



Fenomenología del Mundo Social. ¿Un programa de investigación científico?

Ulises Toledo Nickels (utoledo@mater.uss.cl) Prorector Universidad San Sebastián (Chile)

Abstract

In the scope of social sciences (and particularly in the field of sociology) from the Sixties of the last century a series of theories and practices of investigation has arisen with force -these last ones, identified generally like qualitative- that declare to be inspired by the phenomenology (although their antecedents can be raked until beginnings of century XX). Certainly, they use this denomination in a wide sense. As opposed to such situation, the North American phenomenologist Lester Embree suggests a fifth stage of the phenomenology is emerging from the *not-philosophical* margins that cultivate certain sociocultural disciplines that they have welcomed and developed the *worldly phenomenology*. Following the exposition of Embree, the present article will focus its attention on the fifth stage. In the first place it will demonstrate the existence of the phenomenon and secondly it will defend the epistemologic proposal of a rational reconstruction of the fifth stage in terms of *scientific research program* post-positivist that we propose to denominate *sociophenomenologic*.

Key words: phenomenology, sociology, post positivism, sociophenomenologic program.

Resumen

En el ámbito de las ciencias sociales (y particularmente en el campo de la sociología) a partir de los años sesenta del siglo pasado ha surgido con fuerza una serie de teorías y prácticas de investigación –estas últimas, generalmente identificadas como cualitativas- que declaran inspirarse en la fenomenología (aunque sus antecedentes se pueden rastrear hasta comienzos del siglo XX). Ciertamente, usan esta denominación en un sentido bastante amplío. Frente a tal situación el fenomenólogo norteamericano Lester Embree sugiere que una quinta etapa de la fenomenología está emergiendo desde los márgenes *no-filosóficos* que cultivan ciertas disciplinas socio-culturales que han acogido y desarrollado la propuesta de una *fenomenología mundana*. Siguiendo el planteamiento de Embree el presente artículo centrará su atención en la quinta etapa. En primer lugar demostrará la existencia del fenómeno y en segundo lugar defenderá la promisoriedad epistemológica de una reconstrucción racional de la quinta etapa en términos de un *programa de investigación científico* post-positivista que proponemos denominar *sociofenomenológico*.

Palabras clave: fenomenología, sociología, post positivismo, programa sociofenomenológico.

"... debemos ubicarnos mentalmente en una futura situación que consideramos ya realizada, aunque realizarla sería el fin de la acción que pensamos poner en práctica. Sólo considerando cumplido el acto podemos juzgar si los medios previstos para llevarlos a cabo son o no adecuados. (...) Como toda anticipación, la acción futura ensayada en la imaginación también tiene lagunas que sólo la efectuación del acto puede llenar. Por lo tanto, sólo retrospectivamente el actor verá si su proyecto ha resistido la prueba o ha terminado en el fracaso".

Schutz. El Problema de la Racionalidad en el Mundo Social

1) Fenomenología Filosófica y Disciplinas No-Filosóficas de Inspiración Fenomenológica (1)

De acuerdo con Embree (2), cada una de las cuatro etapas de la fenomenología filosófica se caracteriza por un acento metodológico y una agenda de tematización:



i) En la primera se distinguen dos momentos: a) a principios del siglo XX fueron tematizados los aspectos fundacionales de las ciencias formales, el lenguaje, la percepción y la re-presentación (memoria, empatía, expectativa e imaginación); b) luego, en torno de los acontecimientos de la Primera Guerra Mundial, se incorporaron cuestiones sobre género, derecho, teoría del valor, religión y antropología filosófica, estética, arquitectura, música, literatura y cine. En esta etapa fue central el método eidético que permite acceder al conocimiento de las esencias universales.

ii) La segunda se inició alrededor de 1913 con la propuesta de una fenomenología constitutiva. Aquí, metodológicamente, la epoché y la reducción fenomenológicas trascendentales fueron prioritarias; la tematización incluyó el cuerpo y cuestiones relacionadas con las filosofías de las ciencias naturales y culturales; la fundación de las ciencias positivas, en la filosofía trascendental, pasó a ocupar un sitio privilegiado.

iii) A finales de los años veinte del siglo pasado surge la *fenomenología existencial*, esta tendencia predominó en Francia desde los años 30 a los 50. La literatura, el teatro, los estudios de género se inscribieron en la agenda junto a la etnicidad, la política y la vejez. El método de la *analítica existencial* fue derivado de una particular lectura de *Sein und Zeit* de Heidegger.

iv) A partir de la segunda mitad del siglo veinte, con la restauración de la fenomenología en Alemania, comienza a predominar la corriente *hermenéutica* que desarrolla las posibilidades metodológicas de la interpretación (también originada en la filosofía de Heidegger). La agenda incluye la tecnología y el ambientalismo, la política, la ciencia, el arte, la religión, la antropología.

Puede apreciarse la multiplicidad de métodos considerados fenomenológicos. Asimismo cabe destacar el amplio espectro de temas incorporados en el devenir histórico del movimiento sin que la nueva etapa implique la supresión de ninguno de los anteriores aunque, ciertamente, los acentos metodológicos y el tipo de asuntos que se abordaban eran diferentes (a veces relacionados con la especificidad del contexto histórico y cultural). En otras palabras, las "etapas" se fundan en un predominio temporal de una determinada revisión de la agenda y/o acentuación metodológica. Esto nos sitúa frente a un complejo panorama cuando se quiere precisar aquello de que se ocupa legítimamente la fenomenología y de qué forma lo hace

Si bien, el análisis precedente no proporciona una definición de la fenomenología, al menos permite discriminar *lo que no es*. Y de ahí se extrae que la fenomenología *no es*: "...lo que muchos llaman positivismo, pero que mejor podría llamarse naturalismo (...) El naturalismo es una concepción del mundo derivada de las ciencias naturales y las tecnologías que se basan en ellas. El *ser* del naturalismo es la "*naturaleza*" de las ciencias naturales, y el enfoque cognoscitivo más responsable es el método de ese tipo de ciencias". Del mismo modo se puede determinar que la posición opuesta al naturalismo positivista "...toma en cuenta decisivamente la cultura y la vida consciente así como los enfoques necesarios para investigarlos". Y así, por vía indirecta, podemos aproximarnos a una descripción preliminar inexhaustiva de la fenomenología "...hablando en términos generales, *la filosofía fenomenológica es una filosofía de la cultura, se use o no esta etiqueta*" (3).

Embrece acota además que la fenomenología: "...tiende a oponerse a la aceptación de cosas inobservables, por ejemplo, el llamado mundo exterior más allá del alcance de la conciencia sensorial y también lo inconsciente en algunas concepciones psicológicas, y por lo tanto *converge con el empirismo, pero no con el positivismo*, porque la vida consciente (pero no los objetos ideales) es considerada como observable al menos en el empirismo clásico" (4). De modo que: "Es posible que haya entonces dos principales y opuestas tendencias intelectuales, en el siglo XX, y que se relacionen con dos géneros de ciencia positiva" (5).

Es importante llamar la atención sobre esa última reflexión porque ella advierte que no debe identificarse, sin más, el punto de vista *positivista* con la ciencia positiva, toda vez que existe un tipo de ciencia positiva afín a la fenomenología. Este tipo se asienta en el terreno empírico para estudiar las situaciones concretas y cotidianas en que se desenvuelve la cultura y la sociedad pero, no es *positivista*, en cuanto no adhiere al enfoque cognoscitivo del naturalismo y tampoco asume el método característico de las ciencias naturales. Al contrario, toma en cuenta



"decisivamente la cultura y la vida consciente así como los enfoques necesarios para investigarlos", por eso, no se detiene en los elementos fácticos sino que prolonga la indagación más allá de lo empíricamente evidente, siguiendo la intención fenomenológica de comprender el significado que tienen tales hechos en la vida humana (tanto colectiva como individual) y, al mismo tiempo, busca elucidar los métodos que emplean los actores sociales para construir las objetividades del mundo social.

