



SOCIOLOGÍA FENOMENOLÓGICA Y FENOMENOLOGÍA SOCIAL

**CONVERSACIONES CON
CARLOS BELVEDERE**

ENTREVISTA E INTRODUCCIÓN POR ROSANA DÉBORAH MOTTA

Fecha de realización: Noviembre de 2018

INTRODUCCIÓN

En la Argentina, la fenomenología se introdujo de forma tardía en el área de la teoría social. El original y exhaustivo trabajo exegético de Carlos Belvedere hizo posible esta puesta en marcha. Con más de veinte años dedicados a la investigación en fenomenología y teoría social y sociológica, el Dr. Belvedere es Investigador Principal del CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina) y se desempeña como profesor en la Universidad Nacional de General Sarmiento (UNGS) y la Universidad de Buenos Aires (UBA). En esta última casa de estudios, fundó la asignatura “Fenomenología Social” —parte del currículo de la Carrera de Sociología— y el Grupo de Estudios sobre Fenomenología y Etnometodología (GEFE) con sede en el Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG). En estos contextos institucionales, se formaron diversos investigadores que se especializan en el estudio fenomenológico de la realidad social.

El Dr. Carlos Belvedere dirige actualmente el proyecto de investigación “Instituciones, clases sociales y Estado en perspectiva fenomenológica”, financiado por el área de Ciencia y Técnica de la Universidad de Buenos Aires (UBACyT), y el Proyecto de Investigación Científica y Tecnológica (PICT) “La constitución social del sentido. Emergencia, diferenciación y dinámica desde una perspectiva sistemática de fenomenología social y teoría de sistemas sociales”, financiado por la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica de Argentina.

Entre sus publicaciones más importantes se cuentan: *El discurso del dualismo en la teoría social contemporánea: Una crítica fenomenológica*, Editorial Eudeba, y *Problemas de fenomenología social: A propósito de Alfred Schutz, las ciencias sociales y las cosas mismas*, Editorial Prometeo.

En la presente entrevista se tratan aspectos decisivos ligados a la génesis y el desarrollo de la fenomenología social, y a su vínculo con la teoría social contemporánea. Entre otros temas, se abordan: el problema de la relación entre fenomenología y sociología, la relación entre fenomenología trascendental y fenomenología de la actitud natural y la lectura schutziana de las sociologías de Max Weber y Émile Durkheim.

Rosana Déborah Motta: Su trabajo teórico como investigador estuvo marcado por el proyecto de revitalizar la fenomenología en el ámbito de la sociología; más específicamente, dentro de la teoría social contemporánea. En esta tarea, la fenomenología sirvió como punta de lanza en su crítica al denominado “disenso ortodoxo”. ¿Podría sintetizar de qué trata esa crítica y cuáles son los aportes de la fenomenología para superar el dualismo de la teoría social contemporánea?

Carlos Belvedere: En un reportaje televisivo, Tomás

Abraham confrontó la idea de que cada vez se enseña menos filosofía observando que un porcentaje significativo de muchos programas de estudio incluye “filosofía en negro”. De algún modo, lo que he querido hacer con mi crítica a la teoría social de los años '80 y '90 (lo que por aquél entonces llamaba “Teoría Social Contemporánea”) fue denunciar el negreo de la fenomenología en lo que se anunciaba con bombos y platillos como la superación definitiva de las dicotomías ancestrales del pensamiento social. Los programas grandilocuentes que, con nombre y apellido (Anthony Giddens, Pierre Bourdieu, Jürgen Habermas), aspiraban a instalarse como una nueva *episteme*, no hacían más que repetir de un modo torpe e impreciso temas que incluso esos mismos autores reconocían (en textos “menores” y observaciones al paso) como de procedencia fenomenológica.

La Teoría Social de fines del siglo XX tuvo como ideas-fuerza la crítica al dualismo de subjetivismo y objetivismo, y la superación del mismo a partir de la noción de dualidad. El problema con este discurso es que la primera crítica al dualismo en el siglo XX la había realizado el fundador de la fenomenología, Edmund Husserl. Además, ella ha sido ampliamente retomada en fenomenologías posteriores como las de Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty y Alfred Schutz, por mencionar solo algunos nombres. Me pareció, entonces, que la Teoría Social se fundaba en la incompreensión del proyecto fenomenológico, y que también tenía una buena dosis de mala fe y mezquindad, pues no se trataba solo de un debate de ideas, sino también de una pugna por encaramarse en el “campo” (así se decía...) de la sociología, las ciencias sociales, la teoría social o lo que hubiese por dominar... En este sentido, considerar a la perspectiva que ha introducido la crítica al dualismo de subjetivismo y objetivismo como un mero subjetivismo implica, cuanto menos, un error de apreciación.

La denominación “Disenso Ortodoxo” buscaba mostrar que esta gente disentía en todo menos en lo que criticaba. Bien podría decirse de ellos lo que Borges de su Buenos Aires: que no los une el amor sino el espanto. Irónicamente, unas de las cuestiones recurrentes en la Teoría Social del último tercio del siglo pasado es la idea de que ya no hay paradigmas. Justamente allí encontré el primer síntoma de la existencia de un paradigma con plena vigencia normativa.

En el poema de Borges, el correlato del espanto es el amor (“será por eso que la quiero tanto”). Aquí también tanto odio conlleva un amor: es el gusto por la dualidad. Si era preciso abandonar los dualismos, también lo era superarlos de una determinada manera: seleccionando en los costales del subjetivismo y los del objetivismo aquello que vale la pena salvar para articularlo con lo rescatable del extremo contrario. Así, por ejemplo, del subjetivismo se puede salvar la reflexividad del agente y del objetivismo, la recursividad de la estructura. Llevados ambos términos a su superación, han de ser reconectados a partir de una nueva noción de carácter dual: una pieza maestra bifronte, que con un rostro

mire al subjetivismo y con el otro, al objetivismo, sin ser ella misma ninguno de ambos. Surge así la noción de dualidad de la estructura. Un papel similar cumplen la noción de *habitus* en tanto mediador entre las prácticas y las estructuras, y la concepción dual de sociedad como articuladora entre mundo de la vida y sistema social.

