

La fenomenología y las ciencias sociales

Una historia de nunca empezar

Carlos Belvedere*

Resumen: La relación entre fenomenología y ciencias sociales ha atravesado por diversas etapas. Visto desde la filosofía, el vínculo entre ambas encuentra sus hitos en el contrapunto que establece Husserl con las ciencias y su un creciente interés por las ciencias sociales; en su reafirmación por continuadores como Schutz y Merleau-Ponty, a pesar de que se distancian de la filosofía trascendental; y en la radicalización de este alejamiento en la “fenomenología no intencional” de Levinas y Henry, para la cual el vínculo entre fenomenología y ciencias sociales se vuelve imposible. Descrito desde las ciencias sociales, el hito fundante de este vínculo es Schutz, quien, al abocarse a una fenomenología de la actitud natural entendida como psicología fenomenológica, las emancipa de la filosofía, pues ya no se fundan en ella sino en el mundo de la vida, ámbito accesible a los métodos de la investigación social. Sin embargo, esta autonomía se ve restringida al supeditarse a una cuestión de método, dejando impensado el estatuto fenomenológico del objeto de la fenomenología social. Con esto, la inexorable relación entre fenomenología y ontología permanece impensada. Por eso, al concluir, esbozamos en cuatro puntos un programa destinado a despertar a la fenomenología social de su sueño dogmático.

Inicio

El tema que nos ocupa ya es clásico. No son pocos los libros, artículos y cursos que se han dado bajo este título –con sus diversas variaciones y versiones– a lo largo del siglo XX. Entre los más memorables, podríamos mencionar *Las ciencias del hombre y la fenomenología*¹, de Maurice Merleau-Ponty, así como “La fenomenología y las ciencias sociales”², de Alfred Schutz. Husserl mismo estableció los primeros eslabones de esta cadena que amarra ambos dominios del saber, inaugurando lo que luego habría de sedimentarse como una importante tradición, tanto en la fenomenología cuanto en las ciencias sociales. Es así que comenzaremos rastreando la secuencia de versiones que ha tenido esta cuestión, pues creemos –con Merleau-Ponty– que la filosofía no es separable de la historia de la filosofía³.

La fundamentación filosófica de las ciencias sociales

De un modo general, Husserl siempre ha tenido presente a las ciencias como contrapunto de su filosofía. Desde su formación como matemático, hasta sus últimos trabajos publicados en vida, su fenomenología se alimentó de ese suelo nutricio. Igualmente, el diálogo con las ciencias positivas y la disputa con ellas en torno a qué significa el positivismo lo ha ocupado en su momento⁴.

En lo que respecta a las ciencias sociales en particular, Husserl ha ido manifestando un creciente interés por ellas. Podemos mencionar, entre los tantos hitos de este diálogo, el encuentro

* Sociólogo, por la Universidad de Buenos Aires. Profesor Adjunto Regular de la materia Sociología de la Cultura de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.

¹ *Les sciences de l'homme et la phénoménologie (Les cours de Sorbonne)*. París, Centre de Documentation Universitaire, 1953, 1960.

² “Phenomenology and the social sciences”, en *Collected Papers: I. The problem of social reality*. La Haya, Martinus Nijhoff, 1967, páginas. 118-139.

³ Tal como argumenta en la introducción a *Les sciences de l'homme et la phénoménologie. Op. cit.*

⁴ Véase *La filosofía como ciencia estricta*. Buenos Aires, Editorial Nova, 1962.

con Schutz a partir de que éste le acercara el manuscrito de su primer libro, *La construcción significativa del mundo social*⁵. Tampoco podríamos desconocer la relevancia que tiene lo histórico-social en *Crisis...*⁶ o la relevancia –que oportunamente señalara Schutz– de su trabajo “El origen de la geometría”⁷ para las ciencias sociales⁸. También podríamos mencionar su famosa carta a Lucien Lévy-Brühl, elogiando su *Mitología primitiva*⁹, en la cual –según comenta Merleau-Ponty– admite “que no es inútil que los hechos sacudan a la imaginación” –como si ella, por sí misma, “no nos pusiera en condiciones de representarnos las posibilidades de existencia que realizan las diferentes culturas”; como si la eidética de la historia no nos dispensara de la investigación histórica.

Pues bien, entonces, la fenomenología de Husserl ha tenido en las ciencias sociales un interlocutor válido, cuya relevancia fue creciendo a medida que maduraba su obra. Sobre este diálogo fundacional, algunos de sus inmediatos continuadores han establecido la que, tal vez, sea la versión canónica de la narración de la historia de este vínculo. Pensamos, sobre todo, en la generación de Schutz y de Merleau-Ponty, que ha rescatado esta cuestión y mucho ha hecho por difundir el debate al respecto. Se trata de un segundo momento, entonces, en el que la relación entre fenomenología y ciencias sociales se presenta como indeclinable, apelando a la cita de autoridad –invocando a Husserl–, y estableciendo a partir de allí una relación de fundamentación de las ciencias sociales en la fenomenología, sin que éstas pierdan, sin embargo, su autonomía y especificidad.

A este respecto, suele argumentarse –siguiendo a Husserl– que la fenomenología termina donde las ciencias comienzan, que las fundamenta y permite esclarecer la esencia de los diversos objetos que ocupan a cada una de ellas. En esta perspectiva, entonces, la relación que prima entre fenomenología y ciencias sociales es la de fundamentación.

Hasta aquí suele llegar la ortodoxia husserliana, pues algo de heterodoxia hay ya en este segundo momento. El principal diferendo suele girar en torno al carácter de la fundamentación que proporciona la fenomenología y la esfera en que ella opera. Más específicamente, las fenomenologías proclives al diálogo con las ciencias sociales han sido refractarias al programa de la fenomenología trascendental, a pesar de sustentar su posición en trabajos de Husserl que se inscriben en esta línea.

Más en particular, tanto Merleau-Ponty cuanto Schutz cuestionan la posibilidad de una reducción trascendental. Para el primero¹⁰, la reducción completa es imposible: no podemos cortar nuestro lazo con el mundo sino apenas distenderlo. En consecuencia, sólo resta la vía de la fenomenología descriptiva. De allí que el fundamento de las ciencias sociales que Husserl buscaba en la esfera trascendental, Merleau-Ponty lo encuentre en una descripción de la fe perceptiva y la actitud natural.

También Schutz procura la fundamentación de las ciencias sociales en la descripción de la actitud natural –posición a la que es conducido por un rechazo, esta vez más enfático, de la fenomenología trascendental. Al respecto, argumenta que no es en la fenomenología trascendental sino en la fenomenología constitutiva de la actitud natural donde las ciencias sociales empíricas encuentran su verdadero fundamento. Más aún, argumenta que, incluso si algunos análisis de Husserl se han realizado en la esfera fenomenológicamente reducida, eso no limita su validez para la esfera de la actitud natural pues él mismo estableció que los análisis realizados en la primera son válidos también para la segunda¹¹. Así, para Schutz, no es necesario buscar el fundamento de las ciencias sociales en la esfera trascendental sino en el mundo de la vida. Más aún, el mundo de la vida no podría ser el fundamento de todo conocimiento si debiera (y pudiese) reducirse.