Esta forma *fenomenológica* de abordar la ciencia empírica de los asuntos humanos es validada por el propio Husserl en su famosa carta dirigida a Levy-Bruhl, fechada 11 de marzo de 1935. Allí, a propósito de *La Mythologie Primitive*, declara que uno de los méritos de esta obra es su carácter de *antropología puramente humana*, es decir, trata a los seres humanos como personas, sujetos de conciencia, y no como meros objetos de la naturaleza. Deja constancia que la obra antropológica de Levy-Bruhl, se sitúa en el horizonte de la ciencia positiva y desarrolla su *programa de investigación* en el plano de la evidencia del mundo objetivo y del ser humano como existencia real, pero reconoce que hay *sintonía* entre la fenomenología y la investigación empírica cuando ésta es entendida en la forma que lo hace Levy-Bruhl. Si bien la fenomenología trascendental es una ciencia radical de la subjetividad que indaga por el constituyente último del mundo, y: "debido a este radicalismo –dice Husserl- la fenomenología discurre como una analítica que muestra sistemáticamente el ABC y la gramática elemental de la formación de "objetos" como unidades vigentes para los sujetos que dan sentido, y por tanto como una filosofía que sube desde abajo a lo más alto"; empero, esa intencionalidad radical -admite Husserl- no es incompatible con un contrapunto empírico y se dirige con el vocativo de "*compañero*" a Levy-Bruhl (6).

Reafirmando la distinción entre una *Ciencia Positiva "positivista"* y una *Ciencia Positiva de orientación "fenomenológica"*, Embree precisa a este respecto que "...hay una considerable filosofía fenomenológica de las ciencias naturales, pero no hay tendencias fenomenológicas dentro de la química, la botánica, etc., mientras que lo contrario es lo cierto en el caso de la sociología o la psicología" (7). En las postrimerías del siglo veinte e inicio del veintiuno se ha podido apreciar un renovado impulso ligado a este último tipo de ciencia, y, eso demuestra que la tesis de un quinto periodo para la fenomenología tiene asidero real. Embree fundamenta su intuición: "Llamadas con frecuencia "cualitativas" o "interpretativas", estas tendencias fenomenológicas parecen incluir a los que podrían denominarse refugios del positivismo (...) En ocasiones atraviesan por un proceso en el cual "fenomenología" significa primero "cualquier cosa excepto positivismo" y luego desarrollan un mayor rigor conceptual y metodológico" (8). En breve: se trata de "disciplinas no-filosóficas" que, sin embargo, adhieren a una perspectiva fenomenológica y, genéricamente, pueden ser llamadas "disciplinas culturales".

Entre los muchos ejemplos posibles que ratifican el aserto de Embree sólo mencionaremos el importante tratado de S. T. Bruyn "*La perspectiva Humana en Sociología*" (9) y la obra de Taylor y Bogdan sobre los métodos cualitativos de investigación (convertido en un clásico de esa área). Ambos textos expresan una forma no-filosófica de entender la fenomenología para apropiársela y ponerla en un plano científico-social que, ciertamente, responde a una orientación de investigación empírica pero de ninguna manera podría imputársele un carácter positivista.

Así, Taylor y Bogdan, parten declarando que "su tema es el estudio fenomenológico de la vida social (...) la perspectiva fenomenológica está en el núcleo de esta obra. Es la perspectiva que guía nuestra investigación" y, más adelante insisten: "La perspectiva fenomenológica es esencial para nuestra concepción de la metodología cualitativa" (10). Sostienen que en las ciencias sociales predominan actualmente dos visiones epistemológicas principales, la primera es el positivismo y la segunda es descrita como *fenomenológica*, aclaran que: "...empleamos el término fenomenología en sentido amplio para designar una tradición de las ciencias sociales, preocupada por la comprensión del marco de referencia del actor social" (11). En ese amplio espectro cabe admitir el precedente de la Escuela de Chicago (1910 a 1940) entre cuyos aportes se cuenta la emblemática investigación acerca de los inmigrantes polacos realizado por Thomas y Znaniecki (*The Polish Peasant in Europe and America*), luego el enfoque decae en los años cincuenta para volver a resurgir, con mucha vitalidad, a partir de 1960.

Taylor y Bogdan consignan que "durante los últimos veinte años ha habido una proliferación de perspectivas teóricas y escuelas de pensamiento asociadas a la fenomenología", e identifican como tales el modelo dramaturgico de Goffman, la fundamentación teórica y metodológica de la investigación cualitativa llevada a cabo



por Bruyn, la sociología del conocimiento "tal como la definieron Berger y Luckmann", la sociología de la rotulación, la sociología existencial, el interaccionismo simbólico y la etnometodología. Sin embargo, advierten que algunos sociólogos restringen la denominación "fenomenología" para aplicarla a la escuela europea de pensamiento representada por Alfred Schutz (12).

De nuestra parte adoptaremos este último punto de vista como "núcleo firme" sin que ello implique rechazar a-criticamente otros aportes; sin embargo, será necesario discernir los elementos de heurística e historia interna y externa que permitirían aceptar o rechazar determinadas corrientes sociológicas en el seno de un programa de investigación fenomenológico del mundo social. Es más, en este punto suscribimos las palabras de Kurt Wolff: "...la fenomenología importa a los sociólogos por su aplicación sociológica. Además, aún dentro de esta restricción, fenomenología designa aquí la filosofía de Edmund Husserl (1859-1938) y el intento de Alfred Schutz (1899-1959) de mostrar la pertinencia de la fenomenología de Husserl para la ciencia social" (13).

2) Alfred Schutz: la situación biográfica (1899-1959)

Nació en Viena el 13 de abril de 1899, en el seno de una familia de origen Judío. Estudió Derecho y Economía con maestros como Hans Kelsen y Ludwig von Mises. Durante los años de permanencia en Viena frecuenta el círculo cultural dirigido por von Mises, donde se discutían temas epistemológicos y metodológicos acerca de las *Naturwissenschaften* (ciencias de la naturaleza) y *Geisteswissenschaften* (ciencias del espíritu). En este círculo inició el estudio de la obra principal de Max Weber aparecida en 1922 con el título de "Wirtschaft und Gessellschaft" (14). A partir de 1925 se auto-impone la tarea de fundamentar epistemológicamente los conceptos enunciados por Weber en su teoría de la sociedad y empleados en su *metodología comprensiva* que -a su juicio- son válidos pero están insuficientemente justificados.

De esos años datan sus primeros manuscritos, animado por el afán de encontrar una síntesis entre la ciencia social y la filosofía. Como señala Arvid Brodersen: "Schutz aprendió pronto una lección que luego continuó enseñando hasta el fin de sus días: la de que es necesario que toda teoría social tenga un fundamento filosófico" (15). En principio, la filosofía de Bergson será su fuente principal y, aunque el curso posterior de su indagación tomará otro derrotero, aquí se forma la intuición fundamental de todo su pensamiento filosófico y sociológico, esta es, según Cipriani Thorne: "...la idea genial de haber penetrado el núcleo del tema sociológico: ¿dónde y cómo se forman los significados de la acción social? A cuya respuesta, así como a su articulación con el correspondiente tratamiento científico, dedicará Schutz toda su investigación" (16).