Siempre he pensado que la noción de dualidad era un equivalente funcional degradado de la noción fenomenológica de correlación; concepto que no parece haber sido adecuadamente comprendido por los capitostes de la Teoría Social de aquellos años, quienes la han substituido por un engendro a medida de la propia “comprensión de medianía” (expresión que le he robado a Heidegger) de los problemas que pretendían encontrar, primero, y superar, luego, en la fenomenología y otros presuntos engendros.

Este equívoco está en el origen tanto de la inadecuada clasificación de la fenomenología como un subjetivismo cuanto de la impropia superación del dualismo en la dualidad. Por un lado, creer que la fenomenología se asume como un subjetivismo es no haber entendido que solo se puede entrar en ella una vez puestas en suspenso las representaciones subjetivas propias del psiquismo individual, incluida la experiencia que de mí mismo hago como yo empírico, realmente existente en el mundo. Por otro lado, al ser un sustituto inconfeso del concepto de correlación, y al cumplir mal con las funciones que aquel concepto tenía en el contexto del cual fue extrapolado, la noción de dualidad no sólo deja abiertas innumerables cuestiones (por ejemplo, ¿cómo es posible hacer de dos errores una verdad?), sino que además produce una superación inacabada (es decir, prematuramente frustrada) de lo que debía superar. Estas insuficiencias llevan a la Teoría Social a nombrar aquello de lo que no quiere hablar y a decir a medias lo que no quiere mentarse: sobre todo, el sujeto trascendental. La comprensión de medianía que señalábamos conduce a un cocoliche sociológico que termina hablando de lo que no se quiere para decir lo que no se puede cuando, por ejemplo, estos autores refieren a “algo así como un sujeto” (Bourdieu) o a una dimensión “cuasi trascendental” (Habermas), etc.

La causa de este balbuceo radica no en las consecuencias inexpresables a las que arriba la Teoría Social, sino a la incompreensión de la génesis del dualismo que critica y que pretende superar. En su diagnóstico, el dualismo es asumido como un *datum*. Hay dualismo. Las ciencias sociales han estado divididas por una confrontación entre un paradigma subjetivista y otro objetivista. Es un hecho y punto. Lo que le preocupa a la Teoría Social es cómo abandonar el dualismo y superarlo en dirección a una renovada noción de dualidad, no así comprender su génesis. En cambio —de un modo muy superior— Husserl ha sabido encontrar la génesis del dualismo en el objetivismo propio de la ciencia galileana. Lejos de ser una perspectiva simplemente opuesta al subjetivismo, el objetivismo requiere el dualismo porque, al desarrollar una ciencia de meros cuerpos —cuerpos objetivos y desespiri-

tualizados (no el cuerpo viviente del que habla la fenomenología)— reclama, como su complemento necesario, una ciencia de espíritus puros, desencarnados, rompiendo así la unidad psicofísica del ser humano. De modo que el movimiento inicial del dualismo es la afirmación del objetivismo, que la ciencia galileana introduce a partir de una subestructura del mundo de la vida. Por eso, además de ofrecer un mejor diagnóstico, la fenomenología husserliana también presenta una mejor superación del dualismo: porque sabe qué se perdió, qué hay que recuperar, y a dónde volver en busca de las cosas mismas. En definitiva, es la correlación lo que se ha perdido por culpa del cientificismo moderno que ha cortado los lazos que unen, intencionalidad mediante, las estructuras eidéticas que constituyen la objetividad con las estructuras eidéticas de la subjetividad constituyente de toda objetividad. Husserl supo remontarse, siguiendo a contrapelo el hilo de la intencionalidad, desde la objetividad constituida hasta la subjetividad constituyente. Fue el olvido de la correlación lo que generó el dualismo y es su develamiento lo que podrá sacarnos de él.

R.D.M.: Al mismo tiempo, en su revitalización de la fenomenología y de la importancia que esta tiene para el nuevo proyecto de la teoría social en el siglo XX, Ud. reivindica la figura de Alfred Schutz, cuyo aporte teórico lejos de disentir o enfrentarse con la teoría social contemporánea, abona como antecedente a este proyecto. ¿Cuáles serían los ejes principales que muestran este aporte?

C.B.: Schutz no pudo disentir ni enfrentarse con la Teoría Social Contemporánea porque nació (iba a decir “murió”, pero la verdad es que nació) antes de tiempo. Cuando él ya había hecho su contribución impar a las ciencias sociales, esta gente no había siquiera comenzado a publicar. Sin embargo, por un hipnótico efecto de paradigma, pareciera que es Schutz quien debe responderles y no al revés. Aquí no hay diálogo ni confrontación: simplemente un robo intelectual. Los grandes temas de la fenomenología aparecen sustraídos, simplificados, distorsionados y finalmente negados por este paradigma que, no obstante, se nutrió de ella. No es otra cosa que un latrocinio.

Ahora bien, justamente por el carácter distorsivo de la Teoría Social Contemporánea, tampoco puede decirse que ella coincida con Schutz o con la fenomenología en general. Ciertamente, dije que Schutz es un antecedente y no un adversario de este movimiento, pero me refería a un antecedente negado y anatémizado. Todo ello porque en definitiva resulta inasimilable. De modo que ni la contribución de Schutz a las ciencias sociales ni su actualidad pueden considerarse una contribución a la Teoría Social Contemporánea. Mi observación de que los principales referentes de este paradigma reproducían sin saber o sin querer reconocer los aportes de Schutz tenía una finalidad crítica y deconstructiva de este paradigma, que se había afirmado cuestionando a Schutz y sus continuadores, y, sin embargo, no hacía más que repetirlo torpemente. De ninguna manera quise sugerir

que la estatura de Schutz pueda medirse con la de estos autores, que bien podríamos caracterizar de estériles. ¿Dónde están los discípulos, los continuadores, de Giddens, de Bourdieu, de Habermas? ¿Qué escuelas fundaron, impulsaron o revitalizaron? Habermas podría salvarse del olvido como un capítulo de la Teoría Crítica, pero los otros me da la impresión de que han pasado a la historia como cabeza de ratón. Quizá la política de los nombres propios sea de corto aliento...