Luego, este segundo momento en la larga vigencia de esta problemática, presenta tres rasgos comunes: establecer como posible y fecundo el vínculo entre fenomenología y ciencias sociales;

⁵ Barcelona, Editorial Paidós, 1993. Sobre el encuentro de Schutz con Husserl a partir de la publicación de su primer libro, véase Helmut R. Wagner. *Alfred Schütz. An intellectual biography*. Chicago, The University of Chicago Press, 1986, páginas 45-48.

⁶ *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona, Editorial Crítica, 1991.

⁷ En Jacques Derrida. *Introducción a ‘El origen de la geometría’ de Husserl*. Buenos Aires, Editorial Manantial, 2000, páginas 163-192.

⁸ Véase *Collected Papers: I. The problem of social reality*. *Op. cit.*, página 129.

⁹ Edmund Husserl. “Carta a Lucien Lévy-Brühl”, en *Sociológica. Revista argentina de ciencias sociales*, n° 2/3, 1979, páginas 26-32.

¹⁰ Véase Maurice Merleau-Ponty. *Phénoménologie de la perception*. París, Gallimard, 1999, páginas V; VIII.

¹¹ Alfred Schutz. *Collected Papers: I. The problem of social reality*. *Op. cit.*, página 149.

presentarlo como una relación de fundamentación de las últimas en la primera; y argumentar a partir de la cita de autoridad a Husserl, aunque rechazando el carácter trascendental de la fenomenología.

La fenomenología no intencional y su crítica a las ciencias sociales

Hay un tercer momento, aún, en que la relación entre fenomenología y ciencias sociales mantiene su interés para la filosofía. Nos referimos a sus desarrollos más recientes; principalmente, a lo que se ha denominado “fenomenología no intencional”. Haremos mención aquí a las obras de Emmanuel Levinas y Michel Henry, si bien entre ellos y sus antecesores media la figura articuladora de Martin Heidegger, con quien la fenomenología comienza a tomar una distancia crítica respecto de las ciencias sociales¹². En efecto, si bien su pensamiento ha brindado un importante impulso a la reflexión sobre la historia y a las artes de la interpretación –a cuyos efectos no puede desconocerse el impacto que ha tenido, por ejemplo, *Ser y tiempo*¹³–, cierto es también que sus críticas a la investigación y a la institución universitaria¹⁴ ya introducían un tono crítico del cual, creemos, es subsidiario este tercer momento en la relación de la fenomenología con las ciencias sociales.

No es esta, sin embargo, la única diferencia con la etapa previa de este vínculo entre fenomenología y ciencias sociales, puesto que además la fenomenología no intencional invierte las valoraciones constitutivas del consenso que le precedió. Así, al cuestionar el primado de la intencionalidad –y, por ende, al circunscribir el ámbito de acceso a la fenomenología más acá de toda exterioridad y objetividad–, el vínculo entre ella y las ciencias sociales –concebidas como extraviadas en esa esfera– se vuelve no sólo estéril sino además imposible. De allí que no pueda fundárselas, pues ya no se admite la implícita continuidad con ellas que presentaban las tesis husserlianas. Finalmente, tampoco sirve la cita de autoridad a Husserl, precisamente, el primero en extraviarse –guiado por su concepción intencional de la conciencia– en la exterioridad y la objetividad.

En esta línea, entonces, Levinas concibe a las ciencias sociales como “sordas a la exterioridad”¹⁵ –es decir, como refractarias a la ética, siendo ésta la filosofía primera (lo que la ontología griega pensó como metafísica, como acceso al ser en cuanto tal). Conceptos semejantes vertirá respecto de las ciencias del hombre, de las cuales afirma que abordan al hombre como presencia¹⁶, y que su expresión formal simplifica las significaciones culturales (como si su ser se desarrollase en la exterioridad) porque para ellas “nada es más dudoso que un Yo que se escucha y que se toca”, y “nada es más horrible que el bullicio de las significaciones culturales abordado desde el interior por una subjetividad”¹⁷, de modo que incluso hasta el hombre puede pasar por aparente”¹⁸.

También podría decirse que, para esta filosofía, las ciencias sociales no pueden tener un fundamento fenomenológico al ser por principio refractarias a la subjetividad, permaneciendo en el primado de lo Neutro. Así, encontramos en Levinas una diatriba contra sociólogos, filólogos e historiadores, quines acaban con la palabra y destruyen el yo, identificándolo con el afuera. Se pierde, entonces, aquella relación de fundamentación que había establecido Husserl, y que continuaban de un modo renovado Merleau-Ponty y Schutz. De ahí que, por ejemplo, Levinas llegue a decir a propósito de la antropología –esto es, de aquella disciplina que había entusiasmado al último Husserl y contagiado a Merleau-Ponty– que la filosofía la “excede”¹⁹.

Sin embargo, la batalla campal la emprenderá contra la historiografía, entendiendo que ella consume la totalización, pues “el orden cronológico de la historia de los historiadores, perfila la trama del ser en sí” dado que “el tiempo de la historia universal permanece como el fondo ontológico

¹² Sobre la excedencia del pensar heideggeriano respecto de la sociología, véase *Carta sobre el humanismo*. Buenos Aires, Ediciones del 80, 1985, páginas 69-70.

¹³ Santiago de Chile, Edición Universitaria, 1997.

¹⁴ Véase “La época de la imagen del mundo”, en *Sendas perdidas*. Buenos Aires, Editorial Losada, 1960, páginas. 67-98.

¹⁵ *Totalité et infini. Essai sur l'extèriorit*. París, Kluwer Academic, 2000, página 324.

¹⁶ *Fuera del sujeto*. Madrid, Caparrós Ediciones, 2002, página 170.

¹⁷ *Humanisme de l'autre homm.*, París, Kluwer Academic, 1987, página 74.

¹⁸ *Op. cit.*, página 76.

¹⁹ *La realidad y su sombra. Libertad y mandato, trascendencia y altura*. Madrid, Editorial Trotta, 2001, página 89.

en el que los existentes particulares pierden, cuentan o al menos resumen sus esencias”²⁰. En este marco, Levinas emprende una defensa de la subjetividad que se alza contra la totalización de la historia en tanto “último designio del ser”, cuestionando el tiempo historiográfico por tomar a la interioridad como “el no-ser en donde todo es posible”, como “el ‘todo es posible’ [inesencial] de la locura”²¹.

Juega aquí un papel de relevancia –en tanto constituye uno de los elementos articuladores de la actitud de la fenomenología no intencional ante las ciencias sociales– el resguardo a la invisibilidad de la subjetividad. Desde este punto de vista, la subjetividad es irreductible a la historia porque ésta, por esencia, “consiste en traducir toda apología en argumentos visibles”. Levinas contrapone, entonces, lo invisible de la subjetividad y lo visible de la totalidad histórica, estableciendo una distancia entre ambas en términos de una experiencia moral en que “la vida interior ya no se deja guiar por las evidencias de la historia” y se coloca más allá de su juicio²².