Desde 1928 comienza a estudiar los escritos de Husserl y en ellos encontró los elementos conceptuales que le permitieron encauzar la línea de estudio que le interesaba. A raíz de la aparición del primer libro de Schutz (17) Husserl le dirigió una carta fechada 03 de mayo de 1932 comentando que lo ha impresionado como un fenomenólogo serio y competente y admite que: "...es uno de los pocos que han penetrado hasta su significado más profundo la obra de mi vida -cuyo acceso es, infortunadamente, tan difícil- y que promete continuarla como representante de la genuina *philosophia perennis*, la única que puede constituir el futuro de la filosofía" (18). Acto seguido Husserl lo invitó a integrar su equipo de colaboradores y poco después le propone convertirse en su asistente. Aunque Schutz declina el ofrecimiento, desde entonces viajó asiduamente a Friburgo y mantuvo constante correspondencia con el maestro.

Schutz se encontraba en París cuando se produjo la invasión de Austria por el ejército alemán. En Julio de 1939, se trasladó a Nueva York. A fines de 1942 se integró a la New School for Social Research, de Nueva York, dedicándose a la enseñanza de postgrado en los departamentos de filosofía y sociología, donde logró conformar un núcleo de competentes fenomenólogos entre los que se contaba su antiguo amigo y colaborador Aaron Gurwitsch. En 1957 comienza a bosquejar el plan del libro que debía sistematizar su pensamiento. Debido a su deteriorada salud escogió a un discípulo destacado: Thomas Luckmann, para escribir el texto definitivo, paralelamente había acordado con otro discípulo: Maurice Natanson, la compilación de sus artículos más relevantes, reunidos en los *Collected Papers I* (19). Por la misma época Arvid Brodersen se hizo cargo de compilar los *Collected Papers II* (20). El intervalo de veinticinco años entre su último libro (21) y la publicación del primero fue de continua



maduración en su incesante búsqueda de una fundamentación filosófica de las ciencias sociales que no se interrumpió a pesar de los cambios de país, de entorno cultural y de idioma. En treinta años de ardua labor Schutz logró resultados que recién están siendo sopesados.

3) Sociología y Fenomenología

La relación histórica entre sociología y fenomenología no ha sido fácil y más problemática aún es la proposición de una sociología fenomenológica. En primer lugar, porque, de acuerdo a la acertada prevención de Josexto Beriain: "La denominación sociología fenomenológica puede leerse como fundamentación fenomenológica de la sociología; preferiríamos entonces usar la denominación *fenomenología sociológica*, aplicable a Alfred Schutz, clásico de esta corriente. También puede leerse como sociología, ciencia empírica inspirada en tal fundamentación; en este caso es más adecuado hablar de *sociología fenomenológica*" (22). En la segunda opción Beriain ubica la obra de Berger y Luckmann.

No obstante, la sociología es una de las disciplinas no-filosóficas donde -en los últimos decenios- la influencia de la fenomenología ha sido manifiesta. Por lo tanto, *siguiendo la tesis de una quinta etapa*, utilizaremos la expresión *sociofenomenología* para designar las teorías e investigaciones que se desarrollan dentro de la perspectiva de una ciencia de la sociedad inspirada en la fenomenología; que nosotros asumiremos como un *programa de investigación*. Así evitaremos enredarnos en los hiatos y los aparentes saltos o contradicciones entre una fenomenología sociológica y una sociología fenomenológica, poniendo la mayor vigilancia epistemológica en el núcleo filosófico común que hace verosímil la continuidad de una heurística positiva; vistas desde la cual, las distintas versiones se convierten en síntomas de vitalidad del programa. En efecto, si el poder heurístico que emana del núcleo es verdaderamente potente debe dar lugar a muchas tematizaciones (23).

La denominación *sociofenomenología* nos permitirá, además, distinguirla de otras iniciativas desarrolladas por pensadores como Theodor Litt, Alfred Vierkandt o Georges Gurwitsch, también inspirados en la fenomenología (24). Sin embargo, esos intentos independientes no toleran un engarce a *programa* alguno, ni tampoco se relacionan -en su lógica- con el trabajo de Schutz, cuya obra establece un dialogo directo y permanente con las ciencias sociales (25). Queremos decir con esto que no todo lo que circula con el rótulo de *fenomenológico* será considerado como parte del programa sociofenomenológico. Para despejar aquello nos serviremos de las categorías epistemológicas de Lakatos.

No desconocemos que el tema es complejo y presenta dificultades, pero es indesmentible que un sector de las ciencias sociales empíricas (o positivas) de nuestro tiempo ha venido desarrollando un enfoque que se declara fenomenológico. En consecuencia el "hecho" merece un análisis desde su dimensión propia, es decir, en su carácter de "disciplina no-filosófica". Por eso será necesario analizar con detención las condiciones de uso del discurso fenomenológico en el ámbito del quehacer de las ciencias sociales dado que, en apariencia, existe una considerable distancia entre un discurso teórico abocado a la explicitación del ser social del hombre (situado en el contexto de las formas empíricas de organización colectiva), a otro, consagrado a describir las formas de experiencia de la conciencia individual. Esta antinomia tuvo fuerte asidero en las primeras etapas de la fenomenología caracterizadas por la crítica al psicologismo que, sin mayor dificultad, podría extrapolarse a un supuesto *sociologismo*. Con ese criterio la sociología (del mismo modo que la psicología) quedaría excluida de incursionar en el ámbito de las *cosas mismas* que interesaban a la fenomenología, si por éstas se entiende la fundación de las verdades lógico-matemáticas y otras esencias de orden trascendental.

No obstante, la propia fundación de tales idealidades condujo a investigar las condiciones de aparición de aquéllas. Éstas se refirieron, en principio, a una conciencia egológica, pero muy pronto el propio Husserl amplió el análisis a una pluralidad de conciencias puestas en contacto por medio de algún proceso de comunicación, emergiendo así la zona de la intersubjetividad que, a su vez, facilitó la tematización de la *socialidad* y desplazó el análisis desde lo subjetivo a lo social, interpretando la socialidad como una forma de intersubjetividad.



No obstante, vista desde la sociología profesional (26), la irrupción fenomenológica en la *arena* tradicional de las ciencias sociales planteó un problema a resolver: la cuestión de la socialidad como forma superior de intersubjetividad. Eso les preocupa a los científicos sociales porque –a su juicio- los fenomenólogos ortodoxos conciben la socialidad como una suerte de sublimación de formas inferiores, más básicas e inmediatas de la conciencia y con ello se correría el riesgo de perder de vista la dimensión constituyente de la objetividad de lo social que los sociólogos defienden como la *conditio sine qua non* de su disciplina en tanto discurso científico. En breve: de acuerdo a una limitada y simplificada interpretación de la intersubjetividad, manifiestan su resistencia a aceptar que la *socialidad* sea la consecuencia de un encuentro de conciencias subjetivas.

En palabras de Benoist y Karsenti: "...la socialidad no puede ser entendida, bajo el riesgo de perder su especificidad, como una simple variante de la relación intersubjetiva supuestamente primordial, pero esto no significa que se pueda concebir un mundo social independiente de toda referencia y de toda apropiación intersubjetiva (y, por ende, subjetiva). (...) Lo que nos anima sobre esta vía es la evolución del discurso de una cierta sociología que va, por así decir, al encuentro de la filosofía en estas materias" (27).

