



# EL PROGRAMA SOCIO-FENOMENOLÓGICO DE INVESTIGACIÓN

## THE SOCIO-PHENOMENOLOGICAL RESEARCH PROGRAMME

**Dr. Ulises Toledo-Nickels** (utoledo@uss.cl) Facultad de Ciencias Sociales. Universidad San Sebastian (Concepción, Chile)

### Abstract

The article analyses a phenomenology of society project and compares it with logic-epistemological framework of the scientific research methodological programme (Lakatos). It reviews the foundational contribution that Alfred Schutz gave to phenomenology, from where the socio-phenomenological research programme starts.

**Keywords:** science of phenomena, research programme, Schutz, Husserl, socio-phenomenology.

### Resumen

El artículo analiza el proyecto de una fenomenología de la sociedad y lo coteja con el marco lógico-epistemológico de la *metodología de los programas de investigación científica* (Lakatos). En lo atinente examina el aporte fundacional de Edmund Husserl y explicita el giro neo-praxeológico que Alfred Schutz le imprime a la fenomenología, en virtud del cual se da inicio al programa socio-fenomenológico de investigación.

**Palabras clave:** ciencia de los fenómenos, programa de investigación, Schutz, Husserl, socio-fenomenología.

### 1. La Ciencia de los Fenómenos (1)

La denominación *fenomenología* se remonta a las investigaciones llevadas a cabo por científicos naturales como Mach, Boltzmann o Kirchhoff y durante el siglo XIX el vocablo fue de uso habitual en la discusión que oponía la descripción directa de los *fenómenos* a la explicación teórica de los mismos. En el ámbito filosófico la expresión fue utilizada por Lambert, Kant, Fichte y Hegel. Pero fue Edmund Husserl (1859-1938) quien, a comienzos del siglo XX, elevó el término a categoría central de una disciplina filosófica que se definía explícitamente como *ciencia de los fenómenos*. En tanto, para los autores anteriores el término designaba una etapa del saber o una variante metódica de la investigación científica.

De acuerdo con la primera concepción de Husserl, la fenomenología era la ciencia descriptiva de las estructuras esenciales de la experiencia y de los objetos de la experiencia (Husserl 1976:219). Esta enunciación demuestra que su intención no era de carácter metafísico, sino la de ofrecer una filosofía de trabajo que con el tiempo fue perfilando, cada vez más, un programa de investigación riguroso. Por cierto, su invitación a la fenomenología transparenta una ascética anti-especulativa que exige a los fenomenólogos



“que renuncien al ideal de un sistema filosófico y que vivan como trabajadores más modestos en comunidad con otros en pro de una *Philosophia Perennis*” (Husserl 1992:73). Eso fue lo que atrajo al joven Alfred Schutz y, en cuanto conoció los textos de Husserl, evaluó que la fenomenología “se trata de un método y tan científico como cualquiera” (Schutz 2003:113).

En la época que Husserl realizó sus estudios universitarios, la atmósfera académica predominante se caracterizaba por tres rasgos principales: a) el culto a los *hechos* y una incondicional confianza en el método de las ciencias naturales considerado el canon científico por antonomasia; b) se suponía que la psicología (psicofisiología) había heredado todos los problemas *auténticos* de la filosofía y los resolvía adecuadamente haciendo uso del método científico; c) aquellos temas *filosóficos* que la psicología no lograba resolver se reducían a cuestiones metafísicas insolubles o, simplemente, eran falsos problemas. El joven Edmund fue un hijo de su época y en principio compartió esas opiniones.

En efecto, contra lo que podría creerse, Husserl no estudió filosofía, sino astronomía y matemática, doctorándose en esta última disciplina con una tesis titulada *Sobre el Concepto de Número* (1886). Más tarde llegó a la filosofía buscando una comprensión epistemológica de la matemática y eso lo llevó a indagar por los fundamentos de la ciencia en general.

En su discurrir constató que la epistemología prevaleciente era extremadamente ingenua, porque asume como obvia la existencia de la naturaleza que pretende investigar y no se le ocurre preguntarse, por ejemplo: ¿Cómo es posible que la conciencia empírico-lógica tenga validez objetiva para cosas que existen por sí y para sí? El *naturalismo* simplemente afirma el carácter de suyo inteligible de la *realidad* percibida (tal como es captada por los sentidos) y sin molestarse en justificar lógicamente dicho aserto, le imputa – ipso facto– la dignidad de referente *objetivo* de su investigar. Augusto Comte dio el nombre de *positivismo* a dicha epistemología en alusión a que el observador *objetivo* debe atenerse estrictamente a lo que *está puesto ahí delante* (el objeto).

Luego, a partir de ese débil basamento racional, se erige todo un edificio de afirmaciones ontológicas, metodológicas y teoréticas. Sin embargo, la *falta* de razón fundante deja –a la ciencia natural– sin argumentos para legitimarse a sí misma. En efecto, la validación del conocimiento exige respuestas claras a preguntas claves referentes a los requisitos ónticos y posibilidades epistémicas de la experiencia científica pero, si el científico *naturalista-positivista* no hace las preguntas, difícilmente obtendrá las respuestas.

Es por eso que, recordando el papel central del sujeto cognoscente, las interrogantes iniciales de Husserl apuntan a dilucidar la validez y confiabilidad del conocimiento que se produce en la experiencia científica. Por ejemplo: ¿Cómo es posible la relación entre la conciencia y los objetos? o ¿De qué modo las experiencias –que son subjetivas– se justifican o corrigen mutuamente de un modo objetivo? Reparemos en que el ideal del conocimiento científico aspira a la *objetividad*, pero las experiencias que le dan sustento siempre son subjetivas (sin importar los controles instrumentales), a saber: las experiencias de ciertos *sujetos* llamados *científicos* (Husserl 1991:352-353).

En 1911 Husserl publicó un importante trabajo titulado *La Filosofía como Ciencia Estricta*, donde puntualiza: “Aún cuando estos enigmas son, hablando en general, inmanentes en principio a la ciencia de la naturaleza, es obvio que sus soluciones de acuerdo a las premisas y las conclusiones son, en principio, trascendentes a las mismas. Se caería en un círculo vicioso si se esperase de la ciencia de la naturaleza misma la solución de



todo problema que se refiere a ella como tal” (Husserl 1962a:21). Esto es así porque la ciencia natural no es un fenómeno de la naturaleza, sino una obra espiritual humana.

Dicho de manera más precisa, la ciencia en general es una construcción socio-cultural y, en ese entendido, le corresponde a las ciencias sociales y humanas estudiar su constitución y legitimación. De ahí nace la urgencia de una crítica radical de los cimientos y procedimientos de la ciencia para superar sus contradicciones o ambigüedades y posibilitar una teoría general del conocimiento humano –libre de presupuestos– que sirva de fundamento a todo el saber científico.

Bajo esa directriz el pensador definió el programa de la fenomenología: “Los intereses más elevados de la cultura humana exigen el desarrollo de una *filosofía rigurosamente científica*; que, por consiguiente, en nuestro tiempo sólo se justifica un cambio, si está animado por la intención de fundar de raíz la filosofía en el sentido de ciencia estricta” (Husserl 1962a:12). Y ello entraña reformular los fundamentos y los métodos de la ciencia. La fenomenología, entonces, es filosofía pero, al mismo tiempo, es ciencia estricta de carácter eidético.

Como se ha dicho, la formación científica de Husserl era sólida y estaba bien informado acerca de los progresos de la ciencia de su época. Por eso, es más impactante aún su cruzada contra el *naturalismo* al que considera una consecuencia espuria del éxito alcanzado por las ciencias naturales. Esta tendencia se caracteriza por una limitada concepción –causal mecánica– de la naturaleza (que Husserl imputa a la tradición galileana) y que se extrapoló a la interpretación del fenómeno humano dando inicio a una *cosificación* ilegítima de la conciencia y de la cultura y la consiguiente reducción de todas las esferas de la realidad a simples procesos físico-naturales.

Husserl temía que el camino que venían siguiendo las ciencias podría llevar a la civilización occidental a un desastre de proporciones toda vez que, en medio de este fárrago, las ciencias sociales y humanas perdieron su norte, fuertemente impresionadas por los logros de las ciencias naturales. Y aunque algunos estudiosos de las ciencias humanas adoptaron posiciones críticas frente a los avances del naturalismo, sus propuestas no lograron aportar soluciones de fondo y la mayoría de ellos terminaron por abandonar el planteo de una ciencia que indagara por las leyes y los elementos de lo esencial humano que está en la base de todo conocimiento (Husserl 1991:327).

Diré al pasar, que su aprensión pareció confirmarse con la hecatombe que culminó en la segunda guerra mundial y está claro que aún no se ha dicho la última palabra si atendemos al hoyo de ozono, el cambio climático y el calentamiento global del planeta, todo ello en virtud de la racionalidad implícita en la tecnociencia en uso. No es irrelevante recordar que la preocupación axial de la fenomenología es el *Mundo de la Vida*, entendiendo que: “La palabra vida no tiene aquí sentido fisiológico, significa vida que actúa de cara a fines, que crea formas espirituales: vida que crea cultura en la unidad de una historicidad” (Husserl 1991:324).