También Henry considera a la subjetividad y la comunidad como esencialmente invisibles. Ni el otro ni la comunidad se nos dan en la luz del fenómeno griego. Dicho fenomenológicamente, su modo de manifestación no es el de la trascendencia sino el de la inmanencia. Esto significa que el otro no me es dado a la percepción, que no comparece ante la estructura intencional de la conciencia, que no se muestra bajo la luz que proyecta su horizonte extático en la exterioridad y la objetividad.

En este marco, la objetividad viene a significar un sometimiento del individuo (por ejemplo, en la técnica moderna) en un sentido no sólo teórico sino también político. En efecto, el objetivismo implica la muerte de la vida y del individuo porque la comunidad –al ser esencialmente patética– no puede exhibirse en la objetividad ni (por ello mismo) darse a la representación. Aquí, la crítica henriana señala que lo muy poco que la filosofía occidental ha podido decir sobre los miembros de la comunidad, lo tomó ciegamente de la estructura del mundo, que la metafísica moderna transforma en estructura de la representación²³. Sin embargo, las relaciones de los vivientes entre sí en la comunidad no están situadas en el mundo ni en su representación porque “la comunidad es un a priori”²⁴.

Así, la comunidad es un afrontamiento de los hombres fuera del mundo²⁵, relación que se cumple inconscientemente, “en la inmediatez de la vida, en tanto que puro afecto”²⁶. Como esta experiencia primitiva que es la relación de los miembros de la comunidad con el otro en la vida sucede antes del mundo, “escapa a todo pensamiento”²⁷; y, puesto que “la esencia de la comunidad es la vida”, y ella “se auto-afecta inmediatamente sin la distancia de Diferencia alguna, fuera de la representación y del mundo”, “toda comunidad es invisible”²⁸.

Se advertirá que esta concepción de la comunidad no deja espacio para un acceso desde las ciencias sociales, que estarían sujetas al ámbito de la representación, resultando proclives a pensar la subjetividad y la comunidad desde la exterioridad; de modo que podría atribuírseles aquel objetivismo que pierde, junto con el individuo, el modo propio de darse a sí aquello que tiene en común la comunidad, a saber, la vida.

Breve historia de un diálogo frustrado

Lo dicho hasta aquí muestra que, de un modo u otro, la referencia a las ciencias sociales ha estado presente a lo largo de la historia de la filosofía fenomenológica. Ya en Husserl se encuentra esta inquietud, que primero se plasma en su intento por hacer de la fenomenología una ciencia estricta y un positivismo superior; que persiste en su inquietud por fundar las ciencias, terminando allí donde ellas comienzan; y que en su última obra se expresa bajo la forma de un diálogo en que lo eidético y lo histórico se articularían sin asperezas.

²⁰ *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. París, Kluwer Academic, 2000, página 48.

²¹ *Op. cit.*

²² *Op. cit.*, página 272-276.

²³ Michel Henry. *Phénoménologie matérielle*. París, Presses Universitaires de France, 1990, página 165.

²⁴ *Op. cit.*, página 175.

²⁵ *Op. cit.*, páginas 170-171.

²⁶ *Op. cit.*, p. 178.

²⁷ *Op. cit.*

²⁸ *Op. cit.*, página 166.

Algunos de sus continuadores inmediatos han retomado este espíritu, intentando un diálogo más directo y sostenido con las ciencias sociales. Tanto en Merleau-Ponty, cuanto en Schutz, encontramos el espíritu del proyecto husserliano, aunque sometido a una respetuosa pero severa crítica. Así es que, si bien mantienen el intento por fundar las ciencias sociales a la vez de respetar su autonomía, rechazan (con mayor o menor vehemencia, según el caso) el proyecto de la fenomenología trascendental. Hecho esto, “fundar” pasa a significar algo distinto que en Husserl, ya que –cuestionada la *epoché*– este fundamento se desplaza al mundo de la vida. Esto los conduce a la fenomenología descriptiva (Merleau-Ponty) y a la psicología fenomenológica o fenomenología de la actitud natural (Schutz).

No obstante estas críticas y redefiniciones, la fenomenología mantiene hasta aquí la fe en que el diálogo con las ciencias es no sólo posible sino además productivo. Esta actitud positiva comienza a revertirse con Heidegger, quien –más allá de enriquecer la reflexión sobre la historia y la interpretación– cuestiona a las ciencias en tanto interpretación metafísica del ser.

Esta actitud se radicaliza más aún en la fenomenología no intencional, donde la crítica a las ciencias sociales converge con la crítica a la fenomenología. Aquí no es el carácter trascendental de la fenomenología lo que está en entredicho sino la concepción intencional de la conciencia. Desbordada ésta –hacia la trascendencia, hacia la inmanencia, según el caso–, el vínculo intersubjetivo es puesto fuera del campo intencional, con lo cual la variación eidética –en función de la cual el proyecto husserliano pretendía fundar las ciencias– resulta impotente para tal empresa. Esto, lejos de emancipar a las ciencias sociales de la tutela de la fenomenología intencional, las hace cómplices de su caída en la objetividad y la exterioridad, donde el vínculo intersubjetivo y la comunidad están irremediabilmente perdidos.

Por ende, y viendo el mapa de conjunto de esta relación entre fenomenología y ciencias sociales, debemos colegir que se trata de la historia de una frustración, que comenzó con una confianza (tal vez algo ingenua) en la posibilidad de su articulación, y que terminó afirmando su inviabilidad. Así, la persistente inquietud por formular desde la filosofía el vínculo entre fenomenología y ciencias sociales termina en una suerte de resignado abandono de la empresa.

La perspectiva fenomenológica en ciencias sociales

Este mismo camino ha sido transitado en la dirección contraria, desde las ciencias sociales hacia la filosofía fenomenológica. Aquí, la referencia obligada es Schutz, no sólo por su doble inscripción en tanto filósofo y científico, sino también porque es con él que la fenomenología llega a difundirse en los medios académicos ligados a la investigación social.

Aquí, amén de la transposición disciplinaria, debemos atender a un desplazamiento territorial. Hasta ahora, siguiendo el eje del diálogo filosófico con las ciencias sociales, nos hemos centrado ante todo en la fenomenología francesa, la más atenta a esta cuestión. Ahora, si abordamos el vínculo desde las ciencias sociales, debemos atender a la academia norteamericana, que es donde más se ha discutido en torno al vínculo entre fenomenología y ciencias sociales, y donde la fenomenología social ha rendido sus mejores frutos –sobre todo, a partir del exilio y la radicación de intelectuales europeos, como el mismo Schutz y sus discípulos más destacados. Pues bien, veamos de qué modo las ciencias sociales han discutido la posibilidad y la relevancia de la fenomenología para su ámbito de incumbencia.