Schutz, en cambio, humildemente quiso ser un buen fenomenólogo, no el iniciador del "schutzianismo" o cosa similar. La fenomenología es (descontextualizando y apropiándose impunemente de una expresión de Paul Ricœur) una "hermenéutica de largo aliento". Husserl mismo hablaba de la fenomenología y no del "husserlianismo". A mi entender, la contribución de Schutz vale más que la que ningún hombre pueda hacer: vale lo que vale la fenomenología, en la cual creía y desde la cual meditaba. De modo que el argumento de que Schutz no es un adversario de la teoría social contemporánea sino su principal antecedente no tenía la intención de reivindicar a Schutz sino de dismantelar la estrategia discursiva autolegitimante de la Teoría Social de fin de siglo. Pobres serían los aportes de Schutz si no hicieran más que prefigurar las ideas del Disenso Ortodoxo como Juan el Bautista anunciaba la venida de Cristo...

De todas maneras, cierto es que Schutz trata anticipadamente las cuestiones medulares de la Teoría Social finisecular. Sabe —porque lo ha leído en Husserl— que el dualismo está en el origen de la crisis de las ciencias y que es preciso superarlo volviendo al mundo de la vida perdido por la substrucción lógico-teorética que produce el gran Galileo como genio descubridor pero a la postre encubridor, pues ha cubierto aquel mundo con un ropaje de ideas. Sabe también que eso no se logra adscribiendo a uno y otro lado del dualismo (al objetivismo o al subjetivismo) sino reconociendo la mutua imbricación entre las objetividades constituidas y los actos constituyentes de la subjetividad trascendental. En esto supera anticipadamente la pretendida novedad de este movimiento, aunque no haya sido su intención hacerlo ni esta rastrera superioridad sea medida adecuada para sopesar su aporte a las ciencias sociales.

R.D.M.: El legado teórico de Alfred Schutz ha sido asumido por sus discípulos de modo heterogéneo. En efecto, desde mediados de los años sesenta, han surgido diferentes perspectivas teórico-metodológicas en el campo de la sociología que, tomando como punto de partida la obra schutziana, han aplicado desarrollos teóricos fenomenológicos en la investigación social de formas harto divergentes. Entre estas posiciones dispares, las más importantes son, sin dudas, la sociología fenomenológica (*sociological phenomenology*) de George Psathas y la protosociología (*Protosoziologie*) de Thomas Luckmann (Eberle, 2012; 1993; Dreher, 2012). Podría afirmarse, sin embargo, que Ud. no adscribe a ninguna de estas dos posiciones, sino que intenta formular una pers-

pectiva teórica propia en torno a la relación entre sociología y fenomenología: la "fenomenología social" (Belvedere, 2011). ¿Cuáles son los rasgos distintivos de esta posición? ¿Cómo es concebido en ella el mencionado vínculo?

C.B.: Por un lado, no he tenido la dicha de acuñar la expresión "fenomenología social". Ha sido profusamente empleada antes de mí, aunque pocas veces en sentido propio y riguroso. Si bien la expresión me ha servido para distanciarme del debate que Ud. introduce, no logra expresar adecuadamente la posición de Schutz sobre la sociología fenomenológica. Además, como marco de la problemática a la que refiere su pregunta, resulta excesivamente amplio.

Aunque Schutz no empleó la expresión "fenomenología social", cierto es que el modo en que entiende la fenomenología y su relación con las ciencias sociales guarda estrechas afinidades con lo que yo denomino así; en especial, en lo que concierne a la configuración de un campo problemático más extensivo que el de la sociología e incluso que el de las ciencias en general, y que también incluye los problemas fundamentales de la filosofía. Aún así, por tener una extensión mayor, esta problemática no coincide estrictamente con lo que Schutz pensaba de la sociología. Hay en su obra una concepción fenomenológica de esta disciplina que, si bien se inscribe en aquel campo problemático, no lo agota. Lo que podríamos llamar sociología fenomenológica no es sino parte de la fenomenología social.

Por otro lado, el debate que Ud. plantea nunca ha ocurrido por la sencilla razón de que solo una de estas posiciones (la detentada por George Psathas, con la cual coincido plenamente) considera que existe la sociología fenomenológica; la otra, en cambio, excluye por principio a la fenomenología del campo de la sociología por considerarla como una filosofía y no una ciencia. Así, deja la sociología a merced de la substrucción lógico-teorética operada por la ciencia galileana a la cual aludimos antes. Nada tiene la fenomenología así entendida para decir sobre el positivismo campante en la sociología hegemónica, sobre la cuantificación excesiva, la crisis del sentido y la circularidad en su fundamentación. En cambio, la posición de Psathas describe la sociología fenomenológica como existente de hecho en la práctica de numerosos científicos que trabajan bajo este paradigma, el cual no deja intactas a las ciencias matematizantes de inspiración galileana sino que las confronta y aspira a revolucionarlas. Esta es, considero, la posición en la que el mismo Schutz se ubicaría si hubiera tenido la oportunidad opinar en este debate.

Mi afirmación precedente se basa en que Schutz tiene una clara noción de cuáles son las tareas principales de la sociología y de cómo ellas han de abordarse fenomenológicamente. Para él, la sociología consiste en la descripción de los mecanismos constitutivos de la actitud natural de los grupos, consistente en lo que Max Scheler denominaba "concepción natural relativa del mundo". Ella determina qué rasgos del mundo vale la pena expresar, qué cualidades de

esos rasgos y que relaciones entre ellos ameritan atención, y qué tipificaciones, conceptualizaciones, abstracciones, generalizaciones e idealizaciones resultan relevantes para lograr resultados típicos con medios típicos.

La sociología, entonces debe dar cuenta de la estructuración social del mundo natural y estudiar las transformaciones de los sistemas de relevancia compartidas por los seres humanos en situaciones cara a cara concernientes a las interpretaciones del mundo de los predecesores y las anticipaciones del mundo de los sucesores. Además, es tarea suya describir cómo en distintos períodos históricos y en diversas situaciones, se dan por sentadas distintas cosas, así como considerar situaciones donde se cuestiona lo dado por sentado e incluso aquellas donde esta concepción es cuestionada en su totalidad. En definitiva, la sociología trata con la concepción natural relativa del mundo subyacente a los grupos, con sus creencias incuestionables, sus actitudes y formas de comportamiento comunes.