Ahora bien, el factor más gravitante de un particular *mundo de la vida* –o ámbito finito de sentido– es el estilo cognoscitivo, porque éste incide directamente en la forma que las personas vivencian su entorno, definen la realidad y la verdad, perfilan el tipo de relación que mantienen con la naturaleza y con lo sobrenatural, erigen instituciones, simbolismos y rituales, orientan su acción cotidiana y se vinculan entre sí. Nótese que la ciencia es el estilo cognoscitivo dominante en el mundo occidental y de ahí el interés de la fenomenología por tematizarla.



Ya dijimos que Husserl comenzó a investigar el fundamento del conocimiento de la matemática y en el curso de su averiguación descubrió una dimensión no-cuantitativa que, en parte, trataba de los antiguos silogismos, pero también delineaba formas inéditas de raciocinio y, explorando esa nueva lógica, apareció un nivel de conciencia primigenio subyacente a la conciencia reflexiva en estado de vigilia (Husserl 1976:22).

Empero, tal nivel de conciencia profunda no debe confundirse con el inconsciente freudiano. Su original cualidad consiste en ser –nada más, ni nada menos– que la *intencionalidad* espontánea de la conciencia pre-objetiva, a partir de la cual se configura toda potencial *objetividad* y, por cierto, el MUNDO. Es en este fondo constituyente donde se evidencian las condiciones de posibilidad del conocimiento y se agitan en latencia las determinaciones a priori de las leyes formales y las leyes materiales de las ciencias (y se configuran los fenómenos). Dicho de manera más asertiva, sobre ese fondo –que más adelante se denominará esfera trascendental– se erigen las regiones de la realidad y de la verdad.

La intencionalidad es la nota fundamental de la conciencia y pone de manifiesto que ella siempre es *conciencia de algo*, es decir, la conciencia está orientada hacia algún objeto y, a la vez, está determinada por el objeto intencional en el cual focaliza la atención (en tanto *significativo* para el sujeto). La intencionalidad se revela en todo acto *en y por* el cual la persona tiene *experiencia* de un objeto, sea físico, psíquico o ideal y, en virtud de ese acto, el objeto mismo es constituido. Husserl denominó *noesis* a la conciencia del objeto y *noema* al objeto configurado en la conciencia. O sea, la conciencia sólo es tal en la medida que dirige su atención hacia un *objeto* o hacia un fin.

Siguiendo el análisis de la intencionalidad de la conciencia se llega al postulado de la correlación sujeto-objeto que subraya la interdependencia de ambos elementos. En breve, el *objectum* es algo *arrojado enfrente de alguien* y ello supone que frente al *objectum* siempre hay *alguien*: el sujeto cognoscente. Ahora bien, en su acepción estricta el vocablo *fenómeno* alude a lo que se presenta a la conciencia, por lo tanto, puede afirmarse que la expresión *conozco algo* es equivalente a decir que la *cosa* conocida es un *fenómeno para mí* y, por consiguiente, la fenomenología es la ciencia que trata de elucidar como se constituyen los fenómenos y se hace posible el MUNDO.

En su indagar, el fenomenólogo comprueba que el nexo entre la conciencia y el fenómeno –contra lo que habitualmente se supone– no consiste en una asociación externa de dos entidades independientes que recién vienen a vincularse en el acto de conocer; por el contrario, la conciencia y el fenómeno, desde el principio se definen recíprocamente a partir de su correlación. Tenemos entonces que el hombre sólo conoce *fenómenos* y los *fenómenos* sólo existen en tanto son constituidos en el proceso humano de conocimiento; o sea, todo lo que sabemos y podemos llegar a saber se refiere a fenómenos y no a *entes objetivos* (cosa-en-sí).

En consecuencia, para la fenomenología lo fundamental no es la interioridad (estados de conciencia) ni la exterioridad (cosa-en-sí), sino la estructura unitaria hombre-mundo y su método prioriza la descripción analítica de los fenómenos en el marco de esa estructura. Reparemos en que el análisis de la mencionada estructura releva las tres evidencias siguientes: a) los seres humanos están en el mundo; b) estar en el mundo es existir, es estar involucrado, comprometido; c) la noción de MUNDO no es idéntica al ambiente físico o a la naturaleza porque, si bien el ambiente y la naturaleza están incluidos en el MUNDO, éste se define por ser una *dimensión humana* que otorga significado al *ambiente biótico y abiótico*, al tiempo que proporciona el marco de cultura-lenguaje que las personas emplean para dar sentido a sus prácticas; lo que posibilita comprendernos a *Nosotros* y comunicarnos con *Ellos* (endogrupo y exogrupo).



## 2. De la actitud natural a la actitud trascendental

Dado que los seres humanos estamos comprometidos *en y con* el MUNDO conformado por la naturaleza y la cultura, la actitud espontánea del sujeto consiste en estar dirigido hacia *algo* concreto en dicho mundo. En nuestra experiencia cotidiana siempre estamos topándonos con cosas y situaciones que se presentan ante nosotros y de las cuales nos damos *cuenta*, es decir, llegamos a tener una conciencia relativa acerca de ellas. Husserl precisa que esta *actitud natural* descansa en una tácita *tesis general* que el fenomenólogo enuncia así: “En la actitud natural llevamos a cabo pura y simplemente todos los actos mediante los cuales está ahí para nosotros el mundo. Vivimos ingenuamente en el percibir y experimentar, en estos actos téticos en que se nos aparecen unidades de cosas, y no sólo aparecen sino que se dan con el carácter de lo *ahí delante*, de lo *real*” (Husserl 1962b:116).

No obstante, aceptar la existencia de las *cosas* sin someter a examen racional sus condiciones de posibilidad, es una actitud contraria a la exigencia de fundamentación rigurosa del conocimiento científico y filosófico. Por consiguiente, como todo ser humano, el fenomenólogo parte de la disposición habitual de la conciencia empírica, pero él ingenia ciertas estrategias para superarla y alcanzar una comprensión más plena de la realidad. Para ello comienza por dejar de lado el *pre-juicio del mundo* (que consiste en creerlo de suyo evidente) y armándose del precepto metodológico “*volver a las cosas mismas*” busca la forma de aprehender las *cosas* en su presentación “lisa y llana” a la conciencia y así poderlas *observar* de manera directa en su *darse* originario. Esa forma de *observar* reflexivo ha sido llamada *intuición eidética*, donde el *intuir* alude a una comprensión esencial del sentido de lo *real*. Aclaro que la expresión *las cosas mismas* refiere a la génesis constitutiva de los fenómenos y el término *eidética* alude a sus elementos invariantes (o esencia).

Por cierto, lo anterior supone suspender la tesis general de la actitud natural, para lo cual se introduce la regla metodológica llamada *epojé*, palabra de origen griego que prescribe la abstención de emitir juicio u opinión sobre *algo* si no se está completamente seguro de su verdad o validez; la *epojé* fenomenológica, entonces, consistirá en abstenerse de suscribir la creencia en la existencia del mundo. Husserl lo explica así: “Ponemos fuera de juego la tesis general inherente a la esencia de la actitud natural. Colocamos entre paréntesis todas y cada una de las cosas abarcadas en sentido óntico por esa tesis, así, pues, este mundo natural entero, que está constantemente ‘para nosotros ahí delante’ y que seguirá estándolo permanentemente, *como realidad* de que tenemos conciencia, aunque nos dé por colocarlo entre paréntesis. Si así lo hago (...) no por ello niego *este mundo*, como si yo fuera un sofista, ni dudo de su existencia, como si yo fuera un escéptico, sino que practico la *epojé fenomenológica* que me cierra completamente todo juicio sobre existencias en el espacio y el tiempo” (Husserl 1962b:73).

Pero, si bien la *epojé* es un recurso metodológico que se emplea con fines estrictamente analíticos y descriptivos, la suspensión del juicio se extiende a todas las *cosas* que contiene el mundo, incluyendo a nuestros semejantes, los objetos culturales, la sociedad y las instituciones. Dentro de los paréntesis quedan nuestras creencias, nuestros saberes prácticos, nuestros prejuicios, nuestras afirmaciones, las teorías de todas las ciencias y de todas las religiones e, incluso, la creencia en nuestra propia existencia como seres humanos dentro de un mundo. Todas las ideas y conocimientos que hemos adquirido quedan en suspenso para poder abrirnos a una experiencia originaria del mundo que ahora será *intuido* desnudo de teorías.

Alfred Schutz destaca que este método, ciertamente artificial, no es un proceder místico ni nada parecido, sino de uso frecuente en las ciencias formales y hace ver que: “Tomando términos de la técnica matemática,



Husserl llama a este procedimiento *poner el mundo entre paréntesis* o efectuar la *reducción fenomenológica*. No hay nada de misterioso en estas nociones, que son sólo nombres para el recurso técnico mediante el cual la fenomenología radicaliza el método cartesiano de la duda filosófica, con el fin de ir más allá de la actitud natural del hombre que vive en el mundo que acepta, ya sea realidad o mera apariencia” (Schutz 2003:115). Y, si bien el mundo no desaparece del campo de la experiencia cuando el fenomenólogo reflexiona de esa manera, la deliberada renuncia a *crear* en el ser del mundo le permite concentrar toda su atención en la *conciencia del mundo* y de esa manera el proceso de reducción permite acceder a una esfera trascendente en cuanto ese nivel *trasciende* al mundo *habitual* en todo aspecto.