En efecto, apremiada por la convincente consistencia del embate fenomenológico y a raíz de los descubrimientos de algunos teóricos e investigadores de las ciencias sociales que, en los últimos decenios, han venido confrontado sus posturas –de manera crítica- con la fenomenología (v.g., J. Habermas, A. Guiddens, P. Bourdieu, J. Ibañez) la sociología ha reconocido la necesidad de dialogo. En el curso de esa dialéctica se ha llegado a reconocer que el estudio de la vida social no puede excluir al sujeto, porque él esta implicado de forma decisiva en la construcción de la realidad "*objetiva*" que estudia la ciencia social y, de esa forma, se ha comenzado 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 (28)." A su vez, ello conduce a admitir que la sociología debe cambiar su tradicional concepción de la socialidad para poder recobrar ese elemento central e insustituible que, sin embargo, ella marginó en algún momento de su devenir, a saber: el fenómeno-sujeto (29).

Este dilema desborda el esquema puramente metodológico o de elección de técnicas de análisis. En primer lugar involucra elucidar los fundamentos de lo que se estimará *ciencia de los fenómenos sociales* y esa, ciertamente, es una dimensión filosófica; en segundo lugar está comprometido el problema –también filosófico- de esclarecer la constitución del objeto de estudio, es decir, el problema ontológico de qué es la realidad social. Y recién en tercer lugar aparece la cuestión metodológica y de las técnicas de investigación de tal mundo social. Ahora bien, la propuesta de restitución de un ámbito filosófico legítimo en la sociología significa, por sí solo, atentar contra la tradición positivista.

4) Sociología y Epistemología post-positivista

Ira J. Cohen explica que "uno de los objetivos principales de los fundadores del positivismo era eliminar del pensamiento sociológico todas las teorías y métodos que atribuyen intervención efectiva o influencia en el transcurso o en el carácter de la vida social a fuerzas o cualidades abstractas concebidas exclusivamente en términos metafísicos". Y eso porque tales teorías en sus "...explicaciones de los fenómenos sociales generalmente deducen la necesidad o inevitabilidad de las circunstancias y sucesos históricos de los mecanismos metafísicos que pretendidamente regulan la vida social en general (30)".

Frente a esa circunstancia la postura antiespeculativa del positivismo contenía observaciones acertadas que ningún científico social rechazaría, dado que los sistemas metafísicos entrababan el desarrollo de las teorías sociológicas al generar nociones hipostasiadas que desde el punto de vista científico eran estériles y no propiciaban la investigación efectiva de los procesos sociales. Dicha situación, dice Cohen: "...no solo irrita a los científicos sociales positivistas, sino a cualquier científico social que se niegue a subordinar sus investigaciones a doctrinas y sistemas de pensamiento canónicos (31)".

Sin embargo, a partir de la segunda mitad del siglo XX, se produjo una revolución en la epistemología que revocó el interdicto positivista en contra de los postulados metafísicos y restituyó la importancia de los elementos



metafísicos y no-empíricos en el desarrollo de la ciencia. En definitiva, muchas reticencias de los positivistas con respecto a la intromisión de ideas metafísicas en la ciencia estuvieron plenamente justificadas, pero sus críticas antimetafísicas pierden validez frente a los planteamientos de los epistemólogos post-positivistas, porque ellos no defienden formas teóricas *hipostasiadas* (o *reificadas*) del objeto de investigación.

Cohen identifica como proponentes de las posturas epistemológicas post-positivistas a Thomas Kuhn e Imre Lakatos, entre otros. No obstante, a juicio de Cohen, es Lakatos quién más aporta desde un punto de vista metodológico. En lo esencial, Lakatos ratifica las opiniones de Kuhn pero especifica que en el proceso de investigación científico existe un *núcleo firme* y una *heurística* que pueden formularse en términos metafísicos. A partir de aquí el proceso de investigación científica se estructura como un *programa* cuyo éxito depende de la capacidad de sus elementos metafísicos para inspirar explicaciones satisfactorias de la realidad. En efecto, según declaración de Lakatos, la metafísica: "...en mi explicación es una parte vital de la reconstrucción racional de la ciencia (32)".

5) La Noción de Programa de Investigación

De acuerdo con Lakatos, en sus inicios modernos, el ideal científico sólo aceptaba el conocimiento demostrable y de él se excluían las conjeturas meramente probables. Se sostenía que la ciencia era un procedimiento más bien mecánico que requería, para su aplicación efectiva, de un uso claro e imparcial de los sentidos y un cierto conocimiento de la lógica y la matemática. El científico debía aplicar estrictamente las reglas y de ese modo aseguraba la fidelidad del pensamiento a los hechos y la verdad estaba garantizada. Se suponía que, siguiendo el procedimiento correcto, nunca se tomaría por verdadero lo que es falso y nunca se derrocharían los esfuerzos mentales inútilmente, al tiempo que el conocimiento válido se acumularía de manera incremental, incesante y gradualmente. Sin embargo, el monismo metodológico ha perdido credibilidad y ninguna de las metodologías existentes actualmente defendería que su deber es proveer de un manual de reglas para contrastar teorías de manera infalible (33). En particular la Metodología de los Programas de Investigación no propugna reglas rígidas y, al analizar las metodologías rivales, enfatiza esa mayor *ductilidad técnica* (34).

Es necesario destacar que la idea de *programa de investigación*: a) rescata la *racionalidad* del descubrimiento científico y, b) defiende que el proceso de generación de nuevas ideas científicas no surge *ex nihilo* (35). Eso es lo medular. Un *programa* incluye una declaración previa de lo que piensa hacerse y contiene un esbozo de la sucesión de operaciones que han de realizarse o las condiciones a que se ha de sujetar la acción prevista. Y -como lo ha enfatizado Peter Urbach- de ahí proviene la dimensión de futuro que lo caracteriza. En el caso de los programas de investigación científica el ámbito de los descubrimientos posibles son pre-anunciados por la heurística del mismo.

Por supuesto, también son importantes los logros del pasado y, en esa medida, puede asegurarse que los adherentes a un programa participan de una *tradición*. Una tradición se evidencia en la circunstancia histórica que los adeptos buscan inspiración en la obra de ciertos autores-pivote (principalmente del pasado pero también del presente) que comparten el mismo enfoque heurístico; eso hace que la unidad de la tradición se exprese en una orientación de pensamiento compartida, que posee una caracterización global del campo de materias tratadas dentro de ese enfoque. En síntesis, la tradición está imbricada con la base histórica del programa; empero, el programa es principalmente proyectivo, está en proceso y se sostiene como tal mientras mantenga su potencial para generar teorías o resultados nuevos, de acuerdo con una heurística que ha sido articulada desde el comienzo (con un método del descubrimiento falible).

5.1) Heurística y Empirie

Lakatos tiene dos puntos de referencia principales respecto de los cuales desarrolla una crítica rigurosa, al tiempo que profundiza e integra aspectos de ambas en su nueva metodología; la primera es el racionalismo crítico de Popper y la segunda es la perspectiva histórica de Kuhn. Así, cuando examina el falsacionismo, de acuerdo a un enfoque de programa de investigación distingue al interior del falsacionismo una versión *dogmática*, otra que



denomina *falsacionismo metodológico ingenuo* y finalmente una versión de *falsacionismo sofisticado*. Aplicando igual perspicacia nosotros distinguimos tres versiones en el programa de Lakatos:

a) La primera (Lakatos-1) está ligada estrechamente al falsacionismo popperiano que sospecha de la *verstehen* (36), es enemigo declarado de la inducción y acepta que una teoría es científica sólo si tiene una base empírica, constituida por proposiciones observacionales susceptibles de refutarse. En un momento avanzado de la versión se afirma que la novedad empírica debe ser inédita y decisiva para validar la científicidad del programa y, además, sostiene una visión lineal de las secuencias de teorías dentro del programa.

b) La segunda versión (Lakatos-2) se abre al análisis histórico (37) y "traduce (38)" nociones kuhnianas como *paradigma* y *ciencia normal* para incorporarlos al núcleo metafísico de su metodología (39), la cuál - curiosamente- pone el énfasis en una particular *verstehen*: el carácter *interpretado* de los eventos (40). Incluso más, esta *verstehen* no reconoce, siquiera, su límite final en la *interpretación* de los hechos objetivos; al contrario, más allá de cualquier hermenéutica de base "objetiva" el investigador reconstruye: "...no exactamente, una selección de hechos *metodológicamente interpretados*: puede ser, en ocasiones, una versión radicalmente modificada de los mismos (41)".