Por lo tanto, la sociología fenomenológica tiene por objeto fenómenos grupales. Su objeto son las relaciones de los individuos en el grupo social y de los grupos sociales entre sí. Esto significa que cada grupo tiene una estructura interna y relaciones externas con otros grupos. A su interior, todo grupo tiene sistemas de parentesco, grupos etarios, grupos de sexo (hoy diríamos, géneros), diferenciaciones según ocupaciones (profesiones), organizaciones de poder y de mando, líderes y seguidores, así como articulaciones coherentes (gradaciones) de estatus y prestigio. Con el exterior, los grupos mantienen relaciones entre sí pues no existen de manera aislada. Por ejemplo, mi clan refiere a otros clanes, mi tribu a otras tribus, las cuales son amigas o enemigas, hablan la misma lengua que nosotros o no, tienen su propia organización social particular y muestran su propio estilo de vida.

Las relaciones entre grupos están mediadas por la dialéctica del sentido subjetivo y el sentido objetivo. Por ejemplo, así ocurre en las relaciones entre el endo-grupo y el exo-grupo, que siempre integran el mundo social, donde todos los que son como nosotros comparten nuestros esquemas expresivos e interpretativos. También la estratificación social, el control social, las clases sociales y cuestiones similares pueden abordarse schutzianamente como formas de relaciones entre grupos.

Los grupos, a su vez, son producto de interrelaciones sociales, instituciones sociales, y estructuras. Esto significa, para Schutz, que hay “algo así como una ‘conciencia colectiva’ operante en el mundo humano”. Por ejemplo, admite que fenómenos tales como el habla pueden pensarse como un producto de la conciencia colectiva; en particular, como la afirmación de la persona en la conciencia colectiva constituyente de la socialidad en que vive.

Que haya conciencia colectiva implica que hay coerción social. A este respecto, Schutz se referencia en los hechos sociales de Durkheim y en la “vigencia” de Ortega y Gasset,

a la cual denomina, en sus propios términos, “presentación obligatoria” (*enforced presentation*). Para Schutz, la vigencia es un uso verbal que tiene vida coercitiva propia y con la cual hay que cumplir.

La vida coercitiva puede tomar distintas formas. Schutz menciona, entre otras, la determinación socioeconómica, la primacía y la dominación políticas, la estratificación social y la estratificación de clase. Todas estas cuestiones se relacionan con lo que es (en palabras del mismo Schutz) el “concepto central” y el “problema fundamental” de la sociología; a saber: el problema de la relevancia.

El de relevancia es un “fenómeno básico” relacionado con la actividad selectiva de la mente, que establece una mera correlación entre dos términos que tienen igual importancia recíproca. Tiene que ver con la estructuración del campo de conciencia en núcleo temático y horizonte circundante.

Esta estructuración está en la base de cuestiones centrales como las relaciones de clase y los roles sociales que se fundan en la superposición o identidad de los sistemas de relevancia de sus partícipes. Así considerado, vale decir que el mundo social se le impone al individuo, quien se encuentra en medio de un entorno social que es un elemento co-constitutivo de su situación biográfica y por lo tanto es experimentado como perteneciéndole ineludiblemente. Este elemento determina su situación porque determina todo su interés y determina los sistemas de relevancia de todo tipo (motivacionales, temáticos e interpretativos).

Si la determinación social se sostiene en el tiempo, produce socialización. Schutz entiende este proceso como la formación de tipos de la acción humana, incluyendo tipificaciones del Otro, autotipificaciones y tipos de cursos de acción, motivo y personalidad. Es un sistema de tipos bajo el cual todo grupo social se experimenta a sí mismo y que debe aprenderse mediante un proceso de aculturación.

Un aspecto importante de la socialización es el aprendizaje de las distintas marcas e indicaciones de la posición, el estatus, el rol y el prestigio que cada individuo ocupa o tiene en la estratificación del grupo. Para orientarse en su grupo, un individuo debe conocer las diferentes formas de comportarse y debe aprender a reconocer las distinciones, insignias y emblemas aprobados por el grupo como indicadores de estatus social pues muestran qué comportamientos, acciones y motivos típicos se pueden esperar de los otros según su posición.

Bien podrían sintetizarse los principales problemas de la sociología tal como la entiende Schutz en las siguientes tres cuestiones: (a) el problema de la relevancia (con un acento particular en sus propiedades sistémicas y en las relaciones de poder que ella implica); (b) las instituciones concebidas como fuerzas sociales; (c) y la coacción social. Estos problemas, a su vez, están relacionados entre sí. Las relevancias son aceptadas más allá de toda duda por un ambiente sociocultural dado. Los miembros de un endogrupo las viven como conocimiento sancionado y experimentado en térmi-

nos de patrones institucionalizados que han de ser interiorizados. Esto da origen a los diversos medios de control social que sirven para estandarizar e institucionalizar los esquemas de tipificación.

R.D.M.: Como Ud. sabe, Schutz se aleja de la fenomenología trascendental husserliana y opta por permanecer en la esfera natural practicando psicología fenomenológica (*phänomenologische Psychologie*) o fenomenología constitutiva de la actitud natural (*konstitutive Phänomenologie der natürlichen Einstellung*) (Schütz, 1981: 55-56; Schutz, 1962: 145). ¿Cree Ud., como Schutz, que sólo una fenomenología de la actitud natural puede ofrecer aportes significativos a la investigación sociológica o considera que la fenomenología trascendental husserliana también puede contribuir a profundizar el conocimiento de la realidad social?

C.B.: No estoy de acuerdo con la idea de que Schutz se aleje de la fenomenología trascendental husserliana; y esto por dos motivos: uno, porque si se leen ecuánimemente sus primeros escritos y se los coteja con los últimos, se notará un cambio de énfasis pero no un giro radical, lo que únicamente por un exceso lingüístico podría calificarse como un distanciamiento; otro, porque no creo que haya en Schutz un rechazo in toto de la fenomenología trascendental, sino más bien un acotamiento de sus límites.