En resumen, el fenomenólogo parte de su propia subjetividad, en cuanto las *cosas* se experimentan primariamente como *fenómenos* de conciencia, cuya característica fundamental es la intencionalidad. Luego emplea la epojé para producir la reducción fenomenológica y mediante ella, alcanza la esfera trascendental que es el ámbito de la vida consciente donde los sucesos y fenómenos se ofrecen a la aprehensión eidética y las adquisiciones intencionales muestran su sentido puro (cogitaciones y experiencias que incluyen percepciones, categorías, juicios, actos de voluntad, sentimientos y también sueños y fantasías); y al mismo tiempo excluye toda afirmación metafísica, ontológica o mística.

Tenemos entonces que, en sentido amplio, la esfera *trascendental* es el *fondo* constitutivo del *sentido* de lo experimentado y es *a priori* porque se funda en los rasgos esenciales de lo que *aparece* originariamente a la conciencia. Por consiguiente, el tipo de investigación que indaga por la constitución originaria del sentido del mundo es llamada *fenomenología trascendental*, en tanto implica “preguntar en retorno por la fuente última de todas las configuraciones cognoscitivas, de la autorreflexión del cognoscente y de la reflexión de su vida cognitiva en la que todas las configuraciones científicas que tienen validez para él ocurren teleológicamente, se *observan* adquisiciones y pasan a estar libremente disponibles” (Husserl 1991:102).

De esa manera, la fenomenología adquiere el carácter de *filosofía primera*, dado el supuesto de que todas las ciencias tienen sus raíces en el campo de la *experiencia pura* que la fenomenología trascendental delimita.

En síntesis, Husserl asignó a la fenomenología los siguientes cuatro objetivos principales:

- a. Definir explícitamente el dominio universal de la investigación filosófica y preparar una filosofía descriptiva completa. Esto se logra delimitando el dominio de la *conciencia pura*, sin los presupuestos habituales de la concepción fisicalista del mundo.
- b. Formular una explicitación completa del papel que juega el entendimiento (intelecto-reflexión) en la configuración de las estructuras esenciales de la experiencia.
- c. Proporcionar una teoría unificada de la ciencia y del conocimiento para esclarecer los supuestos de la ciencia empírica y proveer de fundamento a las ciencias formales (lógica y matemática).
- d. El filósofo es un funcionario de la humanidad cuyo principal servicio consiste en mantener una vigilancia crítica del conocimiento para evitar la caída en la desesperación y la barbarie espiritual que resulta de la alienación del sentido racional de la vida. La fenomenología ofrece una vía para la recuperación de la vida interior en cuanto recurso que garantiza un futuro a la humanidad (Farber 1956:16, Husserl 1991:358).



### 3. El giro neo-praxeológico

*Más allá de Husserl, indagaremos la contribución que la fenomenología puede hacer a los problemas metodológicos concretos de las ciencias sociales (Alfred Schutz 1993: 127).*

Alfred Schutz (1899-1959), abogado especializado en economía y *converso* a la fenomenología, es el promotor de una nueva perspectiva que viene a plantear un desafío de proporciones a la forma como venía desarrollándose la fenomenología bajo la herencia de Husserl. Por lo mismo, no es sorprendente que, aún en nuestros días, muchos *fenomenólogos* observen con cierta sospecha la evolución del programa socio-fenomenológico, porque éste emprende un viraje en dirección al asentamiento de una *fenomenología de la actitud natural* y, más allá, de una teoría general de la acción social y una ciencia social comprensiva (cualitativa).

Hay dos conceptos fenomenológicos que serán esenciales para el incipiente programa schutziano, a saber: a) El concepto de *intersubjetividad* introducido por el padre de la fenomenología en su *Quinta Meditación Cartesiana* (1996), es decir, el encuentro del sujeto consciente (ego) con otra conciencia que va constituyendo el mundo en su propia perspectiva (alter ego) y, b) El concepto de *Mundo de la Vida* (Lebenswelt) analizado por Husserl en *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental* (1991). En la interpretación de Schutz los dos conceptos experimentan una notable transformación.

De partida, sostiene que en el seno de la intersubjetividad la socialidad emerge de manera prerreflexiva, como una red de significados que opera al modo de esencialidad social que el científico puede descubrir y reconstituir. Esa *socialidad originaria* constituye el cimiento de todo saber científico social y ciertamente necesita de una explicitación cuyos resultados podrán esclarecer los fundamentos de la ciencia social misma. En tal perspectiva la relación de observador a observado se entiende, en principio, como un caso de la relación de yo a tú. No obstante, si bien el encuentro cara a cara entre el *ego* y el *alter ego* sigue siendo un evento paradigmático para el análisis de la intersubjetividad, ésta se amplía a las múltiples dimensiones de la interacción en la vida social (grupal y comunitaria) y a las condiciones estructurantes que posibilitan la *sociedad* como realidad *sui generis*.

Además, en el marco de la teoría socio-fenomenológica el *Mundo de la Vida* ya no se concibe como un fondo de percepciones no tematizadas que una conciencia solitaria (ego trascendental) viene a dar consistencia constitutiva (realidad), para devenir en auténtica comunidad humana en la cual la conciencia personal está inmersa desde el nacimiento hasta la muerte y el *Mundo* se asume como la realización práctica y socio-histórica de una forma de vida social. En tal contexto, lo que surge como unidad de análisis es la *doxa* (sentido común) y lo que se pone entre paréntesis es la actitud dubitativa en torno de la cotidianidad. Así, el socio-fenomenólogo agrega lo factual-empírico a lo eidético y espera proporcionar una vía de acceso a *las estructuras del mundo de la vida* que se convierte en el *objeto* legítimo de una rigurosa ciencia fenomenológica, entendida ahora como ciencia social.

Esta concepción introduce un giro inédito en la investigación fenomenológica, pues, Husserl ponía el paréntesis sobre el mundo del sentido común para poder aproximarse a la conciencia pura y a la subjetividad trascendental. En cambio, Schutz orienta su indagación sobre la *racionalidad* del pensamiento mundano y pone entre paréntesis la duda del filósofo. El socio-fenomenólogo nos explica la nueva perspectiva: “La fenomenología nos ha enseñado el concepto de epojé fenomenológica, o sea, la suspensión de nuestra creencia en la realidad del mundo como recurso para superar la actitud natural (...). Puede



aventurarse la sugerencia de que el hombre en actitud natural utiliza también una epojé específica, por supuesto, muy distinta de la que emplea el fenomenólogo. No suspende la creencia en el mundo externo y sus objetos sino que, por el contrario, suspende la duda en su existencia. Lo que coloca entre paréntesis, es la duda de que el mundo y sus objetos puedan ser diferentes de lo que se le aparecen. Proponemos denominar a esta epojé, la epojé de la actitud natural” (Schutz 2003:214).

El análisis crítico de segundo orden que esa peculiar epojé posibilita, faculta aproximarse a la comprensión de los métodos que empleamos las personas comunes y corrientes para afirmar nuestro entorno como realidad; es decir, como suelo ontológico indiscutible de nuestro cotidiano vivir. Este hallazgo (epojé de la actitud natural) –empleado de manera crítica y no ingenua– le permitió a Schutz consolidar su proyecto y adentrarse en la investigación de las estructuras de *sentido* del mundo de la vida (cotidiana) que el hombre común asume con el carácter de lo obvio y *natural*. Partiendo de ahí, la investigación fenomenológica devela el proceso de construcción de la sociedad y funda una ciencia social de nuevo cuño.

Empero, el enfoque schutziano no es posible entenderlo cabalmente si no consideramos algunos elementos de historia externa. En ese respecto, un factor clave fue la influencia de Ludwig von Mises en la formación del joven Alfred Schutz. Mises era un brillante profesor de economía de la universidad de Viena y también dirigía un seminario privado que se dedicaba a estudiar y debatir cuestiones de epistemología y metodología de las nascentes ciencias sociales. Alfred fue su alumno en la universidad y además participó en el seminario privado de Mises durante el lapso de tres años.

Cabe hacer notar que fue una *tarea* académica encomendada por Mises la que produjo el encuentro de Schutz con la sociología de Weber y, a raíz de su estudio comenzó a dar forma al proyecto de una formalización epistémico-metodológica que viniera a llenar el vacío de fundamentación existente en las ciencias sociales de comienzos del siglo XX que, a la época, todavía era un conglomerado de especialidades poco articuladas entre sí. Él estaba particularmente interesado en establecer un nexo entre la economía y la sociología.