Schutz y la naturalización de la fenomenología

A principios de la década de 1940, Schutz es consciente de que la fenomenología resulta, en el mejor de los casos, una perspectiva desconocida para los científicos sociales de los Estados Unidos, cuando no es tenida por una secta esotérica que comparte un lenguaje críptico e incomprensible para el común de los mortales²⁹. De allí que sus primeras publicaciones en inglés hayan estado destinadas a presentar y difundir la fenomenología husserliana a un público no familiarizado con ella. Además, Schutz escribe para lectores de ciencias sociales. Esto contribuyó, tal

²⁹ *Collected Papers: I. The problem of social reality.*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1967, página 99.

vez, a que en buena medida la fenomenología que ha predominado en los medios norteamericanos se caracterizara por una cercanía con las posiciones husserlianas y por su proclividad al diálogo con las ciencias sociales. Repasemos, entonces, algunos de los principales rasgos de esta fenomenología social, a los efectos de indagar de qué modo han concebido su relación con la fenomenología las ciencias sociales.

Estamos ante otro comienzo promisorio para el maridaje entre fenomenología y ciencias sociales, puesto que –si bien en relación con la fenomenología trascendental Schutz es pesimista (ya que la considera imposible, amén de superflua e inenarrable)–, una vez impugnada la reducción, se aboca a una fenomenología de la actitud natural, planteando como posible y auspiciosa una psicología fenomenológica.

Este posicionamiento abre nuevas posibilidades para las ciencias sociales, no sólo porque significa una emancipación respecto de la filosofía pues ya no encuentran su fundamento en ella, sino en el mundo de la vida –aquel habitado por el hombre común, y compartido entre todos–, sino también porque ese ámbito –considerado por Schutz como la “realidad suprema” – no es sólo accesible a un método filosófico (como lo es la reducción trascendental) sino también a los métodos propios de la investigación social.

Claro que, desde una fenomenología ortodoxa, esto puede verse como una tergiversación; no sólo por su rechazo a la fenomenología trascendental sino también porque hay en Schutz una valoración de las ciencias positivas algo indulgente para un fenomenólogo, rayana en el naturalismo y el objetivismo tan duramente criticado por Husserl. Más aún, encontramos en Schutz un realismo y un psicologismo, patente en su defensa de la actitud natural y el sentido común. Con esto, tenemos que el momento de máxima autonomía y dignidad de las ciencias sociales en la historia de la problemática articulación que venimos relatando, es a la vez el de su máximo distanciamiento de las posiciones fenomenológicas dominantes en su momento.

De hecho, innumerables veces se le ha dirigido a Schutz esta crítica. Que la fenomenología sea psicología fenomenológica es algo que no muchos están dispuestos a aceptar. Por citar sólo un par de objeciones, recordemos la crítica de Ronald Cox según la cual Schutz haría metafísica, y no fenomenología, ya que la fenomenología no niega ni afirma el realismo ontológico ni teoría alguna acerca del mundo sino que opera dentro de los límites de la *epojé* fenomenológica³⁰. Schutz, en cambio, pone algo como real, como naturaleza trascendente³¹, y reifica el noema³² al suponer que es una cosa real en el mundo y no el correlato de una noesis. En este sentido, afirma una tesis metafísica, no fenomenológica³³, al asumir que existe algo independiente de la noesis³⁴, razón por la cual conduce su ontología social a un punto en que la fenomenología ya no es posible³⁵.

También Helmut Wagner señala algo semejante, aunque presentándolo como un proyecto deliberado y no un mero descuido, ya que sostiene que Schutz “se habría convencido cada vez más de la necesidad de abandonar el marco teórico de la fenomenología para desarrollar una antropología filosófica como ontología del mundo de la vida”³⁶. Una posición concordante con esta ha sido sostenida también por Lester Embree³⁷, Daniel Cefaï³⁸, Chung-Chi Yu³⁹, entre otros continuadores y estudiosos de la obra de Schutz.

³⁰ Ronald R. Cox. *Schutz's theory of relevance: A phenomenological critique*. The Hague / Boston / London, Martinus Nijhoff, 1978, página 136.

³¹ *Op. cit.*, página 149.

³² *Op. cit.*, página 153.

³³ *Op. cit.*, páginas 153-154.

³⁴ *Op. cit.*, página 156.

³⁵ *Op. cit.*, página 123.

³⁶ Helmut Wagner. “Toward an anthropology of the life-world: A. Schutz's quest for the ontological justification of the phenomenological undertaking”, citado en Horacio Banega. *La sociología comprensiva de Alfred Schütz como una sociología pragmático-fenomenológica. Un intento de reconstrucción teórica*. Buenos Aires, Flacso, 2002, mimeo (tesis de maestría), página 8.

³⁷ “Schutz y las ciencias sociales”. Conferencia presentada en el Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, el 24 de septiembre de 1999.

³⁸ *Phénoménologie et sciences sociales. Alfred Schütz. Naissance d'une anthropologie philosophique*. Genève, Droz, 1998.

³⁹ “On Schutz's Way of Doing Phenomenology: The Phenomenological Psychology of Husserl as a Clue”. Ponencia presentada en el Segundo Encuentro de la Organization of the Phenomenological Organizations. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 15-20 de agosto de 2005.

Lo dicho muestra que no sólo los críticos sino también algunos partidarios de Schutz sostienen que, en alguna medida, su importancia para las ciencias sociales está ligada al distanciamiento respecto de la filosofía fenomenológica. Con esto, aquel inicio promisorio para el diálogo entre fenomenología y ciencias sociales que sugería la obra de Schutz se revela, para sus sucesores, como heterodoxa.

Tiryakian y la lectura fenomenológica de Durkheim

Si bien la perspectiva schutziana ha sido pionera en las ciencias sociales, no fue la única en intentar una articulación con la fenomenología. También Edward Tiryakian ha buscado un nexo entre la tradición sociológica y la filosofía fenomenológica. Ante todo, nos interesa rescatar –por motivos que pronto se comprenderán– su visión del legado de Durkheim.

Según Tiryakian, más allá de que el positivismo de Durkheim podría dar sustento a una confrontación con la fenomenología, si se repara en las connotaciones que tiene el tratar a los hechos sociales como cosas podría advertirse una profunda afinidad con Husserl, quien se proponía volver a las cosas mismas. Además, ambos comparten el procedimiento metodológico de suspender la actitud ingenua, dejando de lado los prejuicios propios de la actitud natural operando algún tipo de reducción. Es en este sentido, entonces, que Tiryakian habla del “enfoque implícitamente fenomenológico de Durkheim”⁴⁰.

Ciertamente que esta analogía tiene sus límites. De hecho, la tesis de Tiryakian ha sido contestada desde posiciones husserlianas ortodoxas. A guisa de ejemplo, recordaremos la réplica de James Heap y Phillip Roth según la cual Tiryakian “usa los conceptos de la fenomenología metafóricamente”⁴¹ –fundamentalmente, en lo que respecta a la intencionalidad de la conciencia, la reducción, el concepto de fenómeno, y la esencia–; lo cual conduce a una “distorsión, sino a una perversión, tanto de la fenomenología como de la sociología”⁴².

Con base a este tipo de argumentos, Heap y Roth establecen que, como el dominio de la sociología es el mundo empírico mientras que la fenomenología husserliana se ocupa de una ciencia eidética paralela y previa a la ciencia empírica, habría una “sociología esencial” que le proporcionaría su fundamento⁴³. Es decir que, con esto, vuelven las cosas a su punto de partida: allí donde la filosofía fenomenológica, amparada en posiciones husserlianas, quería fundamentar a las ciencias sociales.