Una innovación importante en Lakatos-2 es el nuevo escenario de la noción de base empírica, sostiene: "**La dirección de la ciencia está determinada fundamentalmente por la imaginación humana creadora y no por el universo de hechos que nos rodea**. La búsqueda de nueva evidencia confirmadora es enteramente permisible. *Los científicos sueñan fantasías y después emprenden una caza muy selectiva de hechos nuevos* que se ajusten a aquellas fantasías. **Este proceso puede describirse como "la ciencia creando su propio universo** (42)".

Esto significa que lo que cuenta como "hecho" o instancia empírica va a estar directamente ligado a la metafísica que alimenta a la heurística del programa y no a una supuesta ontología aséptica de carácter "objetivo" (43). Lo dice Lakatos-2 de manera tajante: "**...no hay proposiciones "factuales", esta expresión sólo cabe dentro del lenguaje ordinario del empirismo dogmático**. Las proposiciones "factuales" científicas constituyen precipitados teóricos: las teorías involucradas son "teorías observacionales". Las proposiciones "factuales" historiográficas también son precipitados teóricos: las teorías involucradas son teorías metodológicas" (44). Y en otro texto despeja definitivamente cualquier duda: "**Depende de nuestra decisión metodológica el que una proposición constituya un hecho o una "teoría" en el contexto de una contrastación**" (45).

c) Por último, hay una tercera fase (Lakatos-3) que corre por cuenta de los discípulos, cuyas observaciones precisan y corrigen la MPIC original (algunas de ellas aceptadas en vida por el propio Lakatos). Para nosotros será particularmente importante incorporar las correcciones de Zahar (46) y Heelan (47) que formarán parte de nuestra propia reconstrucción de la idea de "*programa de investigación*".

Una reconstrucción contempla la historia interna y la historia externa del programa, sin embargo la historia interna tiene primacía. La historia interna reconstruye el desenvolvimiento del programa, en el transcurso del tiempo: i) detectando la serie de teorías e hipótesis auxiliares que se han desprendido del núcleo metafísico primigenio; ii) siguiendo con atención sus correspondientes variaciones y transformaciones de problemáticas; iii) escrutando las corroboraciones empíricas que las avalan. La historia externa es un complemento de la reconstrucción racional que ayuda a fijar y explicitar aquellos elementos sociales, políticos, económicos, psicológicos, que no están incorporados en la historia interna pero aportan una localización del contexto

Teniendo como marco general las proposiciones expuestas en los puntos b, c, precisaremos nuestra noción de "programa de investigación científico" (modificado) y a continuación (punto c) emprenderemos el análisis de un conjunto de teorías de la sociedad y un conjunto de prácticas de investigación social (asociadas a las primeras) que han surgido durante la segunda mitad del siglo veinte vinculadas a las categorías filosóficas de la fenomenología.



5.2 Principales elementos de un programa de investigación

La unidad de análisis epistemológico es el *programa de investigación científica* que viene a reemplazar a la teoría científica aislada. El programa comprende una secuencia de teorías que se suceden en el tiempo y se caracterizan por exhibir cierta continuidad de propósitos que permite identificarlos como versiones modificadas de un plan inicial común. Dicha continuidad se la otorga el núcleo firme (que es de carácter metafísico) y en torno del cual las versiones ulteriores van construyendo un cinturón de hipótesis (teorías) de modo que el crecimiento del programa se asemeja a las ondas que se irradian a partir de un centro de emisión cuya expansión -asumiendo la modificación de Heelan- la propondremos de forma reticular (cambiando la primitiva visión lineal). Tenemos, entonces, que un programa de investigación consta, de dos elementos esenciales: el núcleo y el cinturón de protección que traducen el poder heurístico del programa en consecuencias y anticipaciones empíricas. A este último se incorporan las hipótesis auxiliares que surgen como respuestas a los ataques de que es objeto el programa.

Del núcleo firme derivan los patrones metodológicos fundamentales, descritos como *heurística negativa* y *heurística positiva*. Al primero le corresponde definir los postulados metafísicos (48) que se considerarán incuestionables mientras que el segundo delimita los contenidos que se someten a prueba y, en conjunto, suministran el *marco conceptual* que genera el lenguaje característico del Programa. A su vez la heurística positiva: a) delimita el cinturón de protección; y, b) proporciona orientaciones acerca de las problemáticas posibles de ser incluidas en futuras investigaciones y, por lo tanto, estimula el desarrollo de nuevas versiones que desarrollan el programa; Lakatos describe la heurística positiva como: "... un conjunto, parcialmente estructurado, de sugerencias o pistas sobre como cambiar y desarrollar las "versiones refutables" del programa de investigación, sobre como modificarlas y complicar el cinturón protector refutable" (49).

Tenemos así un componente estático y un componente dinámico; el primero se refiere al núcleo, donde están contenidas: a) la axiomática y el esquema general del programa; b) un conjunto de supuestos que sugieren las problemáticas que se pueden investigar y el modo adecuado de trabajarlas (metodologías posibles y/o admisibles); c) indica la forma de construir los cinturones protectores; d) sobre el núcleo esta prohibida la falsación.

El segundo elemento (en cuanto dinámico) es más flexible y esta conformado por el cinturón de protección (versiones modificadas de la prototeoría) y las hipótesis auxiliares. Dichas hipótesis pueden ir cambiando, reemplazándose o agregándose en el transcurso del desarrollo histórico del programa y respecto del cual se aplica el Modus Tollens. Aquí, los postulados del núcleo se transforman en conjeturas susceptibles de falsación o corroboración y pueden asumir la forma de teorías específicas, modelos o hipótesis observables Este es el ámbito del programa donde se efectúa y desarrolla la investigación empírica

El carácter *metafísico* del programa se encuentra imbricado con el intangible *poder heurístico* que debe poseer todo programa de investigación científica, siendo descrito éste como: "...un término técnico para caracterizar el poder que tiene un programa de investigación de anticipar en su crecimiento hechos que son teóricamente nuevos" (50). Las hipótesis auxiliares son legítimas en la medida que emanan de la lógica interna del programa, en caso contrario son espurias. Por otra parte, aún cuando sean refutadas todas las hipótesis auxiliares o una determinada versión histórica del programa, si el núcleo metafísico se sostiene puede generar, en otro momento histórico, un cinturón renovado de hipótesis que, eventualmente, podría tener éxito.