Tal preocupación demuestra que Schutz se mantuvo en línea con el proyecto de Mises, a saber, la integración de las ciencias sociales en una poli-disciplina general de la acción humana que el economista denominó *Praxeología* y que, básicamente, aglutinaba las áreas que hoy entendemos por sociología, economía y ciencias políticas. La originalidad de Schutz estuvo en la triangulación que efectuó entre la vertiente praxeológica de Mises y la sociología comprensiva de Weber, para cuya consolidación buscó una filosofía rigurosa que le permitiera dotarla de bases firmes y fue así que primero acudió a la filosofía vitalista de Bergson y, finalmente, arribó a la fenomenología de Husserl.

Estimo que este antecedente de historia externa es crucial para entender las causas de la reformulación de la fenomenología que ejecuta Alfred Schutz. Por cierto, en virtud del desplazamiento praxeológico, la fenomenología abandona el énfasis trascendental y pasa a concentrar toda su atención en la *vivencia de la experiencia intersubjetiva mundana*. Schutz denominó *fenomenología de la actitud natural* a este giro (Kurrild-Klitgaard 2003:35).

En el ensayo que lleva por título *Importancia de Husserl para las Ciencias Sociales* (1959) el socio-fenomenólogo identifica las diferencias que existen entre su enfoque y la fenomenología trascendental. En primer lugar, ratifica que Husserl poseía un amplio conocimiento de las ciencias físico-matemáticas de su época, pero no estaba familiarizado con los problemas propios de las ciencias sociales. En segundo lugar,



evalúa que algunos fenomenólogos de la primera hora –entre los que menciona a Theodor Litt, Gerda Walter, Edith Stein y el primer Scheler– intentaron explicitar la constitución esencial de la Comunidad, la Sociedad y el Estado, mediante la aplicación de la reducción eidética. Pero su conato se limitó a un remedo de análisis trascendental que se tradujo en la formulación de enunciados apodícticos, marcadamente apriorísticos. Ese proceder especulativo fue completamente inadecuado y sólo consiguió menguar la credibilidad en el potencial de la fenomenología para desarrollar investigación social fructífera (Schutz 2003:111 y 143).

Schutz nos advierte que la destacada contribución de Husserl a las ciencias sociales *NO RESIDE*: a) en su infructuoso intento de resolver el problema de la constitución de la intersubjetividad trascendental; b) ni en su noción de *empatía* como fundamento de la comprensión; c) ni en su interpretación de las comunidades y sociedades como subjetividades de un orden superior. Asevera en cambio que el aporte de Husserl a las ciencias sociales radica en sus certeros análisis acerca del *Mundo de la Vida* y refrenda que la fenomenología está llamada a entregar los cimientos de una *ciencia social empírica*; empero, tal basamento no se encuentra en las honduras de la fenomenología trascendental sino en la neo-praxeológica fenomenología de *la actitud natural* (Schutz 1993:150, 1964:291).

Paralelamente, Schutz admite que su programa podría llamarse *psicología intencional o psicología fenomenológica* e, igualmente, el rótulo de *sociología fenomenológica o sociología comprensiva* le son adecuados. A su parecer la cuestión de la etiqueta no es mayormente relevante, lo que importa es investigar de manera exhaustiva el fenómeno de la intersubjetividad y de la socialidad (Schutz 1993:74 y 275, 2003:140). Y refuerza ese objetivo declarando que irá más allá de Husserl y que empleará las estrategias fenomenológicas de investigación para intentar solucionar los problemas metodológicos concretos que presentan las ciencias sociales (Schutz 1993:127). Esto último es importante de retener porque significa que el *sentido al que apunta* no se limita a preparar los fundamentos de las ciencias sociales al modo de una *protosociología* –lo que sin duda *también* hace– pero más importante aún es su decisión de involucrarse en la construcción de una metodología de investigación adecuada a las características de las ciencias sociales y humanas.

Ahora bien, dado los frecuentes malentendidos que se leen en más de una obra erudita, me veo obligado a recalcar que, si bien es cierto que la operación llamada *empatía* fue recomendada por Husserl como piedra angular de la *comprensión*, también es cierto que la socio-fenomenología la sustituyó por la metodología de los tipos ideales que –desde Simmel y Weber– identifica a la ciencia social comprensiva; y sabemos que ésta incluye estilos de observación indirectos y directos, entre los cuales se cuenta la observación participante (Schutz 1974:84-91, 1993:266-271, 2003:62-70).

Además, durante su forzada residencia americana, el pensador confrontó sus puntos de vista con los postulados pragmatistas de W. James, la psicología social de G.H. Mead y la sociología interaccionista de W. Thomas y F. Znaniecki; a raíz de esa interlocución se familiarizó con sus planteamientos y asimiló parte importante de sus argumentos, sin alterar el núcleo fenomenológico de su concepción original. Asimismo, aceptó que las demostraciones empíricas de los interaccionistas tenían gran afinidad con los conceptos de la fenomenología y, por otra parte, asumió que su proyecto necesitaba el referente de una operacionalización parecida para corroborar sus resultados en una aplicación factual-empírica, en cuanto: “los resultados de la investigación fenomenológica no pueden ni deben chocar con los resultados probados de las ciencias mundanas” (Schutz 2003:124).



Una importante consecuencia de la aproximación al interaccionismo simbólico fue, precisamente, la focalización de las relaciones intersubjetivas bajo el ángulo de la interacción y la consiguiente relevancia de los elementos dialécticos de negociación y de comunicación en la constitución de los contextos de sentido en que se desenvuelve la vida social.

#### **4. La irrupción de la fenomenología en las ciencias sociales**

La relación histórica entre las ciencias sociales y la fenomenología tiene antecedentes que se remontan al mismo Husserl. Pero en el conjunto de sus preocupaciones filosóficas, la importancia de estos temas fue secundaria para él y nunca se involucró directamente en investigaciones de fenómenos sociales específicos. Sin embargo, señaló que la fenomenología estaba llamada a hacer un importante aporte a todas las ciencias empíricas, incluyendo a las ciencias sociales (Husserl 1962a:23, 1976:227, 1992:68). Lo cierto es que sólo en sus últimos escritos –apremiado por el contexto histórico y político de pre-guerra– abordó el problema de las ciencias sociales de manera sistemática, pero aún entonces avanzó con vacilaciones (Schutz 2003:126).

En ese contexto no sorprende que –durante la primera mitad del siglo XX– los sociólogos fueran renuentes a reconocerle méritos científicos a la orientación fenomenológica de investigación. En parte, debido a la convicción neo-positivista predominante y en parte por la dificultosa lectura de los textos husserlianos que condujeron a confusas tergiversaciones. En definitiva, los sociólogos estimaron que había una brecha insalvable entre el estudio empírico que ellos practicaban –abocado a la explicación del ser social en el marco de sus formas objetivas de organización colectiva–, frente a un tipo de indagación fenomenológico, consagrado a describir las formas del *experientiar* de una conciencia subjetiva. Esa incomprensión tuvo su contraparte en la fenomenología que extrapoló a la sociología su crítica al *psicologismo*. Con ese criterio, las ciencias sociales quedaban excluidas de incursionar en el ámbito de las *cosas mismas* que interesaba a la fenomenología, entendiendo por tales: la explicitación de las verdades lógico matemáticas, el rol del Ego puro, la conciencia trascendental, y otras cuestiones relativas a la esfera eidética profunda.

No obstante, la propia constitución de esas *idealidades* condujo a investigar las condiciones de su aparición lo que –sabemos– en principio fue remitida a una conciencia egológica trascendental, pero muy pronto el propio Husserl amplió el análisis a una pluralidad de conciencias puestas en contacto por medio de procesos de comunicación, emergiendo así la zona de la *intersubjetividad* y el *mundo de la vida*. Esto a su vez, condujo a la tematización de la *socialidad* y desplazó el análisis desde lo puramente subjetivo a las estructuras *objetivadas* de lo social y de esa manera la socialidad llegó a concebirse como la concretización de la intersubjetividad en la facticidad del mundo.

Sin embargo, la incursión de la fenomenología en la investigación del mundo social, reclamando un espacio en la *arena* tradicionalmente reservada a las ciencias sociales, planteó varias interrogantes en relación a la aceptabilidad de la socialidad como forma superior de intersubjetividad. Entre ellas: ¿Cómo es posible que varias subjetividades individuales lleguen a ponerse de acuerdo sobre el significado del mundo que se construye y/o despliega delante de ellas, y de qué manera cada una de ellas llega a dar un *sentido* a los actos de las otras? ¿Cómo es posible que esas perspectivas singulares lleguen a converger en la constitución de un mundo común? ¿Acaso los actores pueden tornarse artífices de la estructura objetiva de la sociedad?

Eso preocupó a numerosos sociólogos porque –a su juicio– la fenomenología husserliana concibe la socialidad como una suerte de sublimación de formas intimistas de la conciencia profunda y una visión subjetivista de ese tipo conlleva el riesgo de perder de vista la dimensión de las estructuras objetivas de lo



social que la *tribu* de los sociólogos defienden como *conditio sine qua non* de su disciplina, en tanto discurso científico (Benoist y Karsenti 2001:6-15).