Además, Heap y Roth coinciden con Schutz en que Husserl sabía poco acerca de los problemas concretos de las ciencias sociales⁴⁴, pero le objetan que la ciencia eidética desarrollada por él no es una eidética sociológica porque no busca captar la esencia de los “fenómenos sociales”⁴⁵. Luego, una vez más, la articulación entre ciencias sociales es puesta como deseable pero problemática. En breves palabras, estamos ante un nuevo desencuentro.

Así, el desplazamiento de la fenomenología social desde la intencionalidad hacia la actitud natural no es, en realidad, originado por Tiryakian sino por Schutz, en quien no surge de una falta de precisión conceptual ni de un uso metafórico sino de un programático distanciamiento de la fenomenología trascendental. Luego, cuando Heap y Roth cuestionan a Tiryakian, en realidad están discutiendo con Schutz.

La fenomenología social en cuestión

⁴⁰ Edward Tiryakian. “La fenomenología existencial y la tradición sociológica”, en Gunter W. Remmling (comp.). *Hacia la sociología del conocimiento. Origen y desarrollo de un estilo del pensamiento sociológico*. México, Editorial Fondo de Cultura Económica, 1982, cap. XIX, páginas 382-383.

⁴¹ “On phenomenological sociology”, en: *American Sociological Review*, vol. 38, junio de 1973, página 355.

Traducción mía.

⁴² *Op. cit.*, página 359.

⁴³ *Op. cit.*

⁴⁴ *Op. cit.*, página 361.

⁴⁵ *Op. cit.*, página 362.

El punto que divide aguas aquí es si la fenomenología ha de ser fenomenología trascendental o psicología fenomenológica. En otras palabras, se trata de saber si ha de tener o no razón Schutz en sus cuestionamientos a Husserl. Esta es una cuestión disputada, pues así como Heap y Roth toman distancia respecto del primero, hay quienes, como Yu, siguen abogando en favor de su tesis.

En lo que aquí concierne –que es menos la fenomenología en sí que su relación con las ciencias sociales–, la cuestión se dirime en torno al problema de si es posible desarrollar una perspectiva auténticamente fenomenológica en el ámbito de las ciencias sociales. Hay aquí dos tipos de respuestas. La primera, señala que la fenomenología fundamenta a las ciencias sociales, y considera que sus resultados son compatibles pero no identificables con los de la fenomenología. En este sentido, habría una ciencia eidética correlativa de cada ciencia empírica, siendo la primera fundante de la segunda. Esta es la postura que –hemos visto– defiende Merleau-Ponty, invocando a Husserl. Otra variante de esta misma posición es la sustentada por Thomas Luckmann cuando señala que Schutz ha llevado a cabo “una fundamentación metodológica de los programas científicos de Max Weber y George Herbert Mead, operando una descripción fenomenológica de las estructuras universales del mundo de la vida, que constituye una matriz proto-sociológica, pero de ningún modo una sociología”⁴⁶. La segunda posición es aquella defendida por Schutz, según la cual –como ya señalamos– se admite la existencia de una auténtica ciencia social fenomenológica, pero a condición de redefinir qué es la fenomenología, reconduciéndola desde su concepción trascendentalista hacia otra, anclada en el mundo de la vida y entendida como descripción de la actitud natural.

El objeto perdido de la fenomenología social

Estas disquisiciones han tenido, hasta el momento, su epicentro en la dimensión metodológica de la fenomenología. En gran medida, el diferendo en torno a si ella ha de ser trascendentalista o naturalista pivota sobre cuestiones relativas a su proceder. Este predominio de lo metodológico conduce a una compleja y difícil articulación con la ontología.

Metodología y ontología

En este sentido, resultan atendibles las consideraciones de Jean-Luc Marion relativas a que la donación se realiza según la medida de la reducción, de modo tal que cuanto más se radicaliza la última, más se despliega la primera: a tanta reducción, tanta donación. Siendo, que las condiciones de la reducción fijan las dimensiones de la donación⁴⁷, la donación de lo dado sólo es pensable a partir de la operación de la reducción. De modo que, así como no hay donación sin reducción, tampoco hay reducción que no concluya en donación.

Hasta cierto punto, esta valoración del método en la filosofía fenomenológica también es válida para un sector de las ciencias sociales, pues –como hemos visto– Luckmann, Heap y Roth (entre otros) alegan cuestiones metodológicas para fundamentar su posición respecto de la posibilidad de una fenomenología social. Sin embargo, tanto Schutz como Tiryakian prefieren plantear la cuestión en otro terreno, donde el carácter del objeto dado a la fenomenología social guarda mayor relevancia que la cuestión metodológica. En el marco de esta problemática, tal vez cobren una más profunda significación las palabras de Schutz cuando centra la discusión en torno a las ciencias sociales en las especificidades de su objeto más que en las de sus métodos (*Verstehen*, etcétera) o paradigmas (tales como la distinción entre ciencias de la cultura y ciencias de la naturaleza)⁴⁸. Puede hablarse, entonces, de dos paradigmas de la fenomenología social: uno metodológico, otro ontológico. ¿A cuál adscribir, entonces?

Aquí, la fenomenología del primer Heidegger nos muestra un punto de articulación y de equilibrio que tal vez resulte esclarecedor, al señalar que, si bien la fenomenología está ligada primariamente a “una *concepción metodológica*”, ella expresa “el principio de todo conocimiento

⁴⁶ Thomas Luckmann. “Phänomenologie und Soziologie”, citado en Horacio Banega. *Op. cit.*, página 7.

⁴⁷ Jean-Luc Marion. *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologi*. París, Presses Universitaires de France, 1989, página 301.

⁴⁸ *La construcción significativa del mundo*. Barcelona, Editorial Paidós, 1993, página 40 y siguientes.

científico” en la medida en que se propone volver, por este medio, “a las cosas mismas”⁴⁹. Esto significa, para nosotros, y en el marco de nuestra inquietud actual, que el método nos remite al objeto, así como el objeto nos es dado cabalmente por el método. Así entendida, la consigna fenomenológica que, “frente a todas las construcciones en el aire, [y] a los hallazgos fortuitos”, indica: “¡a las cosas mismas!”⁵⁰, significa “hacer ver desde sí mismo aquello que se muestra, y hacerlo ver tal como se muestra desde sí mismo”⁵¹.

Ahora, este no es un asunto menor, puesto que nos conduce a la cuestión de cómo nos es dado lo social. Ante ella, la fenomenología ha experimentado cierta incomodidad, pues no ha hecho más que rondar el problema sin lograr encararlo debidamente. Así, por ejemplo, también Merleau-Ponty deja escapar lo social tras divisarlo y caracterizarlo prometedoramente como siendo, ante todo, mi situación⁵². Agudo comentario que, sin embargo, no aporta mucho al respecto pues fuga, de un modo muy heideggeriano, hacia el ser-en-el-mundo –ámbito en el cual también se extraviará la ontología del mundo de la vida en Schutz–, abandonando esta primera intención que parecía felizmente proclive a pensar lo social en cuanto tal. En este sentido, cabría hablar de una persistente dificultad para objetivar lo que es en esencia objetividad –aunque sea, también, una objetividad que me integra en tanto sujeto. Dicho en otras palabras, habría una impotencia de la fenomenología para poner ante sí esta objetividad que es lo social.