En efecto, Schutz reconoce que la subjetividad trascendental es la única que tiene el sentido óntico del ser absoluto y que, por eso, el filósofo debe operar la reducción trascendental a fin de volver del mundo de la actitud natural, que es puesto como real, al flujo viviente de sus experiencias del mundo. Con ello, lo que se capta es la vida pura de la conciencia en la cual y a través de la cual todo el mundo objetivo existe para mí en virtud del hecho de que lo experimento, y puedo dirigir mi vista ya no al mundo sino exclusivamente a mi conciencia del mundo. Así, la reducción revela el universo de la vida experiencial de la subjetividad trascendental donde el filósofo encuentra sus cogitaciones completas del mundo de la vida circundante, mundo al que también pertenece su vida con otros y sus procesos de formación de comunidad que activa y pasivamente hacen de este mundo de la vida un mundo social. Estas experiencias se fundan en la vida consciente de la subjetividad trascendental. En consecuencia, el filósofo debe partir del esclarecimiento de las actividades del ego trascendental.

De modo que Schutz ha sido respetuoso de la filosofía trascendental, a la cual considera como una tarea legítima en sí misma, por más que ya no tenga —a su entender— el carácter de fundamento necesario para el esclarecimiento de las ciencias. Así es que simplemente le quita a la fenomenología trascendental la función de fundamentar las ciencias, las cuales pasan ahora a fundarse directamente en el mundo de la vida. En esto, Schutz adopta una posición husserliana: no está haciendo otra cosa que retomar e intentar llevar a un desarrollo más explícito la idea de que es menester desarrollar las “ciencias de la actitud natural”, cuya tarea —según

Husserl— es conocer el mundo de la actitud natural de manera más completa, segura y perfecta que como lo hace la experiencia ingenua. En este marco, entonces, las ciencias se anclan en la actitud natural, a la cual tienen directo acceso, sin requerir fundamentación filosófica alguna; lo cual no significa que el filósofo trascendental deba abandonar su tarea, ya que ella tiene sentido y legitimidad por sí misma.

El malentendido de que Schutz rechaza la fenomenología trascendental proviene de lecturas unilaterales (y muy frecuentes, por cierto) que tienden a generalizar la posición de Schutz sobre el tratamiento trascendental de la intersubjetividad. Es decir, sus críticas al modo en que Husserl procede allí han sido tomadas cual si fuesen definiciones sobre la fenomenología trascendental en su conjunto, y no como lo que realmente son: observaciones sobre una problemática particular. Esta perspectiva global y poco atenta a los detalles pasa por alto dos cuestiones decisivas: una, que —según relata Schutz— el mismo Husserl le comentó que estaba sumamente insatisfecho con los resultados a los que había arribado en su quinta Meditación Cartesiana, de modo que criticar ese texto debería verse como un gesto de apego a su maestro y no de distanciamiento; otra, que la pieza clave en la resolución alternativa que ofrece Schutz a esta cuestión —a saber, la noción de presentación— no resulta ajena a la fenomenología trascendental.

No obstante, preciso es admitir que Schutz realiza algunas críticas de peso a la reducción trascendental. En breve, lo que observa es que la reducción trascendental resulta redundante porque —como dice Husserl— todo lo adquirido en actitud trascendental sigue siendo válido en la actitud natural; en consecuencia, no es necesario pasar por ella sino que bien podemos partir de la actitud natural misma, considerando que —al decir de Husserl— el mundo de la vida es “el alfa y el omega” de la fenomenología. La postura de Schutz es simplemente que toda actividad reflexiva debe comenzar y terminar en el mundo de la vida. En esto, insisto, alega fidelidad a Husserl en vez de pregonar algún tipo de distanciamiento.

De todos modos, que las diferencias existen es cierto. Aunque, nuevamente, no son tan lineales ni especulares como el debate dominante quiere dar a entender. Si bien —como Ud. observa— Schutz opta, “mayormente” (agregaría) por permanecer en la esfera natural, y a pesar de que en ocasiones usa la expresión “psicología fenomenológica” para caracterizar esta práctica, sería un grave error considerar (tal como lo hacen incluso respetados colegas) que le asigna el mismo sentido que le otorga Husserl (suponiendo, además, que la expresión tuviera para él un sentido unívoco...). Lo cierto es que Schutz concibe la fenomenología como descripción de los mecanismos constitucionales de la actitud natural.

Nótese la compleja tensión que introduciría esta definición si se la interpretara en sentido husserliano: ¿Cómo sería posible hacer análisis constitucional sin operar la reducción trascendental? Para Husserl, hablar de constitución en la ac-

titud natural sería una contradicción en los términos. Para Schutz, en cambio, no hay tal contradicción debido a dos motivos: uno, que la actitud natural a la que se refieren no es la misma en ambos autores; otra, que por tener una extensión mayor, la exploración de la actitud natural a la que refiere Schutz exige la realización de la reducción trascendental. En cuanto a lo primero, la caracterización schutziana de la actitud natural tiene un alcance, una densidad y una consistencia mayores que la de Husserl, puesto que dicha actitud no está destinada a ser “desconectada”, sino a ser tomada como objeto primordial de estudio. Además, abarca buena parte de las operaciones y actos que Husserl incluía en la actitud trascendental. En cuanto a lo segundo, únicamente la reducción trascendental permite el acceso a los mecanismos constitucionales más básicos y fundamentales de la actitud natural. Sin ella tampoco podrían fundarse adecuadamente las ciencias de la cultura pues ellas se basan en una ciencia eidética mundana que Schutz define como apercepción psicológica de la actitud natural. Preguntémosnos entonces qué es la psicología fenomenológica para Schutz, más allá de su comparación con Husserl; es decir, en sí misma.

En su versión schutziana, la psicología fenomenológica no es solo una ciencia descriptiva sino también eidética, anclada en la actitud natural y que tiene el mundo entorno como base de todas sus temáticas. Es una ciencia de la concepción del mundo válida para el ser humano que vive en la ingenuidad de la actitud natural.