Tal aprensión no carecía de razones si atendemos a la histórica controversia relativa a las nociones de individuo y sociedad que había generado una larga serie de argumentos y contra-argumentos animados del afán de exclusión recíproca. La primera posición –individualismo metodológico– sostenía que la sociedad no existe como entidad real, dado que la prioridad lógica y psicológica del evento social reposa en el individuo y no en el grupo; la otra postura mostraba la indiscutible *coacción* de ciertas fuerzas objetivas que se imponen sobre el sujeto y esto se argüía como medio probatorio de la predominancia de las estructuras impersonales sobre la intencionalidad y voluntad de los miembros individuales, proclamando –alegremente– la muerte del sujeto. Ciertamente ahí se afincó una antinomia insuperable entre el actor social y la sociedad que llegó a convertirlos en entidades irreductibles, cerradas e impenetrables.

En ese marco entra en escena la fenomenología del mundo social que no se conforma con ofrecer una solución conciliatoria o ecléctica, sino que pretende proveer un programa que supere los opuestos a través de una nueva formulación de los fundamentos y procedimientos de las ciencias sociales. Su original planteamiento tuvo el mérito de abrir un debate que condujo –finalmente– a admitir que el estudio de la vida social no puede excluir al sujeto, porque él está implicado de manera decisiva en la construcción de la realidad *objetiva* que estudia la ciencia social y, de esa forma, se comenzó a tomar en serio el llamado de atención de Schutz: “siempre podemos volver al *hombre olvidado* de las Ciencias Sociales, al actor del mundo social cuyas acciones y sentimientos están en la base de todo sistema” (1974:20).

Paralelamente, llevar adelante un programa de estas características obligó a la socio-fenomenología a abandonar la visión egológica trascendental. Alfred Schutz lo entendió con claridad y así lo declaró en el manifiesto fundacional de la socio-fenomenología: “Analizar el fenómeno del significado en la vida social ordinaria, no requiere que se alcance un conocimiento trascendental que vaya más allá de esa esfera. En la vida social ordinaria ya no nos interesan los fenómenos constituyentes tal como se estudian dentro de la esfera de la reducción fenomenológica (*trascendental*). Sólo nos interesan los fenómenos correspondientes a la actitud natural (...) *Estamos dejando deliberadamente de lado todos los problemas de la subjetividad trascendental*” (1993: 73-74).

Nótese que Schutz no está negando la importancia del análisis trascendental husserliano, tan sólo dice que para estudiar el ámbito de la vida social, enmarcada en el ámbito de intencionalidad que Husserl llamó *actitud natural*, no es necesario incursionar en la dimensión trascendental que sigue teniendo vigencia en la esfera de la fenomenología eidética profunda. Por lo mismo, la socio-fenomenología considera factible aplicar a su área de estudios todos los aportes y descubrimientos de la fenomenología trascendental que sean relevantes para su campo (Schutz 2003:137). En resumen, entre una y otra orientación fenomenológica (trascendental y mundana) hay estrecha correlación pero no identidad estricta.

Un ejemplo de lo anterior es el siguiente: el socio-fenomenólogo confirma el aserto de que fuera de la correlación noética-noemática no hay conciencia ni hay *objeto*, es decir, el mundo no existe sin el sujeto y tampoco hay sujeto sin un mundo y ese principio lo aplica para explicitar la intersubjetividad mundana. En otras palabras, si bien el individuo y la sociedad nos parecen *cosas* diferentes y hasta opuestas entre sí, en verdad el sujeto no es una entidad exterior a la sociedad ni la sociedad una entidad exterior a los individuos; por lo mismo no se puede concebir a la sociedad como la simple suma de entes individuales, ni tampoco como una estructura de un orden ontológico superior a los actores sociales; por lo tanto el objeto de estudio



de la socio-fenomenología son los *actores interdependientes*. Y, en esa perspectiva, la vinculación entre la persona y la sociedad recupera su sentido dialéctico en la interdependencia.

Ese es el pilar axial del programa socio-fenomenológico: la intersubjetividad sustenta la socialidad y ésta se manifiesta en la interdependencia de los actores que van definiendo las situaciones y configurando la estructura social (orden social - Cosmion) y, por esa vía, los actores *hacen real* a la sociedad; es decir la co-construyen (Schutz 1974:153, Corcuff 1998:24-29).

En consecuencia, la pregunta de Simmel “¿Cómo es posible la sociedad?” se responde así: el mundo social se constituye y mantiene mediante determinadas *formas* de ejecución cotidiana que emplean los actores para hacer que la vida social suceda dentro de una lógica de razonamiento mundano (doxa). En efecto, en sus interacciones los actores negocian la definición de la situación con sus *alter ego* (normas, reglas, etc.) y, también, identifican la ocasión apropiada en la que tales reglas se aplican; y de ese modo van institucionalizando las prácticas sociales y van determinando su lugar en ellas. Y en la medida que aplican – de manera habitual– las reglas convenidas, se convierten en sujetos socialmente competentes.

Por lo tanto, cuando el científico quiere aprehender el mundo social *real* en primer lugar debe responderse la siguiente interrogante: “¿Que significa este mundo social para el actor observado, dentro de este mundo, y que sentido le asigna a su actuar dentro de él?” (Schutz 1974:20). Al examinar la cuestión desde ese ángulo, el científico deja de aceptar ingenuamente el mundo y supera la epojé de la actitud natural al posicionarse en un segundo orden de observación, desde ahí el proceso de institucionalización y la construcción significativa de la realidad social caen bajo la lupa del investigador y la comprensión se hace posible.

Así se abre una vía para la investigación empírica de los métodos que utilizan los actores para producir la vida social en un determinado momento histórico (etnométodos). En ese horizonte, los relatos y creencias legas no son meras *opiniones* inocuas de gente ignorante, sino que son *descripciones* que transparentan la dinámica de constitución del producto organizado de las acciones humanas. Todo lo anterior nos revela que la relación de la ciencia social con su objeto de estudio –la acción humana– es de mayor complejidad que la tenida por la ciencia natural con el suyo.

En efecto, a diferencia de los átomos que estudian los físicos y las estrellas que observan los astrónomos, el *objeto* de estudio del científico social está constituido por *sujetos* que tienen discernimiento, voluntad, expectativas, e imaginarios de su vida en común. Esta diferencia *idiosincrásica* entre las ciencias naturales y las ciencias sociales es resaltada por Alfred Schutz: “El mundo de la naturaleza, tal como lo explora el especialista en ciencias naturales, no *significa* nada para las moléculas, átomos y electrones. Pero en el campo observacional del científico social, la realidad social, *tiene un significado* específico y una estructura de significatividades para los seres humanos que viven, actúan y piensan dentro de él, quienes mediante una serie de construcciones de sentido común han efectuado selecciones e interpretaciones previas de este mundo que experimentan como la realidad de sus vidas cotidianas. Son estos objetos de pensamiento suyos los que determinan su conducta al motivarla” (Schutz 2003:79).

En definitiva, será imposible *comprender* la interacción de un grupo humano si no podemos acceder a la experiencia que los actores sociales tienen de su *endogrupo* y de los diversos *exogrupos* que afectan la configuración de su *mundo de la vida*. Y, por supuesto, los propios investigadores también son *sujetos* y forman parte del mismo mundo social que han convertido en objeto de estudio científico. Esta constatación



obliga al investigador a mantener una permanente vigilancia epistemológica que se despliega en los dúctiles márgenes que van del distanciamiento al compromiso, a saber, a) neutralidad axiológica o *indiferencia metodológica* y, b) compromiso o *competencia implicada*.

Neutralidad axiológica o *indiferencia metodológica*: el investigador que busca el rigor debe desmarcarse de las ideas preconcebidas, tanto de las suyas como de los actores que estudia y ser crítico de las concepciones predominantes en la comunidad científica (sobre el tema que investiga); la importancia de esta actitud se revela, por ejemplo, al observar grupos de delincuentes o drogadictos, los *valores* en juego producen repugnancia o rechazo en el científico al confrontar el comportamiento de los sujetos observados con la escala de valores de su propio grupo socio-cultural; en tal caso el investigador aplica una *epojé* axiológica para focalizarse en los datos que le ofrece la forma de vida que quiere describir y comprender. La suspensión de los valores propios facilita la apertura del científico a percibir los valores de los actores sociales que él observa, especialmente si esos valores son pertinentes para explicitar la situación en estudio.

La noción de compromiso o competencia implicada supone que el científico nunca podrá neutralizar, del todo, su propia humanidad y su ser social y, además, que no es necesario anular tal conocimiento pre-reflexivo de manera radical porque, al estar *implicado* en las mismas tramas sociales que los actores bajo observación, el científico posee la *competencia* para entender muchos fenómenos sociales en base a un saber vivencial (*verstehen* de sentido común) de la situación; tal condición, con la ayuda de una *adecuada vigilancia epistemológica*, puede convertirse en un importante recurso metodológico.

Por ejemplo, sé por experiencia propia el significado del rol social tipificado como *padre de familia* (en un entorno de clase media) y eso me ayuda a *comprender* lo que siente un actor social –de clase media– cuando necesita resolver un conflicto familiar, en su condición de padre. Pero, si el entorno socio-cultural del investigador es diferente al ambiente social en que se desenvuelven los sujetos observados, es prudente no confiar en la espontánea interpretación del observador y, en esa circunstancia, sería recomendable recurrir a un informante clave –partícipe de ese ambiente– que ayude al investigador a comprender la dinámica de los simbolismos y significados en juego.