No obstante sus titubeos, la fenomenología ha brindado algunas aproximaciones que no por indirectas carecen de valor. Habrá que examinar, entonces, qué aportan al esclarecimiento del modo de dárseos lo social, y a qué distancia nos dejan de su esclarecimiento.

Una aproximación fenomenológica a lo social debería dar cuenta de su condición primera, que es el vínculo intersubjetivo. En este terreno, más allá de las dificultades que sus propios discípulos han señalado⁵³ en las posiciones de Husserl, y de las que él mismo reconoció⁵⁴, preciso es admitir que estamos ante un problema –en el doble sentido de cuestión y de dificultad– insoslayable. La socialidad descansa en la intersubjetividad, donde encuentra su primer estrato⁵⁵. Como sostiene Schutz, la intersubjetividad es una de sus estructuras –precisamente, la más íntima y familiar de todas: la relación cara-a-cara. Ahora bien, lo social, además de irreductible a este vínculo, resulta intraducible a él por ser en su mayor parte anonimato⁵⁶. Por eso, la relación cara-a-cara es la más atípica y acotada entre las vinculadas al mundo social; sin mencionar que, por eso mismo, es la que más indirecta y abstrusamente puede contribuir a su esclarecimiento.

Por otro lado, no puede ignorarse que aun el planteo schutziano es impreciso al respecto y, por ende, deficiente, dado que la dimensión intersubjetiva del mundo de la vida no ha de considerarse como el primer estrato de lo social sino como su fundamento; y, precisamente, que sea su fundamento significa que no es lo social mismo. Es decir que, por fundamental que resulte una fenomenología del vínculo intersubjetivo para iniciar el camino hacia una auténtica fenomenología de lo social, ella no hace más que esclarecer sus condiciones de posibilidad pero no su quiddidad. Por lo dicho, entonces, deja impensados sus rasgos esenciales y su modo de darse.

En vistas de estas desventuras, fácil es verse inclinado a pensar que algo de aire fresco introduce la fenomenología no intencional en la medida en que cuestiona el extravío de la subjetividad en la exterioridad del mundo. Sin embargo, las certeras críticas de Levinas y Henry al modo en que esto ocurre no podrán extrapolarse sin problemas a lo social. De un lado, la socialidad levinasiana permanece fuera de la totalidad y, por eso mismo, fuera de lo social –tal como se observa

⁴⁹ Martin Heidegger. *Ser y tiempo*. Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997, páginas 27 y 51. No está en nuestro ánimo contraponer esta postura a la de Marion cual si fueran antagonistas; simplemente preferimos aquí la versión heideggeriana de la exposición de la intrincada relación entre método y objeto en la fenomenología.

⁵⁰ *Op. cit.*, páginas 27 y 51.

⁵¹ *Op. cit.*, página 57.

⁵² *Éloge de la philosophie et autres essais*, París, Gallimard, 1989, página 121.

⁵³ Alfred Schutz. *Collected Papers: I. The problem of social reality*. *Op. cit.*, página 140.

⁵⁴ Véase Antonio Q. Zirió. “Presentación”, en Edmund Husserl. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1997, página 6, nota 3.

⁵⁵ De allí que Schutz comience su descripción de las dimensiones del mundo social con la situación cara-a-cara (*Collected Papers: II. Studies in social theory*. La Haya, Martinus Nihoff, 1964, página 23 y siguientes).

⁵⁶ Véase Maurice Natanson. *Anonymity. A study in the philosophy of Alfred Schutz*. Bloomington, Indiana University Press, 1986.

en el uso idiosincrásico del término “sociedad”, que no refleja lo que el sentido común ni lo que las ciencias sociales entienden por tal sino una “relación sin relación” en la que las partes mantienen su derecho de “absolverse de la relación”⁵⁷. De otro lado, la fenomenología de Henry también se ubica más acá del mundo, y por ende, de lo social; si bien tiene el mérito de plantear de un modo renovado la cuestión de cómo nos es dado su fundamento; a saber, bajo la forma de la comunidad de vivientes. Podríamos admitir que encontrar en la comunidad el fundamento del vínculo intersubjetivo es un progreso en dirección a una concepción radical de lo social; sin embargo, así como no admitimos que la socialidad levinasiana sea *per se* lo social, tampoco podríamos empalmar sin solución de continuidad la comunidad henriana con dicha esfera.

El legado olvidado de Durkheim

Sintomáticamente, la misma incomodidad que la fenomenología experimenta hacia lo social, la ha manifestado respecto del pensamiento de Durkheim. Podemos aquí distinguir dos posiciones dominantes: la de la filosofía fenomenológica francesa, proclive a citar a Durkheim con asiduidad aunque sin asir su legado sociológico; y la de las ciencias sociales, más familiarizadas con lo social durkheimiano pero curadas de espanto de lo que, injustificadamente, interpretan como una metafísica idealista e irracional. En este doble juego de recurrencias e incomprensiones, la herencia fenomenológica de Durkheim es percibida e incomprensible a la vez.

En el seno de la filosofía fenomenológica francesa, la presencia de Durkheim adquiere particular relevancia en Merleau-Ponty. Dos textos recogidos en *Éloge de la Philosophie* condensan esta significatividad, poniendo en evidencia, a la vez, la centralidad de Durkheim en este modo de pensar lo social y la incapacidad por retener la evidencia ofrecida en él. Ambos textos son también expresión de sendas fugas de lo social: una, en dirección a la historia; otra, hacia la cultura.

Concentrémonos inicialmente en el primero de los textos señalados –“Le philosophe et la sociologie”–, pues es aquel destinado de modo directo a la sociología, cuyo comienzo expresa como ningún otro un apego al modo durkheimiano de entender lo social tan llamativo como lo es su repentino abandono. En efecto, tras expresar su rechazo al “régimen de separación”⁵⁸ entre filosofía y sociología, Merleau-Ponty adopta un lenguaje durkheimiano al señalar –a partir de su lectura de Husserl– que, a propósito de lo social, la cuestión es saber “cómo puede ser a la vez una ‘cosa’ a conocer sin prejuicios, y una ‘significación’ a la cual las sociedades de las que tomamos conocimiento no le proporcionan más que una ocasión de aparecer”⁵⁹. La respuesta, sorprendentemente, no va a buscarla en el terreno de lo social sino de la historia⁶⁰. Páginas más adelante, esta inquietud lo lleva a describir cómo “lo trascendental desciende a la historia”⁶¹. Tras invocar la ya citada carta de Husserl a Lévy-Brühl, conduce estas inquietudes nuevamente al terreno de la historia, buscando esta vez su sustrato antropológico, no su sustrato social⁶².