Entonces, para Schutz la psicología fenomenológica es una ciencia que se desarrolla en dos niveles: uno racional y otro descriptivo. Por un lado, como psicología racional, es una ciencia eidética de la psique que no se ocupa de hechos empíricos, sino de los fenómenos de constitución trascendental relacionados con la actitud natural. Así entendida, la psicología fenomenológica examina las estructuras esenciales, invariantes, de la mente —es decir, puntualiza Schutz, sus estructuras a priori— y, a partir de ellas, realiza un análisis intencional de las estructuras apriorísticas de las ciencias sociales. Por otro lado, como psicología descriptiva, la psicología fenomenológica se ocupa de la descripción concreta de las esferas de conciencia dentro de la actitud natural. Consiste en la descripción de una esfera cerrada de intencionalidades, la cual requiere no solo una descripción concreta de las experiencias de la conciencia sino también, necesariamente, una descripción de los objetos intencionales fundados en experiencias internas activas. En virtud de ello, Schutz considera que la reducción trascendental es importante para la psicología descriptiva fenomenológica porque revela la corriente de la conciencia y sus características en su pureza y, sobre todo, porque importantes estructuras de conciencia solo pueden hacerse visibles dentro de esta esfera reducida. Dado que para cada determinación empírica dentro de la reducción fenomenológica necesariamente corresponde una característica paralela dentro de la esfera natural y viceversa, siempre podemos volver a la actitud natural y hacer uso

de todas las ideas que hemos ganado dentro de la esfera reducida. Así es que para Schutz, a diferencia de Husserl, la actitud trascendental debe ser reconducida a la actitud natural, y no al revés.

R.D.M.: En general suele asociarse la obra de Schutz a la figura de Max Weber. Esto obedece a varias razones entre las que pueden destacarse tres: la gran cantidad de páginas que Schutz dedica a la tarea de fundamentar fenomenológicamente la sociología comprensiva (*verstehende Soziologie*) weberiana (Schütz, 1981), la innegable afinidad existente entre la fenomenología y la hermenéutica (Ricoeur, 2000) y la hegemonía de la matriz dualista que la Teoría Social Contemporánea construye para luego superar “heroicamente” (Belvedere, 2012; Belvedere, 2011). Desafiando las costumbres de pensamiento esclerosadas del *mainstream* sociológico, en *Problemas de fenomenología social* (Belvedere, 2011), Ud. remarca la cercanía de Émile Durkheim, generalmente concebido como un positivista vulgar, a la tradición fenomenológica en general y al pensamiento de Schutz en particular. ¿Podría explayarse más acerca de este carácter implícitamente fenomenológico de la obra de Durkheim y enunciar brevemente las cercanías inexploradas entre éste último y Schutz?

C.B.: Nuevamente es necesario hacer algunas precisiones sobre la pregunta antes de lanzarnos a responderla. En primer lugar, me permito discrepar respecto de que Schutz le haya dedicado una cantidad significativa de páginas a la fundamentación de la sociología comprensiva. En segundo lugar, quiero recordar que la fundamentación mentada es de carácter crítico, no apologético.

En lo que concierne al primer punto, me imagino que su observación hace referencia a *La construcción significativa del mundo social*. Efectivamente, ese libro contiene una considerable cantidad de páginas dedicadas a Weber. Al respecto, me gusta decir (provocativamente) que ese no es un libro de Schutz. Hay dos buenas razones para sostener esto. La primera, que no es un libro dedicado a exponer el pensamiento de Schutz. Recuérdese que lleva por subtítulo: Introducción a la sociología comprensiva. Es un libro sobre Weber, no sobre Schutz. La segunda, que su autor aún no era “Schutz”, sino un joven escritor que aspiraba a ganarse un lugar en la historia del pensamiento social pero sin haber llegado (hasta la publicación de aquel libro) a tener voz propia. Recuérdese que cuando se publicó, Schutz tenía 33 años de edad. De modo que no es posible valorar su fenomenología únicamente a partir de allí ni tomar este trabajo de juventud como representativo de la totalidad de su pensamiento. Eso equivaldría a pensar que Schutz vivió los 27 años de su madurez intelectual sin haber hecho progreso alguno...

En lo que concierne al segundo punto, no ha de olvidarse que el argumento central de *La construcción significativa del mundo social* comienza con severas críticas a Weber. Schutz dirige dardos certeros contra el corazón mismo de la postura weberiana. Parte de la definición de la sociología como com-

prensión del sentido de la acción social, para luego observar que Weber tiene serias imprecisiones y oscilaciones respecto de cuál es aquel sentido. Propone entonces sustituir la noción weberiana de sentido por la vivencia intencional de Husserl. Solo así será posible la fundamentación fenomenológica de la sociología comprensiva. Es decir que la fundamentación fenomenológica del joven Schutz comienza erradicando de base la fundamentación weberiana y sustituyéndola por otra muy distinta. La sociología comprensiva que abraza Schutz allí es, entonces, la de un Weber transfigurado, fenomenologizado. Eso ya no es Weber, aunque todavía no termina de ser Schutz.

El mayor desacuerdo que tiene Schutz con Weber no concierne a la fenomenología ni a la hermenéutica sino a la metodología sociológica. Hay un gran malentendido al respecto, que Ud. puede encontrar incluso en grandes plumas de nombres ilustres de la fenomenología social. Contra un consenso cimentado en base a intereses ideológicos y materiales, tengo que decir que Schutz no es un individualista metodológico. Muchos motivos podrían alegarse aquí, pero en pos de la brevedad y concisión mencionaré únicamente el más contundente de todos: que no existe el individuo. En palabras de Schutz: los grupos son concreta mientras que los individuos son abstracta, abstraídos a partir del grupo.

Esto está en sintonía con el vector que guía la génesis inmanente a la obra de Schutz, la cual se orienta hacia un creciente convencimiento de que existe una primacía del nosotros sobre el yo. Nacemos a un mundo intersubjetivo, preinterpretado por otros, que es un mundo cultural cuyo sentido y cuyas relevancias han sido establecidas previamente y transmitidas a través de la cultura y la educación de padres y maestros, entre otros antecesores y contemporáneos que colaboran en esta labor. Tan convencido está Schutz de la primacía del nosotros sobre el yo —de que nunca estamos solos, de que no somos individuos— que cree conveniente recordarnos aún lo más obvio: que nacemos de una madre. Supongo que es su manera de decirnos que ni siquiera antes de nacer estamos solos. Que no somos individuos. Que siempre estamos en situación con otros. De ahí que su sociología, tal como hemos visto aquí, sea una sociología de los grupos.