##### **5. ¿Fenomenología sociológica o sociología fenomenológica?**

Ahora bien, la proposición de una sociología fenomenológica en algunos casos se ha interpretado como fundamentación fenomenológica de las ciencias sociales (al modo de una protosociología). En ese nivel algunos analistas prefieren usar la denominación *fenomenología sociológica*, que creen aplicable a Alfred Schutz, a quien consideran un clásico de esta corriente (junto a Maurice Natanson, Daniel Cefai, Lester Embree, Ilya Srubar). Pero también la expresión se entiende como un tipo de ciencia empírica inspirada en tal fundamentación; y en ese caso los mencionados analistas consideran más adecuado hablar de *sociología fenomenológica* (Beriaín 1998:259).

Entre los conspicuos representantes de la última tendencia se suele citar a sociólogos, antropólogos, psicólogos sociales, metodólogos, interaccionistas simbólicos, etnometodólogos, tales como: T. Luckmann, P. Berger, H. Kellner, H. Garfinkel, A. Cicourel, C. Gertz, y también, E. Park, S.T. Bruyn, S.J. Taylor y R. Bogdan, entre otros. Este sucinto repertorio de practicantes del *estilo fenomenológico* de investigación nos permite apreciar que la denominación *sociología fenomenológica* es demasiado estrecha, porque el campo de investigación acotado excede los límites disciplinarios de la sociología.



Es por ello que vengo utilizando la expresión *socio-fenomenología* para designar las teorías e indagaciones que se desarrollan dentro de la perspectiva amplia de una ciencia de la sociedad inspirada en la fenomenología; los cuales, en conjunto, asumo como un programa de investigación científica. Con ello quiero evitar enredarme en los hiatos entre una fenomenología sociológica y una sociología fenomenológica, focalizando la *vigilancia epistemológica* en el núcleo filosófico común que hace verosímil la continuidad programática de una heurística positiva.

## **6. La estructura del programa**

He incorporado los criterios lógico-formales que propone el epistemólogo húngaro Imre Lakatos para validar la operación de teorización que él llama *reconstrucción racional* de un programa de investigación. Dichos criterios establecen las condiciones para la conversión de una serie histórica de teorías científicas y procedimientos de investigación *relativamente* autónomos y dispersos, en cuanto a su contenido, en un cuerpo consistente y *relativamente uniforme* de conocimiento científico. De partida, la unidad analítica ya no es una hipótesis o una teoría aislada, sino una retícula amplia compuesta por teorías, hipótesis, reflexiones y resultados de investigaciones empíricas y cuasi empíricas que –simultáneas o sucesivas– se caracterizan por exhibir una *intencionalidad investigativa* que faculta identificarlas como versiones modificadas de la misma matriz filosófica inicial.

La metodología de los programas de investigación científica asimila lo que la historia de la ciencia nos enseña y de ella rescata las siguientes dimensiones principales: a) la *historia interna* de un programa traduce el poder heurístico, derivado de su matriz, en acciones de investigación; ella incluye una selección de *hechos* interpretados según la racionalidad del programa en cuestión; y, b) la *historia externa* registra las específicas condiciones del contexto social en que se desenvuelve el programa y discrimina su efecto en aquél; c) el principio del desenvolvimiento reticular admite la existencia de desarrollos no lineales y permite que una pluralidad de teorías pueda conservar unificados los pasos progresivos de todos los miembros de la pluralidad; d) posteriormente, el incremento teórico y/o empírico autoriza a juzgar el carácter progresivo, estancado o regresivo de un programa; e) en ese marco de racionalidad es factible aceptar el desenvolvimiento de programas específicos dentro de un programa mayor ampliado, a saber: la ciencia social en su conjunto (Lakatos 1993:144-157, 2001:43).

No obstante, es inevitable que las variantes de la retícula del programa tengan debilidades –anomalías en términos de Lakatos–, pero son las fortalezas que exhiben las que hacen avanzar el programa. La promisoriedad heurística no se agota en ninguna de ellas y en la medida que el núcleo siga proporcionando nuevas líneas de investigación a nivel teórico y/o fáctico, el programa demostrará su carácter progresivo. En otras palabras, al interior del programa las debilidades de una variante de investigación (T1-T2), se corrige gracias a la fortaleza de otra variante.

En términos generales sostengo que, dada la diversidad teórica de las ciencias sociales, es pertinente la indicación de Lakatos para toda el área disciplinaria: “Lo que ha de ser evaluado como científico o pseudocientífico es una sucesión de teorías y no una teoría dada. Pero los miembros de tales series de teorías normalmente están relacionados por una notable continuidad que las agrupa en programas de investigación” (1993: 65). Eso implica que, normalmente, coexisten varios programas de investigación en competencia, a saber: el programa estructural funcionalista, el programa sociopoietico, el programa marxista; los cuales se desarrollan en paralelo sin que ninguno de ellos ostente la hegemonía ni obnuble a sus rivales. Pero, de acuerdo a ciertas reglas metodológicas mínimas, son comparables y, eventualmente,



evaluables. En ese contexto aparece un programa joven, de raigambre hermenéutica, que he venido llamando *socio-fenomenológico*.

El rótulo de socio-fenomenología lo considero apropiado porque alude a una estrategia de investigación amplia –comprensiva e interpretativa– de los universos simbólicos del mundo social, que incluye temas tradicionalmente estudiados por la psicología social, la psicología comunitaria, la lingüística, la antropología cultural, la sociología, la economía y la ciencia jurídica. Además, en base a una serie de investigaciones, artículos y tesis publicadas en los últimos treinta años, se puede comprobar que su influencia se ha extendido a disciplinas de franco cariz práctico, a saber: la educación, la psiquiatría, la terapia, la enfermería, el trabajo social que, si bien no son áreas de estricto énfasis cognoscitivo, es indudable que todas ellas necesitan una base teórica sustentada en fundamentos científicos afines a una orientación humanista del saber.

Advierto al lector que la metodología lakatosiana a sido sometida al cedazo de las enmiendas propuestas por los fenomenólogos Joseph Kockelmans y Patrick Heelan (ver Feyerabend et. al. 1984) y he aplicado dichos criterios al trabajo de diversos autores que se reconocen partícipes de un enfoque fenomenológico, lo que me ha permitido confirmar que se ha venido consolidando un estilo de investigación, tanto en temas como en métodos, que se complementa con una fructífera reflexión teórica. Es relevante notar que son pocas las corrientes que siguen un camino tan coherente desde unos explícitos fundamentos filosóficos y una ontología del mundo social, a una epistemología y una metodología de la investigación que tiene su origen en las cosas mismas y constantemente vuelve a contrastarse con las cosas mismas para corregirse, ampliarse y completarse. Eso corrobora que la concepción de un programa socio-fenomenológico de investigación se sostiene.

Veamos un par de ejemplos a modo de ilustración: Thomas Luckmann y Peter Berger plantean que, en estricto rigor, la fenomenología *filosófica* del mundo social, es una protosociología: “No es propósito nuestro dedicarnos a la filosofía, con todo, si queremos entender la realidad de la vida cotidiana, debemos tener en cuenta su carácter intrínseco antes de proceder al análisis sociológico propiamente dicho (...) El método que consideramos más conveniente para clasificar los fundamentos del conocimiento en la vida cotidiana es el del análisis fenomenológico, método puramente descriptivo y, como tal, *empírico* pero no *científico* que así consideramos la naturaleza de las ciencias empíricas” (1991:36-37).

A mi entender la idea de una proto-sociología es plenamente compatible con la noción de *núcleo filosófico* de un programa de investigación. Y por cierto, ningún programa se encapsula en su núcleo sino que siempre avanza diversas líneas de indagación –las cuales incluyen problemas no necesariamente idénticos–, en función de los cuales se elaboran hipótesis contrastables que deben regirse por los criterios epistémicos y los procedimientos metodológicos que son propios de la ciencia empírica; pero alimentándose siempre con el poder heurístico que emana de su núcleo filosófico. Es decir, cualquiera sea la forma que llegue a adoptar una investigación empírica de un programa dado, ésta nunca podrá ser totalmente independiente del estilo cognoscitivo que se ha configurado en su núcleo (nivel proto-sociológico en la acepción de Luckmann).

Este aserto es ratificado por Clifford Geertz, figura señera de la *antropología cognitiva*. El antropólogo clasifica su obra dentro de la tradición fenomenológica y subraya que su aproximación científica es análoga a la que han desplegado Luckmann y Berger y, al igual que ellos, considera que el análisis fenomenológico es una herramienta indispensable para la comprensión general del mundo de la vida y de la cultura. Parte declarando que su labor investigativa tiene como referentes principales a Schutz, Ricoeur y Gadamer y



evalúa que la característica común a todos ellos es su interés por la cuestión del *significado*. Bajo esa influencia Geertz elaboró una estrategia y un método para describir y analizar: “las estructuras significativas de la cultura (léase, la experiencia de las personas) tal y como son aprehendidas por los miembros representativos de una determinada sociedad en un determinado momento del tiempo, en una palabra, una *fenomenología científica* de la cultura” (Micheelsen 2002:7).

