia que ha logrado en las dieciocho disciplinas no-filosóficas (socio-culturales) que mencionábamos al iniciar este último apartado.

En atención a todo lo anterior, ratificamos nuestra convicción de que la denominación *socio-fenomenología* da cuenta acertada de esta perspectiva programática que, sin duda, se aúna con el proyecto de Murdock.

Notas

(1) Distinguiremos entre los términos *socialidad* y *sociabilidad*. Con el término *socialidad* aludimos a las condiciones ontológicas o estructurales que posibilitan la *Sociedad* como realidad *sui generis*, en tanto que el vocablo *sociabilidad* designa la aptitud o *competencia* de los actores para establecer vínculos sociales o interactuar con alter(s) ego(s); lo que también podríamos llamar *inteligencia social*.

(2) El sentido de la pregunta, tal como la formula su autor, se puede resumir así: La cuestión de “¿cómo es posible la sociedad?” adquiere un sentido metódico, distinto de la cuestión kantiana “¿cómo es posible la naturaleza?”. Pues a la última responden las formas de conocimiento, por medio de las cuales el sujeto realiza las síntesis de los elementos dados, convirtiéndolos en naturaleza; mientras que a la primera responden las condiciones, puestas a priori en los elementos mismos, gracias a las cuales se unen éstos realmente para formar la síntesis sociedad. (Simmel 1986:41).

(3) En este punto queremos dejar constancia de nuestro acuerdo con Maria Rizo García respecto de la vinculación de la sociología de Georg Simmel con el interaccionismo simbólico y la socio-fenomenología. En un reciente trabajo sostiene: “Si consideramos a Simmel como un autor ubicado en la sociología de corte más fenomenológico (...), podemos ver que sus aportaciones al campo de la comunicación pueden ser muchas. Según la propuesta del Grupo hacia una Comunicología Posible (GUCOM), la Sociología Fenomenológica, como fuente científica histórica de la Comunicología, tiene su fundamento en la comprensión y la significación de los fenómenos sociales, siguiendo a la guía hermenéutica y a la filosofía fenomenológica, con Husserl al frente. Sus representantes son en su mayoría provenientes del mundo del pensamiento humanístico alemán y esta fuente constituye la menos desarrollada, por mucho, en el contexto latinoamericano. La Escuela de Chicago y el Interaccionismo Simbólico hacen parte de esta corriente fenomenológica de la sociología, y en todos los casos, se trabaja con la interacción como trama constructiva comunicacional de lo social” (Rizo 2006:55).

(4) La semejanza entre la noción de *realidades múltiples* de Schutz y las llamadas ontologías regionales o *realidades finitas* de Husserl, es innegable. La noción original de *Mundo de la Vida* así como la distinción entre la actitud natural y la actitud científica fue introducida en los últimos escritos de Husserl, particularmente en *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Transcendental*. Si bien Husserl comenzó a reflexionar sobre esta problemática en los inicios de los años treinta (cfr. *Experiencia y Juicio*, Nº 10-12, 1932), su desarrollo pleno aparece con ocasión de los seminarios dictados en el círculo filosófico de Praga en 1935. En principio la noción de *Mundo de la Vida* tiene un doble sentido, por una parte refiere a una estructura invariante y, por otra, al mundo-entorno concreto. De ese modo existe un cierto contrapunto entre la estructura invariante del Mundo de la Vida y la diversidad de mundos-entorno (de los pueblos y de las épocas en su simple factualidad). Husserl delineó, así, una diferencia esencial entre el MV en tanto que horizonte *infinito* y los acotados mundos *entorno* (Umwelt) de los hombres y de sus comunidades socioculturales siempre marcadas por la finitud (v.g., vida cotidiana). Dicha finitud presupone un horizonte circunscrito -de posibilidades imprecisas- de *poder experimentar* y de *poder hacer*. En definitiva, con el concepto de Umwelt y *derealidades finitas*, Husserl trazó las líneas para una futura teoría de la acción y de la diversidad de los mundos finitos que él no llegó a desarrollar, pero siguiendo esos trazos (meramente sugeridos por el maestro) Schutz edificó su teoría de las realidades múltiples apoyándose –paralelamente– en Bergson y James. (Cfr. Husserl 1991, especialmente 236-239 y 323-340).



(5) La obra fue publicada en 1928 y su editor fue Martín Heidegger pero el manuscrito data de los seminarios dictados por Husserl en Gottinga, en el periodo 1904-1905.

(6) Recordemos, además, que Alfred Schutz estudió sistemáticamente la obra de Bergson antes de su encuentro con la fenomenología y de ese período bergsoniano (1924-1928) data el manuscrito publicado póstumamente bajo el título *Lebensformen* (se publicó en idioma inglés en el año 1982 y no hay traducción al español).