6) Esbozo Preliminar de Programa Sociofenomenológico

Thomas Luckmann sostiene que, en sentido estricto, la fenomenología del mundo social es una protosociología (51). En un trabajo titulado *Phenomenology and Protoethnomethodology* (52) Michael Lynch establece una relación similar entre fenomenología y etnometodología. A nuestro parecer el concepto de protosociología y aquél de protoetnometodología (referidos ambos a la fenomenología) son plenamente compatibles con la definición lakatosiana de *núcleo metafísico* de un programa de investigación. A partir de la lógica interna del núcleo metafísico (fenomenología del mundo de la vida cotidiana) y de la reconstrucción racional de su historia interna-externa, se postulará que el cinturón protector de hipótesis se encuentra en las versiones de disciplina no-filosófica



aportadas por Peter Berger, Thomas Luckmann, Daniel Cefai, Alain Coulon, y por corrientes como la etnometodología, la sociología cognitiva, la sociología de la situación o el análisis conversacional, entre otros.

Sostendremos, asimismo, que el programa sociofenomenológico no defiende una visión egológica o individualista. Si bien existe una inicial tendencia subjetivista en la fenomenología mundana, esa tipificación amerita una precisión que relativiza dicha connotación. Desde la partida schutziana el programa involucró una torsión de las premisas husserlianas en cuanto se separa explícitamente de la egología trascendental y ofrece un plan de descripción de la actitud natural (ámbito de la vida social cotidiana), a la cual se limita. En dicha perspectiva la relación intersubjetiva comienza a examinarse a partir de las redes de interacción social (de las cuales la intersubjetividad se descubre inseparable) (53).

En efecto, el programa inaugurado por Schutz rompe con la perspectiva de tipo trascendental y egológica adquiriendo, en cambio, principal relevancia los "*colectivos sociales*" y el "*mundo socio-histórico*" (54). No debe olvidarse que su intención primigenia era contribuir a fundamentar **la sociología comprensiva**, según estipula el subtítulo del *Sinnhafte Aufbau*. Paralelamente, hubo otras importantes influencias en el pensamiento de Schutz, tales como la de M. Weber, H. Bergson, L. von Mises, F. Kaufmann, y durante su residencia norteamericana se debe contar a los pragmatistas W. James, J. Dewey, G.H. Mead, junto a los interaccionistas R. Park, W. Thomas, K. Young, Th. Veblen, Th. Abel, R. Linton, M. Mead, con los cuales Schutz se confrontó y luego integró -críticamente- parte de esos planteamientos a su propia perspectiva. Una consecuencia de esa apropiación fue la focalización de las relaciones intersubjetivas bajo el ángulo de la interacción y el otorgamiento de un relevante rol a los elementos de negociación y de comunicación en la constitución de los contextos de sentido. Por lo tanto, la obra de Schutz —en sí misma— es ya un crisol que no se explica simplemente por una unilateral remisión a la egología husserliana. Ello se hace aún más evidente cuando se adopta un prisma de "programa de investigación" y se examina el devenir histórico, tanto interno como externo, de las teorías que se articulan en torno a ese núcleo de ideas.

En recientes análisis, donde se considera el conjunto de la obra de Schutz, hay amplia coincidencia sobre este punto, a modo de ejemplo citaremos las palabras de Frédéric Keck, de la Universidad de Lille: "El pensamiento de Schutz no es solamente una aplicación de la fenomenología husserliana al estudio de la acción social: constituye un verdadero viraje al interior del proyecto husserliano y un desafío a la fenomenología tal como ella ha venido desarrollándose bajo la herencia de Husserl. Dos conceptos son esenciales en la adopción de Husserl por Schutz, aquel de la intersubjetividad, introducido en la *Quinta Meditación Cartesiana*, es decir, el encuentro (por parte del sujeto) de otra consciencia que va constituyendo el mundo en su propia perspectiva, y el concepto de mundo de la vida (*Lebenswelt*) introducido en *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental*. En el tránsito de Husserl a Schutz, los dos conceptos experimentan un cambio mayor de interpretación: de una parte, la intersubjetividad no se reducirá al encuentro cara a cara entre el ego y el alter ego, sino que ella se amplía a todas las dimensiones de la vida social; por otra parte, el mundo vivido cesa de ser comprendido como un mundo de evidencias naturales y de percepciones no tematizadas sobre el fondo de las cuales aparece una consciencia solitaria, para devenir una verdadera comunidad social e histórica en la cual esta inmersa la consciencia individual. (...). Esta interpretación obliga a dejar de entender la vida de la *Lebenswelt* como el flujo de una consciencia interior a un ego solitario, para comprenderla como un vivir humano en una comunidad social e histórica; el concepto de "mundo de la vida" oscila así de lo individual a lo social, de lo natural a lo histórico, de lo originario a lo cotidiano" (55).

Pero todavía hay más, Schutz transforma la fenomenología trascendental en *fenomenología mundana* mediante una epoché de segundo grado que denomina: *epoché de la epoché original*. (56) Lo que surge de ahí -como unidad de análisis- es la doxa, la cotidianeidad y el sentido común, y lo que se pone entre paréntesis es la actitud dubitativa en torno de la actitud natural. Así, la epoché de segundo grado proporciona una vía de acceso a *las estructuras del mundo de la vida* que -en el marco precisado por Keck- se convierte en *objeto* legítimo de la indagación científica; de tal modo, mientras Husserl pone el paréntesis sobre el ámbito del sentido común para aproximarse a la consciencia pura y a la subjetividad trascendental, Schutz, por el contrario, orienta su investigación sobre la vida cotidiana y pone entre paréntesis la duda del filósofo.



El descubrimiento de la epoché de la *actitud natural* le permitió investigar ese crucial fenómeno de la vida social y, luego, mediante una última epoché ejecutada al interior de la epoché de segundo grado (que en manos de los etnometodólogos tendrá consecuencias radicales en la forma de "indiferencia etnometodológica" y "conmoción de rutinas"), emprendió la descripción de las estructuras de *sentido* del mundo presupuesto en la vida cotidiana. De ese modo establece una fenomenología crítica de la actitud natural, donde: "Las estructuras del mundo de la vida son aprehendidas como la trama de sentido presupuesto en la actitud natural, el contexto básico de "lo indiscutido" -y en ese sentido lo "tomado como evidente"- que subyace en toda vida y acción sociales. Al proyectar un análisis general de estas estructuras, Schutz esperaba ofrecer una fenomenología desarrollada de la realidad social, y con ello dar cuenta de los fundamentos de las ciencias sociales". (57)

La obra sociológica de Berger y Luckmann es fiduciaria de aquella *fenomenológica* de Schutz y se prolonga y sistematiza en una sociología del conocimiento, de la institucionalización, de la acción social de la comunicación y de la religión (58). Asimismo, la etnometodología procede de una referencia fenomenológica esencial que es explícitamente declarada por sus fundadores Cicourel (59) y Garfinkel (60). Y de la etnometodología se han derivado nuevas líneas de investigación: el análisis conversacional, la sociología cognitiva y la sociología situacional, de amplias aplicaciones en la cultura y la educación.

7) Corolario

Al socaire de la idea de una quinta etapa de la fenomenología, situada en los márgenes no-filosóficos de disciplinas que buscan esclarecer la realidad del mundo socio-histórico vinculadas, sin embargo, por una común afinidad con la filosofía fenomenológica, nos hemos propuesto explorar la posibilidad de una reconstrucción racional en términos de un "programa de investigación", asumiendo que para el caso que estudiamos es correcta la proposición de Lakatos: "... la unidad descriptiva típica de los grandes logros científicos no es una hipótesis aislada sino más bien un programa de investigación" (61).

En el epígrafe que da inicio a este trabajo nos dice Schutz que toda anticipación de la acción futura tiene lagunas y eso le pasa también a las teorías. Por eso, sólo la efectuación del acto puede corroborar si la anticipación teórica es válida o no lo es. Dicha validación se obtiene por medio de una reconstrucción (racional) retrospectiva. Recién entonces el actor -científico o lego- estará en condiciones de observar si lo previsto por su proyecto (*programa*) ha resistido la prueba o ha terminado en el fracaso. Eso es, exactamente, lo que ocurre con la investigación científica, sostiene Lakatos.