La alusión a la antropología nos conduce al segundo de los textos aludidos: “De Mauss a Claude Lévi-Strauss”. Sorpresiva y sintomáticamente, encontramos aquí una referencia ya no alusiva (como en el caso anterior) sino expresa a Durkheim. Es decir que el texto dedicado a la sociología culmina con la antropología, mientras que el texto destinado a la antropología es conducido hacia la sociología de un modo más explícito que en el caso anterior. Evoca, aquí, la consigna de “tratar a los hechos sociales como cosas”, así como las nociones durkheimianas de representaciones colectivas, de conciencia colectiva, y de formas elementales de la vida social⁶³; todo esto para volver a Lévy-Brühl y su noción de mentalidad primitiva, y a la noción de don de Mauss⁶⁴. Con este movimiento, se abandona sin mayor trámite la preocupación por lo social en cuanto tal (que no llena más de una página), derivando a una consideración de la cultura y su entrelazo con la naturaleza⁶⁵.

⁵⁷ *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité.*, París, Kluwer Academic, 2000, página 243.

⁵⁸ *Éloge de la philosophie et autres essais.*, París, Gallimard, 1989, página 100 y siguientes.

⁵⁹ *Op. cit.*, página 104.

⁶⁰ *Op. cit.*, página 105 y siguientes.

⁶¹ *Op. cit.*, página 112.

⁶² *Op. cit.*, páginas 113-114.

⁶³ *Op. cit.*, página 124.

⁶⁴ *Op. cit.*, páginas 125 y siguientes.

⁶⁵ *Op. cit.*, páginas 138 y siguientes.

También en ciencias sociales, la fenomenología ha dejado escapar el legado fenomenológico de Durkheim. En este sentido, su mayor familiaridad con lo social durkheimiano (en comparación con la filosofía fenomenológica) no ha bastado para cimentar una profunda comprensión de su potencial para el desarrollo de una auténtica fenomenología social ni de su significación intrínseca. Aquí, el caso paradigmático es el de Schutz, quien expresa como nadie esta dualidad entre familiaridad y aversión por Durkheim.

De un lado, Schutz sostiene, lapidario, que no hay tal cosa como una “alma colectiva” o una “conciencia colectiva” en el sentido de Durkheim, puesto que las relaciones sociales siempre son interindividuales⁶⁶. Nótese la irreflexiva homologación entre alma colectiva y conciencia colectiva. Vista así, la noción de conciencia colectiva no sería más que un resabio metafísico. De este modo, la crítica schutziana empalma involuntariamente con la persecución positivista a la metafísica resultando, paradójicamente, más positivista que Durkheim.

¿Cuánto tiene esto de fenomenología estricta? Creemos que poco, pues evidencia una proximidad de Schutz con posiciones empiristas que podrían verse como algo atípico en la fenomenología –por no hablar de una costosa concesión o, lisa y llanamente, de un abandono de la misma. En otras palabras, en Schutz, el distanciamiento de Durkheim no sería producto de un apego a la fenomenología sino de un distanciamiento de ella.

De otro lado, Schutz no pierde en su totalidad el legado de Durkheim pues no todas sus referencias a él son críticas. No obstante, es de lamentar que Schutz haya reparado exclusivamente en sus aspectos sociológicos y más evidentes para las ciencias sociales, sin indagarlo con la profundidad y meditación que requeriría una aproximación fenomenológica que vaya al fondo de las cosas mismas cuando, por ejemplo, elogia en Durkheim la atención prestada a las manifestaciones de las culturas primitivas, así como las nociones de anomia⁶⁷ y de norma⁶⁸.

En este marco, si bien la crítica a Durkheim era más positivista que fenomenológica, su rescate tiene un tinte acorde al legado husserliano, que se evidencia en su resignificación de lo social en cuanto tal. Al respecto, se aproxima a las “cosas sociales” señalando que ellas sólo pueden comprenderse reduciéndolas a la actividad humana que las ha creado⁶⁹. Introduce aquí la cuestión de la reducción, aunque lamentablemente sin desarrollarla. Más aún, todo el rescate schutziano de Durkheim es de por sí cuestionable pues qué serían las normas y la anomia si no se las refiriesen a la noción de conciencia colectiva. Es decir, ¿cómo puede Schutz abocarse de un modo durkheimiano a las cosas sociales si ha rechazado por especulativa y metafísica la noción de conciencia colectiva? Así, por valiosa que resulte su afirmación de que lo social se impone a los individuos y que cuando esa imposición se encuentra en crisis surgen grandes males, creemos que aquí el argumento schutziano se sustenta en un salto injustificado y de algún modo análogo al que muestra su rescate de Husserl.

En efecto, Schutz pretende rescatar los resultados de la fenomenología trascendental a la vez que impugnar la reducción trascendental⁷⁰. Admitamos que esto es posible en el terreno de la actitud natural –ámbito en el cual funda Schutz su fenomenología–; sin embargo, hay cuestiones que la actitud natural da por supuestas sin poder fundarlas, y que en la fenomenología de Schutz permanecen como un reductor dogmático. Esto se hace patente en su uso algo ingenuo y especulativo de nociones tales como las de lo trascendental, lo apriorístico y lo puro. Así, el pretender recuperar los resultados de la fenomenología trascendental e impugnar su proceder genera una serie de indeterminaciones e insuficiencias en la fenomenología de Schutz. Lo mismo ocurriría con su recuperación de Durkheim pues, como hemos visto, pretende validar la noción de norma y de anomia impugnando, a la vez, su fundamento, que no es otro que la noción de conciencia colectiva. Así, bien podríamos decir de Schutz lo que éste predica de Durkheim en relación con la tensión entre conciencia individual y colectiva: que vio claramente el dilema pero que no alcanzó a resolverlo⁷¹.

⁶⁶ Alfred Schutz. *Collected Papers: I The problem of social reality*. Op. cit., página 144.

⁶⁷ “La guerra es el arquetipo de la estructura social que Durkheim llamó estado de ‘*anomia*’ ” (Schutz, Alfred. *Collected Papers: II. Studies in social theory*,. Op. cit., página 117).

⁶⁸ Schutz alude, en sus referencias a Durkheim, al carácter impuesto y coactivo de las representaciones sociales (Schutz, Alfred y Thomas Luckmann. *The structures of the life-world. Volume II.*, Illinois, Northwestern University Press, 1989, página 280).

⁶⁹ Alfred Schutz. *Collected Papers: I.I Studies in social theory*. Op. cit., página 10.

⁷⁰ Por ejemplo, véase Alfred Schutz. *Collected Papers: I. The problem of social reality*. Op. cit., página 175.

⁷¹ Solución que habría logrado Simmel (*op. cit.*, página 18).