(7) En el siguiente texto, Bergson acota la noción de *atención a la vida*: “Notre corps, avec les sensations qu’il reçoit d’une côte et les mouvements qu’il est capable d’exécuter de l’autre, est donc bien ce qui fixe notre esprit, ce qui lui donne le lest et l’équilibre. L’activité de l’esprit déborde infiniment la masse des souvenirs accumulés, comme cette masse de souvenirs déborde infiniment elle-même les sensations et les mouvements de l’heure présente; mais ces sensations et ces mouvements conditionnent ce que l’on pourrait appeler l’attention a la vie, et c’est pourquoi tout dépend de leur cohésion dans le travail normal de l’esprit, comme dans une pirámide qui se tiendrait debout sur sa pointe” (Bergson 1996:193).

(8) Se advierte al lector que se emplean las expresiones “ámbito finito de sentido” y “provincias de realidad” como sinónimos.

(9) Para efectos de este estudio no se distingue entre los términos *sentido* y *significado*.

(10) Reparemos, al pasar, que la ansiedad fundamental nos pone en presencia de una actitud exactamente contraria a la de un espectador desinteresado (como sería el caso del observador científico que examinaremos luego).

(11) Ver Schutz (2003:305). Aclaremos que en el lenguaje fenomenológico la noción de *apresentación* alude a una experiencia actual que refiere a una segunda experiencia que no es percibida de manera directa. Por ejemplo, al observar un objeto lo que aprehendemos directamente es un esbozo de dicho objeto, pero nosotros –los observadores– inmediatamente agregamos a ese fenómeno otros aspectos que no están presentes en nuestro campo perceptual actual, pero que nos ayudan a *completar* nuestra observación para hacerla congruente con el acento de realidad predominante. Así, cuando el observador se sitúa ante el frontis de la cabaña del leñador tenderá a completar su *campo visual* con la adición de los esbozos de la parte trasera y de los costados o paredes (sin las cuales, en rigor, no sería una *cabaña*).

(12) “Todas estas percepciones son pasivas; son percepciones sin observación, sin las actividades de oír, mirar que convertirían las percepciones en apercepciones” (Schutz y Luckmann 1977:51).

(13) El concepto de *Presente Especioso* surge de la mencionada triangulación entre E. Husserl, W. James y H. Bergson. El *presente especioso* contiene elementos de pasado y futuro que se vivencian integrados en unidad de sentido en el presente. Lo que hemos explicado en páginas anteriores.

(14) La confusión de algunos comentaristas se revela cuando intentan cuestionar este planteamiento y eso está bien representado en el ensayo de José Jiménez Blanco titulado *Weber, Schutz y Garfinkel. Sobre Racionalidad*. En dicho texto Jiménez argumenta contra Schutz-Garfinkel que, a su juicio, defienden idéntico programa: “Se dice que el teórico se encuentra fuera de un rol (...) ¿Cómo seguir leyendo a Schutz-Garfinkel si como teóricos se encuentran fuera de un rol? O es que acaso por maravilla a ambos se les ha concedido la gracia de contemplar el teorizar científico como individuos de la vida cotidiana ... Esta es una decisión que tendrían que haber tomado antes de teorizar –suponiendo que lo que hacen es teorizar–: o hablar como teóricos o hablar como habitantes de la vida cotidiana. Y ésta es una pregunta clave: si la vida cotidiana es tan diferente del teorizar científico, cómo ellos, teóricos supongo, han alcanzado esa penetración en la vida cotidiana. La respuesta tiene que ser: fuera de cualquier rol, ya sea el de la vida cotidiana, ya sea el del teorizar científico. Lo que pasa es que como la diferencia existe, aunque no va tan lejos como suponen Schutz-Garfinkel, desde una perspectiva de teorizar científico se les ha dado el comprender la vida cotidiana. La descripción que ofrecen de la vida cotidiana la hacen desde su perspectiva de teóricos” (Jiménez 1978: 390-391).

Nos permitiremos recordar a Jiménez que lo dicho por Schutz alude a que el científico se sitúa fuera del específico rol de actor social (que observa con fines de descripción y comprensión científica) pero, obviamente, al hacer eso se sitúa en el rol de observador científico empleando, para esos efectos, la racionalidad que le es propia a ese ámbito de sentido (desde donde examina la *racionalidad mundana* que aplica el actor social, en el marco de su imperativo práxico). Por lo tanto, el planteamiento schutziano no implica dejar “fuera de cualquier rol”, al científico social. Por el contrario, su rol es, precisamente, el de observador y teorizador científico que tiene por tema el *mundo* de la vida social. Por lo tanto el descubrimiento de Jiménez relativo a que “La descripción que ofrecen -



Schutz-Garfinkel- de la vida cotidiana la hacen desde su perspectiva de teóricos”, es una conclusión bastante obvia porque ya la definen así los autores cuestionados.