Por lo cual, el trabajo del antropólogo es *fenomenológico* tanto en el contexto de la intencionalidad de su quehacer (núcleo filosófico) como en el proceso de análisis del asunto estudiado (metodología científica) y, por eso, su estilo de antropología científica desarrolla una *descripción densa* del mundo que vive la gente, en el marco de una fenomenología *aplicada* y una hermenéutica *aplicada*. Podemos notar que Geertz no hace distinción entre el núcleo filosófico y la metódica científica y, más bien, pone hincapié en que ambos aspectos son inseparables en la práctica (Micheelsen 2002:12-20).

Resumiendo lo dicho, la lógica de los *programas de investigación* no objeta la diferenciación entre protociencia y ciencia social, si con ello se quiere subrayar que la primera es filosófica y la segunda es empírica porque –precisamente– en eso consiste el esquema de un programa de investigación. Bajo ese prisma considero una fortaleza que la socio-fenomenología posea una tan clara matriz filosófica y al mismo tiempo sea capaz de corroborar empíricamente, a lo menos, algunas de sus anticipaciones teóricas.

### **7. El núcleo del programa**

El mundo social *preexiste* a los sujetos y en él nos encontramos insertos desde el nacimiento hasta la muerte. No es un mundo privado, sino compartido con *Otros* a quienes aprehendemos desde distintas perspectivas y bajo diferentes aspectos; y aunque las relaciones con nuestros consocios se da en diversos grados de intimidad y anonimidad, los experimentamos –en general– como semejantes. La presencia corporal del alter ego se distingue de los simples objetos y asumimos que se trata de otro ser humano dotado de una conciencia esencialmente similar a la nuestra. Así, desde el comienzo, el mundo evidencia su dimensión intersubjetiva que los actores sociales experimentamos en la relación *NOSOTROS* (Schutz 2003:206-209).

Las categorías y tipologías de la ciencia social se basan en la pre-científica experiencia de sentido común, cuya estructura se entretiene a partir de las tipificaciones intersubjetivas que los actores sociales van concretizando en la definición de las situaciones que, día a día, les toca afrontar. En ese entendido, el problema epistémico-metodológico reside en encontrar los mecanismos para interpretar adecuadamente el sentido de la experiencia y la acción de los agentes sociales y para poder *corroborar fácticamente* tal interpretación (Schutz 2003:235).

Para esos efectos es inapropiado el estilo cognoscitivo de las ciencias naturales que, sin embargo, muchos sociólogos acogen con la esperanza de igualar sus logros mediante el expediente de calcar sus métodos pero, esa burda simplificación, conduce a un *objetivismo* abstruso que le es espurio a las ciencias humanas. Las corrientes que se alinean con el canon naturalista aplican sistemáticamente un refinado sistema de abstracción que niega la importancia del componente *significativo* de la vida social y omite a la persona (actor social).

Empero, ello se hace de manera solapada y no llega a producir conflictos palmarios con las experiencias vitales que tenemos en nuestra cotidianeidad: “Quienes dominan esta técnica –que son muchos en todos los campos de la investigación social– evitarán siempre abandonar el nivel coherente dentro del cual se la



puede adoptar, limitando en consecuencia sus problemas de manera adecuada. Pero, esto no modifica el hecho de que este tipo de ciencia social no enfoca de manera directa e inmediata el mundo social de la vida, común a todos nosotros, sino idealizaciones y formalizaciones del mundo social, hábil y convenientemente elegidas para que no contradigan sus datos” (Schutz 1974:20).

Este modelo –como hemos dicho antes– ha recibido los nombres de naturalismo, fisicalismo y *positivismo*. Lo troncal en él es su creencia que el conocimiento de los fenómenos sociales se logra a través de una minuciosa y abundante recogida de datos; la *observación* de la realidad se limita a la manipulación estadística de los datos y si el investigador logra generar un número importante de *observaciones* de ese tipo, podrá formular generalizaciones inductivas que le permitirán descubrir patrones empíricos que luego, en la medida que siga acumulando datos, le permitirá formular leyes que servirán para explicar fenómenos actuales y vaticinar sucesos futuros con un alto grado de confianza. Ingenuamente se cree que basta con levantar una ordenación estadística para hacer aparecer los significados de los fenómenos con toda la transparencia y verosimilitud que el caso requiere (Girola 2000).

Pero esto no es más que una taquigrafía intelectual sin conexión con el auténtico mundo de la vida (social): “La estadística ha permitido reunir información acerca de la conducta grupal ¿Por qué volver al esquema de la acción social y al actor individual? He aquí la respuesta: es verdad que gran parte de la ciencia social puede ser y ha sido elaborada en un nivel que se abstrae legítimamente de todo lo que sucede en el actor individual. *Pero este operar con generalizaciones e idealizaciones de un alto nivel de abstracción no es, en todo caso, sino una especie de taquigrafía intelectual*” (Schutz 1974:87).

Por el contrario, el postulado epistémico-metodológico de la adecuación interpretativa plantea que las explicaciones científicas *deben* guardar coherencia con el sentido (inter)subjetivo de las acciones en las que se origina la realidad social. Nótese que las doctrinas que anulan la importancia del actor social se limitan a presuponer la realidad social, pero no dan ningún argumento para sustentar esa creencia. En su imaginario la intersubjetividad, la interacción, la comunicación y el lenguaje, se presuponen como lo que va de suyo, del mismo modo que lo hace el hombre de sentido común; en esa posición el científico positivista no se diferencia del hombre de la calle cuando asume la socialidad como la base no explicada de sus teorías, dando por obvio que la cuestión fundacional de la investigación científica –la realidad social– se encuentra resuelto en virtud de algún ignoto sortilegio metafísico.

Llegados a este punto recordemos que el positivismo (*versión concepción heredada*) afirma que la estructura del conocimiento, del comportamiento y del acaecer de la naturaleza en general, está preformada en nuestros esquemas de pensamiento lógico. De ahí se deriva el precepto de que una proposición tiene *sentido* si refiere a una experiencia sensorialmente observable y susceptible de verificación empírica. Las afirmaciones que no reúnen esa condición carecen de sentido y no son verdaderas ni falsas (quedan excluidas de la esfera científica). Por consiguiente las leyes científicas son formalizaciones que surgen de proposiciones protocolarias (o básicas) derivadas de observaciones sobre hechos singulares (atómicos), de modo que –necesariamente– toda afirmación con sentido será una *función* de proposiciones básicas acerca de hechos simples. Paralelamente, su epistemología se articula en torno a dos tesis principales, a saber: a) la irrelevancia del sujeto cognoscente y b) la depuración del lenguaje natural mediante su conversión a un lenguaje formalizado de carácter lógico-matemático; lo cual, se supone, es garantía de la objetividad de la ciencia.



No obstante, dicha confianza *verificacionista* ya fue criticada de manera aplastante por Karl Popper en el seno de la propia lógica de la investigación científica que inicialmente le dio sustento. Desde una vertiente muy distinta a la fenomenología, Popper nos previene acerca del error que comete el naturalismo cuando quiere enseñarle a las ciencias sociales lo que es el *método científico*, además el epistemólogo *falsacionista* admite que la ciencia social tiene su propio parámetro para dimensionar la *objetividad*, y este se encuentra ligado a la neutralidad valorativa (Popper 1978:12).

Los socio-fenomenólogos Kellner y Berger resaltan el mencionado revés popperiano para subrayar la debilidad lógica del argumento verificacionista: “Tratar de conseguir la objetividad y la neutralidad axiológica es erigir una salvaguardia fundamental contra el dogmatismo en la ciencia. Una regla útil para conseguirlo es la propuesta por Karl Popper: la búsqueda constante y sistemática de datos refutadores (esto es, cuando yo propongo una hipótesis), precisamente porque sé que puede haber valores míos pertinentes para la situación, lo más importante que debo hacer es buscar aquellos datos que puedan refutar antes que corroborar mi hipótesis” (Kellner y Berger 1985:89). Aclaro al pasar que, de acuerdo con Popper y Lakatos, verificar no es lo mismo que corroborar, mientras la primera operación busca demostrar la verdad de un enunciado o proposición, la segunda se contenta con confirmar la verosimilitud de aquel.

En esa misma línea de razonamiento, Schutz emplea la terminología del positivismo lógico para objetarlo y hace ver que “las denominadas proposiciones protocolares acerca del mundo físico pertenecen a un tipo muy diferente del de las proposiciones protocolares acerca del mundo psicofísico” (Schutz 2003:75). No obstante, puntualiza que las ciencias sociales, como todas las ciencias empíricas, deben ser *objetivas* en el sentido de que sus proposiciones deben estar sujetas a control empírico y a la evaluación de la comunidad científica. Kellner y Berger cierran la idea fijando la posición del programa: “insistimos en que la objetividad de una ciencia interpretativa no puede ser la misma que la objetividad de las ciencias naturales: la objetividad la entendemos como una cualidad del proceso de interpretación en sí mismo y no como lo querrían los positivistas, una cualidad de los hechos externos” (Kellner y Berger 1985:104).