Sobre el mismo punto, el etnometodólogo Aaron Cicourel refrenda la pertinencia de la perspectiva lakatosiana al reconocer que la ausencia de un horizonte epistemológico de carácter *programático* ha sido una tenaz falencia en las ciencias sociales: "La dificultad fundamental está en la falta de teorías consistentes. En su lugar solemos confiar en que se descubran pautas a posteriori. Pocas veces la teoría orienta explícitamente la investigación sociológica. Esperamos que los datos de las investigaciones decidan qué conceptos teóricos parecerían adecuados. (...) A menos de tener teorías consistentes no podemos decidir en que medida un método particular y los datos que produzca nos dirán algo que merezca la pena conocer" (62).

Por último, pensamos que Lakatos tenía razón cuando sostuvo que su metodología podía ser adaptada – y, en alguna medida, *reconstruida*- para analizar diversas corrientes de pensamiento, incluso no-científicas: "Permítaseme señalar que la metodología de programas de investigación puede aplicarse no sólo al conocimiento histórico saturado-de-normas, sino también a cualquier tipo de conocimiento normativo, incluyendo la ética y la estética" (63).

Hasta aquí hemos expuesto algunos argumentos que –a nuestro juicio- justifican la *reconstrucción racional* de un Programa Sociofenomenológico de Investigación Científica; empresa que, en sí misma, es un acto de metateorización sociológica (64). Esa es la tarea que resta por hacer pero, sin obviar las dificultades, creemos que existen los elementos metodológicos y epistemológicos para llevarla a buen puerto.



Notas

- (1) El autor agradece a sus colegas de la Universidad San Sebastián: Marcela Quevedo, Eduardo Albornoz, José Manuel López y Manuel Fernández, por la discusión del manuscrito.
- (2) Embree, Lester. **La Continuación de la Fenomenología: ¿un quinto periodo?** En: Revista FRANCISCANUM número especial FENOMENOLOGÍA EN AMÉRICA LATINA Año XLI nº 122-123, Universidad de Buenaventura. Colombia. Mayo Diciembre 1999. Pp 13-24
- (3) Idem 19-20. Subrayado es nuestro.
- (4) Idem 20-21.
- (5) Idem p 20.
- (6) Cfr. Husserl, Edmund, "**Carta a Levy-Bruhl**", reproducida en: Revista de Filosofía. ER nº19 Sevilla. España., 1994. Pp 171-175
- (7) Embree, Lester. Op.cit. p 20.
- (8) Idem p 23.
- (9) Bruyn, Severyn T. **La Perspectiva Humana en Sociología**, Amorrortu, Editores, Buenos Aires, Argentina. 1972, principalmente p 301 y sigts
- (10) Taylor S.J. y Bogdan R. **Introducción a los Métodos Cualitativos de Investigación**. Paidós. Barcelona 1996. pp 16-17 y 23.
- (11) Idem p.16, nota 1.
- (12) Idem. pp 23-24
- (13) Wolff Kurt. **Fenomenología y Sociología**. En: Bottomore Tom y Nisbert Robert (comp.). Historia del Análisis Sociológico. Amorrortu. Bs. Aires. 1988. P. 570.
- (14) Traducida al español con el título de **Economía y Sociedad**; FCE. México. 1996.
- (15) Brodersen, Arvid, prologo a: Schutz A.: **Estudios sobre Teoría Social**. Amorrortu , Bs Aires, 1974. p. 8.
- (16) Cipriane Thorne, B. **Acción Social y Mundo de la Vida**. EUNSA. Pamplona. 1991, p 26.
- (17) Schutz, Alfred. **Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt: eine Einleitung in die verstehende Soziologie**. Wien: J. Springer. 1932. Se tradujo al inglés como *The Phenomenology of the Social World*. Al español se presentó como *Fenomenología del Mundo Social* (Paidós, 1972) y en una edición posterior se tituló: *La Construcción Significativa del Mundo Social* (Paidós.1993). Éste es el único libro publicado en vida por Schutz, los otros textos publicados bajo su rubrica han sido co-escritos o compilados post-mortem.
- (18) Citado por van Breda. H.L, prologo a: Schutz Alfred. **El Problema de la Realidad Social**. Amorrortu. Bs. Aires. 1974 (y 1995) P. 9.
- (19) Schutz, Alfred. **El Problema de la Realidad Social**. op. cit..
- (20) Schutz, Alfred: **Estudios sobre Teoría Social**. op. cit. (posteriormente, su esposa Ilse Schutz, publicó "Collected Papers III" referido a escritos sobre filosofía fenomenológica y, últimamente (1996), apareció "Collected Papers IV", a cargo de H. Wagner, G. Psathas y otros)
- (21) Schutz Alfred y Luckmann Thomas. **Las Estructuras del Mundo de la Vida**. Amorrortu. Bs. Aires. 1977.
- (22) Beriain, Josetxo, **La Sociología Fenomenológica**. En Beriain J. e Iturrate José Luis (eds). Para Comprender la Teoría Sociológica. EVD. Navarra. 1998. P.259. Cursivas son nuestras.
- (23) En este punto discrepamos de nuestro amigo Fernando Robles que titula un subcapítulo, de su último libro, de la siguiente forma: "*La Realidad en la Etnometodología. El tortuoso camino de la superación de la fenomenología mundana hasta la descomposición de la cotidianeidad*". Sin embargo, desde nuestra perspectiva de *programa de investigación*, desaparece el *tortuoso camino de superación de la fenomenología* por la etnometodología y en su reemplazo se hace visible una senda de complementación y completación. Cfr Robles, Fernando. **Los Sujetos y la Cotidianeidad. Elementos para una Microsociología de lo Contemporáneo**. Ediciones Sociedad Hoy. Concepción 1999. P 196.
- (24) cfr. a) Timasheff, Nicholas. **La Escuela Fenomenológica**. En: Teoría Sociológica. F.C.E., México, vigésima reimpresión, 2001. cfr.331 y sigts.; y, b) Martindale, Don. **La Rama Fenomenológica**. En: La Teoría Sociológica. Aguilar. Madrid. 1968; cfr. p.314 y sigts.
- (25) Beriain resalta este punto: "En la obra de Schutz la "fenomenología" adquiere otro sentido. Su meta no es lograr verdades últimas. Su obra surge como respuesta a la problemática metodológica de las ciencias sociales (...)



Schutz llegó a la obra de Husserl de forma no ortodoxa. Por su tipo de problemática estaba más interesado en la vida social cotidiana. Vida social, objeto previamente dado de las ciencias sociales. Es decir, su tendencia era la de una fenomenología de la actitud natural, un esclarecimiento de sus condiciones que, a su vez eran las condiciones de las ciencias sociales. Si Husserl afirmaba que los hallazgos realizados en la esfera fenomenológicamente reducida eran válidos también en el ámbito de la vida cotidiana, Schutz insiste en el proceder opuesto: nada puede considerarse eidéticamente confirmado antes de que sea reconocido como un hecho mediante investigación". Beriain J., e Iturrate J.L., op. cit. pp 259 y 260

(26) Advertimos al lector que Schutz y Garfinkel distinguen entre *sociólogo práctico* y *sociólogo profesional*. El sociólogo profesional tiene un título universitario que lo acredita como analista social. Pero el hombre común es un sociólogo práctico que, en los asuntos de su vida cotidiana, constantemente efectúa socioanálisis y aplica etnométodos, con los cuales va construyendo –intersubjetivamente- la realidad social (al menos, en su entorno inmediato microsocio).