(15) Este importante encuentro tuvo lugar entre el 23 y el 30 de abril de 1957 en la abadía francesa de Royaumont y convocó a las principales figuras del movimiento fenomenológico. En un tono más coloquial, podríamos decir que fue una reunión *familiar* que reunió, por última vez, a toda la descendencia directa de Husserl, la que trató de ponerse de acuerdo sobre el alcance de la heredad intelectual que les dejaba el *venerado maestro*. Entre los principales discípulos que participaron en el cónclave se contaron: M. Merleau-Ponty, A. Schutz, E. Fink, R. Ingarden, H.L van Breda, E. Levinas, H.G. Gadamer, A. de Waelhens, J. Wahl, A. Lôwit, W. Biemel, R. Boehm, D. K. Kuypers, L. Goldmann, W. Tatarkiewicz, M. Minkowski, L.J. Beck, L. Kelkel, F. Graumann, S. Stasser, M de Gandillac, entre otros. Se realizó bajo los auspicios del *Ministère des Affaires Etrangères* y del *Ministère de l'Education Nationale*. Luego de las discusiones, los textos de las exposiciones fueron revisados por los respectivos autores y posteriormente por H. L. van Breda quien supervisó su publicación en idioma Francés (vio la luz en 1958 en esa lengua). La versión original francesa estuvo a cargo de Maurice de Gandillac y la versión castellana fue supervisada por Guillermo Maci (la versión española se publicó en 1964, cinco años después del fallecimiento de Schutz).

Bibliografía

Bauman, Z. 2002. *La hermenéutica y las ciencias sociales*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Berger, P. 1996. *Introducción a la sociología*. México: Limusa.

Bergson, H. 1996. *Matière et Mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*. Paris: PUF.

Bourdieu, P. et. al. 1999. *El oficio de sociólogo*. Madrid: Siglo Veintiuno.

Bruyn, S. T. 1972. *La perspectiva humana en sociología*. Buenos Aires: Amorrortu.

Embree, L. 2001. O Atractivo de Alfred Schutz, en Disciplinas Fora Da Filosofia, Como A Xurisprudencia. *Revista Agora* 19(1): 15-30.

Farber, M. 1956. *Husserl*. Buenos Aires: Losange.

Garfinkel, H. 1999. *Studies in ethnomethodology*. Cambridge: Polity Press.

Giddens, A. 1997. *Política, sociología y teoría social*. Buenos Aires: Paidós.

Husserl, E. 2002. *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Madrid: Trotta.

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

Ingarden, R. 1964. El problema de la constitución y el sentido de la reflexión constitutiva en Husserl. En: Ingarden, R. *Husserl, Tercer Coloquio de Royaumont*. Buenos Aires: Paidós, pp. 215-238.

Jiménez, J. 1978. *Weber, Schutz y Garfinkel. Sobre Racionalidad*. En: Blanco, J y Mora, C (eds). *Teoría Sociológica Contemporánea*. Madrid: Tecnos, pp. 366-393.

Kuhn, T. 1993. *Las estructuras de las revoluciones científicas*. Santiago: FCE.

Oyaneder, P. 2003. *Elementos para una filosofía de la cultura*. Concepción: Ediciones Universidad de Concepción.

Rizo, M. 2006. Georg Simmel, sociabilidad e interacción. Aportes a la ciencia de la comunicación. *Cinta moebio* 27: 43-60.

Schutz, A. y Luckmann, T. 1977. *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.



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

Schutz, A. 1974. *Estudios sobre teoría social*. Buenos Aires: Amorrortu.

Schutz, A. 1993. *La construcción significativa del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva*. Barcelona: Paidós.

Simmel, Georg. 1986. *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*. Madrid: Alianza.

Toledo Nickels, U. 2007. *La epistemología según Feyerabend*. En: Osorio, F. (comp) *Epistemología de las ciencias sociales. Breve manual*. Santiago: Ediciones UCSH, pp. 203-252.

Toledo Nickels, U. 2003. Fenomenología del mundo social: ¿Un programa de investigación científico? *Cinta moebio* 18: 2-19.

Toledo Nickels, U. 1999. Ciencia y pseudociencia en Lakatos. *Cinta moebio* 5: 2-13.

Recibido el 15 Sep 2007

Aceptado el 29 Nov 2007