Recapitulando lo dicho hasta aquí, tenemos que: es necesario disponer de criterios demarcatorios claros que salven a la ciencia de los caprichos personales, pero eso no implica obligatoriedad alguna de acatar los preceptos del *logos* positivista. El programa socio-fenomenológico no se opone a la idea de la objetividad de la ciencia ni a la unidad de la ciencia. Por el contrario, aporta nuevos argumentos para reforzar este principio, pero desde un ángulo diferente. Para el fenomenólogo la ciencia es un conjunto de actividades humanas: la de los investigadores que trabajan asociados en una empresa de descubrimiento cognoscitivo y, por ende, la ciencia como tal es un fenómeno cultural e intersubjetivo que debe ser explicitado por las disciplinas socio-culturales.

En orden a precisar este elemento básico de la epistemología del programa, Schutz reflexiona que: “Los adeptos del movimiento de la *unidad de la ciencia* nunca han intentado con seriedad responder, o siquiera plantear, la pregunta de si el problema metodológico de las ciencias naturales, en su estado actual, no es simplemente un caso especial del problema más general, aún inexplorado, de cómo es posible el conocimiento científico y cuáles son sus presuposiciones lógicas y metodológicas. Mi convicción personal es que la filosofía fenomenológica ha preparado el terreno para tal investigación. Muy posiblemente, sus resultados demostrarían que los recursos metodológicos particulares elaborados por las ciencias sociales para comprender la realidad social son más adecuados que los de las ciencias naturales para conducir al descubrimiento de los principios generales que gobiernan todo conocimiento humano” (Schutz 2003:85).



En conclusión, queda claro que la socio-fenomenología estudia las estructuras (inter)subjetivas de sentido mediante un riguroso procedimiento de carácter científico y eso no entraña contradicción alguna: “La pregunta más seria a la que debe responder la metodología de las ciencias sociales es, sin duda, la siguiente: ¿cómo es posible elaborar conceptos objetivos y una teoría objetivamente verificable de las estructuras subjetivas de sentido? La respuesta se halla en la idea básica según la cual los conceptos elaborados por el científico social son construcciones de las construcciones elaboradas en el pensamiento de sentido común por los actores de la escena social” (Schutz 2003: 82).

De aquí se colige que la ciencia social es un contexto objetivo de significado construido a partir de la observación e interpretación de los contextos subjetivos de significado. El contexto objetivo alude al campo de observación del científico y al procedimiento que él emplea para objetivar, en *tipos-ideales*, las acciones e interacciones de los actores que observa. Ahora bien, en el marco del programa, los tipos ideales son las proposiciones protocolares susceptibles de corroboración o falsación. El contexto subjetivo refiere a los significados de las observaciones, pensamientos y acciones de los actores, relativas a su mundo de la vida (cotidiana); de ahí surgen motivaciones y expectativas (motivos-por-qué y motivos-para) y éstas se objetivan en actos, artefactos, instituciones y obras de diversa índole (realidad socio-cultural).

Cabe precisar que –a nivel de contexto objetivo– no se pone en duda la importancia de la abstracción y elaboración de *conceptos y teorías*, tanto en las ciencias naturales como en las ciencias sociales pero, ciertamente, con los resguardos necesarios para evitar los riesgos de *reificación*. En efecto: “en las ciencias sociales existe el gran peligro de que sus idealizaciones –tipologías en este caso– no sean consideradas como métodos, sino como el verdadero ser. En realidad, este peligro es mayor aún en las ciencias que estudian al ser humano y su mundo de la vida, porque éstas deben trabajar siempre con un material sumamente complejo que supone tipos de un orden superior. [Y es por eso que la formalización de las ciencias sociales] no trata de *matematizar las formas*, sino de elaborar una *tipología de plenitudes*” (Schutz 2003:141).

Esta prevención nos advierte que los tipos ideales constituyen una *formalización cualitativa*, que busca aprehender los *significados* que los hombres y las mujeres tienen presentes en sus imaginarios cuando construyen sus comunidades y su convivencia diaria.

### **8. Corolario**

a) La vida social está entretejida por tipificaciones que poseen una intencionalidad –guiada por un motivo pragmático– que hace posible la interacción y *materializa* la intersubjetividad en vida social concreta. Por lo tanto, las tipicidades cotidianas son una suerte de sedimentación de experiencias intersubjetivas diversas que configuran el *a-priori* llamado socialidad.

b) La explicación-comprensiva construye un esquema de tipos ideales de segundo orden, o sea, *constructos* teóricos referentes a las tipificaciones elaboradas por los actores en el devenir espontáneo del simple oficio de vivir. La *objetividad* consiste en asegurar que el esquema del observador científico se encuentre en relación con los datos fácticos, es decir, con el significado de la experiencia de *sentido común* que los actores van definiendo a través de acciones concretas y mediante los artefactos e instituciones que objetivan (construcciones de primer orden o *realidad social*). El investigador desarrolla su observación de segundo orden –zona objetiva– sobre la realidad social y procura explicitarla de acuerdo con los métodos de su ciencia, pero sin perder de vista el modo en que ésta se define a sí misma, atendiendo a las descripciones y acciones de los actores –zona subjetiva e intersubjetiva.



c) La socio-fenomenología es *incommensurable* con el positivismo porque el segundo enfoque aleja al científico de las *vivencias significativas* de los actores. Y, dado que la socialidad tiene la peculiaridad intrínseca de ser un *ámbito de sentido*, la comprensión de los fenómenos queda irremediabilmente distorsionada cuando se ocultan sus significados inherentes.

d) La sociedad se concibe como *interdependencia* de personas. Esta concepción revaloriza el carácter social de la noción de persona y al mismo tiempo refuta que su comportamiento social pueda igualarse al de *autómatas culturales* que se limitan a responder los dictámenes de unas estructuras coercitivas. De esta manera se supera la falsa dicotomía entre el actor social y las estructuras de la sociedad.

e) El programa posee un gran potencial de crítica social, aunque esa vertiente permanece casi inexplorada. Incluye un rasgo de vigilancia epistemológica inexistente en otros programas de investigación que confían, de manera irrestricta, en sus métodos y en la validez garantizada de los conocimientos que aquellos proporcionan.

### **Nota**

(1) El autor agradece al Profesor Ruben Dittus de la Universidad Católica (Chile), y a los Profesores Luis González, Manuel López y Cristián Sandoval, de la Universidad San Sebastián (Chile), por leer el manuscrito y aportar sus observaciones críticas y valiosos comentarios. Lo que, sin duda, contribuyó a mejorar el texto.

### **Bibliografía**

- Beriaín, J. 1998. *Para comprender la teoría sociológica*. Navarra: EVD.
- Berger, P. y Luckmann, T. 1991 *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Benoist, J. y Karsenti, B. 2001. *Phénoménologie et sociologie*. Paris: PUF.
- Corcuff, P. 1998. *Las nuevas sociologías*. Madrid: Alianza.
- Farber, M. 1956. *Husserl*. Buenos Aires: Losange.
- Feyerabend, P., Radnitzky, G., Stegmüller, W. y otros. *Estructura y desarrollo de la ciencia*. Madrid: Alianza.
- Girola, L. 2000. Schutz y la pérdida de la inocencia en el análisis sociológico. *Sociológica* 15(43): 35-58.
- Husserl, E. 1996. *Meditaciones cartesianas*. México: FCE.
- Husserl, E. 1992. *Invitación a la fenomenología*. Barcelona: Paidós.
- Husserl, E. 1991. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Crítica.
- Husserl, E. 1976. *Investigaciones lógicas*. Madrid: Revista de Occidente.
- Husserl, E. 1962a. *La filosofía como ciencia estricta*. Buenos Aires: Nova.
- Husserl, E. 1962b. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: FCE.
- Kellner, H. y Berger, P. 1985. *La reinterpretación de la sociología*. Madrid: Espasa-Calpe.



- 
- Lakatos, I. 2001. *Historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales*. Madrid: Tecnos.
- Lakatos, I. 1993. *La metodología de los programas de investigación científica*. Madrid: Alianza.
- Micheelsen, A. 2002. I don't do systems. An interview with Clifford Geertz. *Method & theory in the study of religion* 14(1): 2-20.
- Popper, K. 1978. *La lógica de las ciencias sociales*. México: Grijalbo.
- Kurrild-Klitgaard, P. 2003. The Viennese connection: Alfred Schutz and the Austrian school. *The Quarterly journal of Austrian economics* 6(2): 35–67.
- Schutz, A. 2003. *El problema de la realidad social*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Schutz, A. 1993. *La construcción significativa del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva*. Barcelona: Paidós.
- Schutz, A. 1974. *Estudios sobre teoría social*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Schutz, A. 1964. El problema de la intersubjetividad trascendental en Husserl. En: Varios Autores. *Husserl, Actas del Tercer Coloquio de Royaumont*. Buenos Aires: Paidós.

Recibido el 25 Mar 2009

Aceptado el 14 Ago 2009