Este convencimiento creciente va de la mano de un progresivo acercamiento de Schutz a Durkheim. Ya hemos visto que definir la sociología como una ciencia que se ocupa de fenómenos grupales y caracterizar a la noción de relevancia como su tema y su concepto principal conlleva una recuperación de nociones durkheimianas fundamentales como las de conciencia colectiva y coerción social. Agreguemos aquí la noción de anomia, que también ha merecido cierta consideración por parte de Schutz.

Cabe destacar que, a diferencia de su recuperación de Weber —que, como hemos visto, es de carácter crítico—, la adopción de terminología tomada de Durkheim es de carácter amigable, como si las nociones de hecho social, conciencia colectiva, coerción y anomia encajaran más dócilmente

en el aparato conceptual de Schutz. No obstante, preciso es recordar que su posición respecto a Durkheim ha ido variando. En cierto momento, Schutz llegó a negar lapidariamente que exista la conciencia colectiva a lo Durkheim porque las relaciones sociales siempre son interindividuales. Así considerada, esta noción no sería más que un resabio metafísico. Pero no siempre Schutz ha considerado a Durkheim bajo este prisma sino que ha llegado a elogiar la atención que el sociólogo francés le ha dispensado a las manifestaciones de las culturas primitivas.

Ahora bien, retomando el sentido más amplio de su pregunta, también me he propuesto mostrar una serie de convergencias programáticas entre la sociología de Durkheim y la fenomenología en general, con especial énfasis en la obra de Husserl. Creo haber logrado argumentar de un modo plausible que la obra del padre de la sociología académica francesa sólo encuentra su sentido radical si se la comprende como una práctica de la fenomenología.

Dentro de la rica y prolongada discusión en el seno de la fenomenología poshusserliana al respecto, fue Edward Tiryakian quien formuló el más enfático argumento a favor de la interpretación fenomenológica de Durkheim cuando sostuvo que —a pesar de su positivismo, que 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, Tiryakian mostró que ambos comparten el procedimiento metodológico de suspender la actitud ingenua, dejando de lado los prejuicios propios de la actitud natural al operar un tipo de reducción. Es en este sentido que puede hablarse, con Tiryakian, del “enfoque implícitamente fenomenológico de Durkheim”.

Mi inquietud era profundizar la genial intuición de Tiryakian reforzando el vigor de sus argumentos, que habían sido duramente cuestionados por James Heap y Philip Roth. Encontré bases para esta posición en razones de método que muestran un conjunto de convergencias entre Durkheim y Husserl provenientes de una influencia común: las *Meditaciones Metafísicas* de René Descartes. Estas convergencias no responden solo a la influencia de ese texto fundacional, sino también a una verdadera práctica de la fenomenología que, especialmente en los primeros pasos, pone en marcha la recuperación crítica del cartesianismo de un modo muy similar en Durkheim y en Husserl; más allá de innegables diferencias, que se habrán de magnificar a medida de que esta práctica se profundice.

La influencia del cartesianismo en Durkheim es omnipresente. Mencionemos sólo algunas referencias. Por ejemplo, en *La división del trabajo social*, Durkheim sostiene que es preciso someterse a la duda metódica —esto es, al método filosófico inaugurado por Descartes. Además, podemos encontrar esta influencia expresada sin ambages en la primera regla del método sociológico, que consiste —como es bien

sabido— en tratar a los hechos sociales como cosas. Según Durkheim, lo que esta regla indica es un cambio de estado mental (un cambio de actitud, podríamos decir) que —según nuestra interpretación— tiene un carácter análogo al de la *epoché* fenomenológica.

El mismo Durkheim reconoce la procedencia cartesiana de la primera regla de su método, que comienza poniendo entre paréntesis las ideas preconcebidas al descartar sistemáticamente todas las “prenociones”. Además, respeta las reglas del análisis y la síntesis, haciéndose eco también del Discurso del Método (no sólo de las Meditaciones Metafísicas) en una suerte de cartesianismo cercano al que Husserl mismo había reconocido como antecedente de la fenomenología. Es decir que la inspiración cartesiana del método sociológico de Durkheim no es simplemente una licencia interpretativa de nuestra parte, sino un reconocimiento explícito del propio autor que la historia de la sociología ha pasado sistemáticamente por alto.

Pero dijimos que la más fecunda convergencia con la fenomenología no se encuentra en la cita expresa, sino en la práctica de la fenomenología tal como aparece en la obra de Durkheim. Volvamos, entonces, a *Las Reglas del Método Sociológico* para describir cómo opera allí la práctica de la *epoché* y de la reducción eidética —aspectos medulares del método husserliano—.

La primera regla del método efectúa una *epoché* al suspender las representaciones que nos hemos hecho a lo largo de nuestra vida respecto de las cosas sociales, buscando vencer la resistencia que ofrece el modo natural de pensarlas y, con ello, resguardar a la ciencia de preconceitos sobre su objeto de estudio.

Una vez efectuada la *epoché*, Durkheim procede a realizar la reducción eidética, indagando (en el capítulo 1 de sus Reglas...) “qué es un hecho social”. Lo que se propone es buscar la esencia de los fenómenos sociales, cuya comprensión había sido obstruida por los dogmas y la especulación teórica. Solo después de haber puesto entre paréntesis nuestros preconceitos, podemos conocer las regularidades y los rasgos persistentes que constituyen los síntomas de la objetividad de los hechos sociales. Es decir que sólo entonces podemos preguntarnos con rigor qué son.

La respuesta de Durkheim es que los hechos sociales son fenómenos exteriores a los individuos, es decir, que los hechos de la vida individual y los de la vida colectiva son heterogéneos. Otro rasgo distintivo de los hechos sociales es que están dotados de un poder coercitivo e imperativo por el cual se le imponen al individuo. Esto le permite a Durkheim definir los hechos sociales como modos de actuar, de pensar y sentir que son externos al individuo y que están dotados de un poder de coerción.