Hacia un balance provisional de la relación entre fenomenología y ciencias sociales

Este es, entonces, el estado en que se encuentra la relación entre fenomenología y ciencias sociales: el intento de la filosofía fenomenológica por fundar las ciencias sociales culminó en una crítica tan radical que terminó haciendo imposible todo diálogo; a su vez, el intento por fundar una perspectiva fenomenológica en ciencias sociales condujo a un abandono de la ortodoxia fenomenológica y al establecimiento de una nueva escisión entre ella y las ciencias sociales. De este modo, por ambas vías, la fenomenología social ha quedado en entredicho. Más aún, hemos visto que estaba empantanada en un circularidad poco virtuosa según la cual, al supeditar la posibilidad de una perspectiva fenomenológica en ciencias sociales a una cuestión de método que tampoco había sido saldada ni consensuada en el marco de la filosofía fenomenológica, conjuraba de antemano toda otra discusión dejando, de este modo, impensado el estatuto fenomenológico de su objeto. Grave problema pues, como ya lo vio Durkheim, la posibilidad de la sociología depende, en una medida considerable, de que ella pueda establecer la existencia de un objeto propio y específico⁷². En este marco, y parafraseando a Kant, nos preguntamos cómo despertar a la fenomenología social de su sueño dogmático. Propondremos, a título provisional y a modo de conclusión, un programa de cuatro puntos.

1. En primer lugar, es necesario *romper con la utopía de la fundamentación*, pues el modo en que la filosofía fenomenológica quiso cimentar las ciencias sociales impone condiciones a sus objetos de conocimientos que hacen imposible toda aproximación a lo social en cuanto tal pues confina la tarea de la investigación empírica a las ontologías regionales cuando lo social es esencialmente totalidad. En este sentido, habría que considerar, en ulteriores investigaciones, si no es acertada –aunque dogmática y especulativa– la concepción durkheimiana de lo social como totalidad. De ser así, lo social resultaría inaprensible si se lo parcelara en objetos y regiones sin captar de un principio su carácter holista. Además, si la forma en que este peculiar objeto se nos da no es la de la objetividad pura sino –tal como advirtió, aunque precariamente, Merleau-Ponty– el de mi situación, de la que formo parte; si mi situación no es pasible de una objetivación al modo en que lo son las esencias, sometidas a la variación eidética, que luego han de ser llenadas por la experiencia; y si el sujeto integra la situación en vez de enfrentarse a ella; luego, lo social así entendido no podría ser puesto como objeto. Por lo tanto, su esencia no resultaría accesible a la variación eidética, con lo cual la distinción entre una sociología eidética y una empírica resulta inconducente si lo que tratamos de asir es lo social en cuanto tal.

2. Que el vínculo entre fenomenología y ciencias sociales no pueda establecerse del modo en que lo esperaba la fenomenología de Husserl y sus primeros continuadores, no es cosa que deba conducir al escepticismo. En otras palabras, *no hay que pensar como imposible todo vínculo entre la filosofía fenomenológica y las ciencias sociales*. En todo caso, de lo que se trata es de procurar su articulación en otro terreno que aquel en que se ha empantanado la discusión que hemos reseñado aquí: ya no en la exterioridad ni en la interioridad sino –como lo indicaba Merleau-Ponty– en la situación, donde resultan permeables una a la otra. También podrían admitirse aquí las críticas de la fenomenología no intencional al primado de lo panorámico y al ámbito de la representación, pues tampoco lo social en cuanto tal es plenamente representación ni se da íntegramente en lo visible; aunque sin consentir su repliegue en los fueros de la interioridad ni su intransigente trascendentalismo, pues ambos rasgos niegan los caracteres esenciales de lo social y por ende pierden el objeto de las ciencias sociales en su dimensión más radical dejándoles tan sólo “parcelas” (por jugar con la expresión de Henry⁷³) para su exploración.

3. Estas peculiaridades de lo social en cuanto tal hacen necesario también *impugnar la primacía del método*. Contribuye a ello el hecho de que cierta corriente de opinión –tanto en la filosofía fenomenológica cuanto en la perspectiva fenomenológica en ciencias sociales– ha insistido en dirimir la cuestión de la naturaleza de sus objetos de indagación a través de disquisiciones

⁷² Émile Durkheim. *Les règles de la méthode sociologique*. París, Presses Universitaires de France, 1999, página 143.

⁷³ “Lo que los miembros de la comunidad tienen en común, no es [...] una parcela de tierra” (Michel Henry. *Phénoménologie matérielle*. París, Presses Universitaires de France, 1990, página 161).

metodológicas. Sin embargo, debería considerarse la posibilidad de que la objetividad de lo social no sea generada por un método ni tenga autonomía absoluta. Podría extrapolarse aquí, *mutatis mutandi*, la compleja articulación entre reducción y donación que hemos descrito con Marion, así como el reconocimiento del valor inicial de la comprensión de medianía⁷⁴ para la filosofía fenomenológica y de las significaciones de sentido común⁷⁵ para la fenomenología social, puesto que nos revelan que algo nos es dado antes de toda operación metodológica, sin lo cual la fenomenología no sería posible. De allí que un filósofo proclive al diálogo con las ciencias sociales como lo es Merleau-Ponty haya impugnado la posibilidad de completar de un modo estricto una operación metodológica como la reducción.

4. El cuestionamiento al carácter fundacional del método nos conduce, a su vez, a *cuestionar el presunto carácter intuitivo e inmediato de lo social como objeto* en tanto salvaguarda del punto establecido recién, puesto que fácil sería confundir esta restricción metodológica con una suerte de intuicionismo ingenuo. De allí que resulte oportuno explicitar que el reconocimiento debido a la comprensión de medianía y a las significaciones silvestres como suelo nutricio de la fenomenología no debe sugerir la idea de que lo social en cuanto tal se dé en su esencia y sin velo alguno a una intuición directa. Puesto que lo social es la situación de la que formo parte, imposible será que se me dé en cuanto totalidad a la percepción directa. Esta ha sido, precisamente, la piedra de tropiezo de la fenomenología, que ha buscado lo social de un modo y en un ámbito donde no podría hallarlo.

Habría que procurar, entonces, otro acceso a lo social que no sea el de la variación eidética, pues el cuestionamiento a la utopía fundacionista de la filosofía fenomenológica en su relación con las ciencias sociales, así como a la concepción de que lo estrictamente fenomenológico radica en el método, nos obliga a redefinir el vínculo entre fenomenología y ciencias sociales de un modo tal que ya no sea posible pretender que una eidética pura pueda darnos la esencia de lo social. Por eso hemos cuestionado el carácter intuitivo puro de lo social como objeto; y lo afirmamos de nuevo aquí, puesto que no se trata de una intuición formal ante la cual la experiencia no haría más que insuflarle su materia plenificante. Que lo social sea un hecho, y que su realidad tenga las propiedades de la cosa, depende de ello: eso que Durkheim alcanzó a intuir, y que aún debemos fundar.

⁷⁴ Tal vez resulten esclarecedoras aquí las palabras de Heidegger según las cuales la fenomenología parte de una “comprensibilidad de término medio” o “comprensión mediana del ser en la que desde siempre nos movemos”, de una “presuposición” que pone al descubierto el fundamento “mediante su exhibición”, de modo tal que “la pregunta por el ser no es otra cosa que la radicalización” de esta “comprensión preontológica del ser” (Martin Heidegger. *Ser y tiempo. Op. cit.*, páginas 27, 31 y 37).

⁷⁵ Alfred Schutz. *Collected Papers: II. Studies in social theory. Op. cit.*, página 21.