Que sean coercitivos es una de las razones por las cuales debemos considerar a los hechos sociales como cosas: porque son independientes de la voluntad del individuo. Sin embargo, Durkheim rechaza la idea de la cosa en sí, pues

considera que el sociólogo estudia las representaciones como realidad fenoménica, sin distinguir realidad de aparecer y considerando el aparecer de las cosas sociales como “fenómenos reales”. Así, el objeto mismo de la sociología serían los fenómenos sociales, que se caracterizan por ser cosas reales a pesar de su inmaterialidad.

Claro que si los hechos sociales son fenómenos, entonces tiene razón Tiryakian al decir que hay en Durkheim una fenomenología implícita. Además, la tesis de Jules Monnerot de que los hechos sociales no son cosas porque son vivencias debe ser revisada. Que los hechos sociales sean vivencias es algo que no puede ponerse en duda; el problema radica en creer que una vivencia no puede serlo de una cosa y que, además, carece de toda objetividad. Por el contrario, bien podría argumentarse que los hechos sociales son objetividades ideales, pues tienen todos los rasgos que Husserl les atribuye.

En efecto, para Durkheim una cosa es un objeto de conocimiento que se presenta al espíritu de un modo tal que es comprendido desde el exterior en dirección a su aspecto más profundo y menos visible, que solo puede captarse distanciándose de él. Así, los hechos sociales son “cosas” en un sentido muy particular: no son tangibles, aunque sean tan cosas como las que podemos tocar y ver.

En función de estos rasgos —objetividad, intangibilidad e invisibilidad—, bien puede pensarse que las cosas sociales son objetividades ideales en un sentido cercano a Husserl. En lo que concierne a su objetividad, Durkheim señala que son percibidas como no siendo pensadas sólo por mí o por otros pues tienen una manera constante de ser, una naturaleza que no depende de la arbitrariedad individual y que comporta relaciones necesarias.

Más aún, Durkheim expresamente alude a la noción de “región” a fin de esbozar lo que podríamos pensar como una ontología regional de lo social, con sus leyes y hechos propios. Así, para encarar “el reino de lo social”, propone un análisis regional que podríamos pensar como de inspiración husserliana —con perdón del anacronismo—, entendiendo que es posible descubrir la estructura general de un fenómeno de un tipo específico —en este caso, de los fenómenos sociales. Así, en base al agrupamiento y la descripción de grupos de fenómenos similares, Durkheim propone una estratificación en diferentes regiones ontológicas al interior de la región más general de los modos del ser.

Por lo tanto, intuitivamente, Durkheim descubre dentro de la vasta región de las realidades, la región ontológica de las cosas sociales, consideradas tan reales como las cosas tangibles —o acaso, incluso más. Así, los hechos sociales muestran en su carácter cósico uno de sus rasgos fenomenológicos prominentes. Por eso es que preferimos la tesis de Tiryakian a la de Monnerot: porque los hechos sociales son un tipo específico de cosa; a saber, son objetividades ideales.

BIBLIOGRAFÍA

- Belvedere, C. (2011). *Problemas de fenomenología social. A propósito de Alfred Schutz, las ciencias sociales y las cosas mismas*. Buenos Aires: Prometeo.
- Belvedere, C. (2012). *El discurso del dualismo en la teoría social contemporánea. Una crítica fenomenológica*. Buenos Aires: Eudeba.
- Belvedere, C. (2013a). On George Psathas and phenomenological sociology. *Schutzian Research*, Vol. 5/2013, 131-136.
- Belvedere, C. (2013b). What is Schutzian Phenomenology?. *Schutzian Research*, Vol. 5/2013, 65-80.
- Belvedere, C. (2015). Durkheim as the Founding Father of Phenomenological Sociology. *Human Studies*, N° 38, 2015, 369-390.
- Belvedere, C. (2017). Durkheim como fenomenólogo. *Miríada*, Año 9 No. 13, 193-201.
- Dreher, J. (2012). Investigating Friendship: A Prospective Dispute between Protosociology and Phenomenological Sociology. En Hisashi Nasu y Frances Chaput Waksler (comps.), *Interaction and Everyday Life. Phenomenological and Ethnomethodological Essays in Honor of Georg Psathas* (pp. 153-169). Plymouth: Lexington Books.
- Eberle, T. S. (1993). Schütz' Lebensweltanalyse: Soziologie oder Protosozilogie?. En Angelica Bäume y Michael Benedikt (comps), *Gelehrtenrepublik – Lebenswelt. Edmund Husserl und Alfred Schütz in der Krisis der phänomenologischen Bewegung* (pp. 293-320). Wien: Passagen Verlag.
- Eberle, T. S. (2012). Phenomenology and Sociology: Different Interpretations of a Complex relationship. En Hisashi Nasu y Frances Chaput Waksler (comps.), *Interaction and Everyday Life. Phenomenological and Ethnomethodological Essays in Honor of Georg Psathas* (pp. 135-153). Plymouth: Lexington Books.
- Ricouer, P. (2000). *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. Buenos Aires: Fondo de Cultura.
- Schutz, A. (1962). *Collected Papers I. The Problem of Social Reality*, Maurice Natanson (comp.). The Hague: Martinus Nijhoff.
- Schütz, A. (1981). *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

SOBRE EL ENTREVISTADO

Carlos Belvedere
cbelvede@ungs.edu.ar

Es Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires y Licenciado en Filosofía por la Universidad del Salvador. Se desempeña como Investigador Principal de CONICET. Se especializó en cuestiones de teoría social desde la perspectiva fenomenológica. También ha desarrollado estudios de etnometodología sobre cuestiones de estructura y discriminación social. Es profesor titular de la asignatura Fenomenología Social y profesor adjunto de Sociología Sistemática en la Carrera de Sociología de la Universidad de Buenos Aires. Además, es profesor adjunto regular de Problemas Filosóficos Contemporáneos y Filosofía I en la Universidad Nacional de General Sarmiento. También dicta cursos de posgrado (doctorado y maestría) en algunas de las principales universidades nacionales. Forma parte del comité editorial de la revista Human Studies. Ha publicado diversos artículos y libros sobre cuestiones de fenomenología social, desde una mirada fenomenológica y crítica de las principales corrientes de la teoría social contemporánea.