(27) Benoist J et Karsenti B. *Phénoménologie et Sociologie*. PUF. París. 2001. p. 14

(28) Schutz, Alfred. *El mundo Social y la Teoría de la Acción Social*. En: Estudios sobre Teoría Social. Amorrortu, Buenos Aires, 1974. P 20.

(29) La investigación empírica desarrollada por la Etnometodología ha contribuido a posicionar esta cuestión en la sociología contemporánea. De acuerdo con Cicourel los fundadores de la etnometodología, bajo la influencia de Schutz, descubrieron que: "... las grandes teorías sociológicas no comprendían hasta que punto el mundo fenoménico reflexivo del actor obra como mediador forzoso entre lo que se llama a menudo estructura social en sentido macroscópico y las teorías del actor sobre las actividades reales de la vida cotidiana. Expuesto brevemente, el argumento era que no podemos comprender en realidad lo que se llama macroestructuras sociales si no tomamos en serio la idea de Max Weber de la acción social como algo relacionado con las circunstancias del marco natural en evolución. Las estructuras sociales que llamamos sistema de clasificación (estratificación) social o formas de organización política han de ser recreadas relacionándolas con el modo como los actores arreglan sus asuntos en las circunstancias cotidianas. Así, el mundo fenoménico del actor es de un interés primordial." Cicourel Aaron: *El Método y la Medida en Sociología*. Editora Nacional. Madrid. 1982. Pp. 10-11.

(30) Cohen, Ira J. *Teoría de la Estructuración y Praxis Social*. En: Guiddens A. y Turner J. La Teoría Social Hoy. Alianza. Madrid. 1990. P 356.

(31) Idem. pp.356-357.

(32) Lakatos Imre. *Historia de la Ciencia y sus Reconstrucciones Racionales*. Tecnos, Madrid, 2001. P 33.

(33) Afirma Lakatos: "En la filosofía contemporánea de la ciencia circulan varias metodologías, pero todas ellas se diferencian mucho de lo que usualmente se entiende por "metodología" en el siglo XVII e incluso en el XVIII. Entonces se esperaba de la metodología que proveyese a los científicos de un manual de reglas mecánicas para resolver problemas. En la actualidad tal esperanza ha sido abandonada: las metodologías modernas o "lógicas del descubrimiento" consisten simplemente en un conjunto de reglas (quizá no rigurosamente interrelacionadas, mucho menos mecánicas) para la evaluación de teorías ya elaboradas". Lakatos Imre. *Historia de la Ciencia y sus Reconstrucciones Racionales*. Op. cit. P 12.

(34) "¿Qué consejo dan los demarcacionistas al científico? Los inductivistas les prohíben especular; los probabilistas, utilizar una hipótesis sin haber especificado la probabilidad que le presta la evidencia disponible; para los falsacionistas, la honestidad científica prohíbe especular sin especificar la evidencia potencialmente refutadora o despreciar los resultados de contrastaciones severas. Mi metodología de los programas de investigación científica no posee ningún código inflexible de este tipo: permite que la gente actúe por sí misma, pero sólo mientras admita públicamente cuántos tantos de diferencia hay entre ellos y sus rivales. Hay libertad (o "anarquía", si Feyerabend prefiere este término) de creación y de elección de programas en el que trabajar, pero los productos han de ser juzgados". Lakatos Imre. *El Problema de la Evaluación de Teorías Científicas*. En: Escritos Filosóficos: Matemáticas, Ciencia y Epistemología. Alianza. Madrid. 1999. Pp. 151-152.

(35) Urbach se pregunta ¿de donde salen las teorías científicas? Y, a continuación, resume las respuestas de Popper, Hempel y Reichenbach, todas ellas contrarias a una "racionalidad" del descubrimiento. Para Popper las nuevas teorías son: "La libre creación de nuestra propia mente, el resultado de casi una intuición poética (...) La cuestión de cómo se le ocurre a una persona una idea nueva- sea un tema musical, un conflicto dramático o una teoría científica- puede ser de gran importancia para la psicología empírica, pero es improcedente para el análisis



lógico del conocimiento científico". Hempel confirma esta opinión: "Las concepciones (es decir, teorías) por las que los hechos se ligan unos a otros son sugeridas por la sagacidad de los descubridores. Esta sagacidad no se puede enseñar (...) una provisión de hipótesis apropiadas no puede construirse con reglas, ni sin talento creativo". Por su parte, Reichenbach afirma: "El acto del descubrimiento escapa al análisis lógico. No hay reglas lógicas con las que construir una "maquina de descubrimientos" que se hiciera cargo de la función creadora del genio". Urbach Peter **La Promisoriedad Objetiva de un Programa de Investigación** en Radnitzky, G. Andersson G, Feyerabend, P et al. *Progreso y Racionalidad en la Ciencia*. Alianza, Madrid, 1982. P 97-98

(36) La asignación de significado al concepto de *verstehen* por Lakatos-1 es bastante limitada. La asocia al elitismo, que identifica como la versión más autoritaria del dogmatismo. Éste sostiene la imposibilidad de contar con un criterio para distinguir el progreso de la regresión: "Según ellos la ciencia sólo puede ser juzgada por procedimientos de jurisprudencia, y los únicos jueces son los científicos mismos. Si estos autoritarios tienen razón, la autonomía académica es sacrosanta, y el lego, el extraño, no debe atreverse a juzgar a la élite científica." No obstante, unas líneas adelante separa -explícitamente- a la fenomenología de ese grupo de doctrinas, al señalar que: "estas doctrinas fueron desacreditadas hace tiempo por Frege, **Husserl** y por el Círculo de Viena". Lakatos, Imre. **Escritos Filosóficos. Matemáticas Ciencia y Epistemología**. Alianza, Madrid. 1999. Pp 303-304 (ver nota 14) y p. 320.

(37) Al mismo tiempo, Lakatos-2 critica la postura a-histórica de Popper: "Popper, principal falsacionista, nunca escribió una historia de la ciencia (...). La Logik der Forschung en su totalidad, es rigurosamente abstracta y ahistórica en grado sumo. Cuando Popper se arriesga a hacer observaciones fortuitas sobre la falsabilidad de las más grandes teorías científicas, o bien cae en algún disparate lógico o distorsiona la historia para acomodarla a su teoría de la racionalidad". Lakatos Imre. **Historia de la Ciencia y sus Reconstrucciones Racionales** Tecnos. Madrid. 2001 pp 53-54. En adelante citaremos como HCRR.

(38) "Las teorías inconmensurables ni son inconsistentes entre sí ni tienen contenidos comparables. Pero con la ayuda de un diccionario podemos hacerlas inconsistentes y de contenido comparable" Lakatos, Imre. *La Metodología de los Programas de Investigación Científica*. Alianza Universidad. Madrid. 1993. p 121 nota 332. En adelante citaremos como MPIC

(39) Dice Lakatos: "Donde Kuhn ve "paradigmas" yo veo *también* programas de investigación racionales" o bien: "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 teorías normalmente están relacionados por una notable continuidad que las agrupa en programas de investigación. *Esta continuidad (reminiscente de la "ciencia normal" de Kuhn) juega un papel vital en la historia de la ciencia*" Lakatos, Imre. MPIC. p.119, y p.65.

(40) Lakatos declara su distanciamiento de cualquier ingenuidad positivista: "La historia de la ciencia es una historia de eventos *seleccionados e interpretados* de forma normativa" y luego refrenda rotundamente: "cualquier historia es una reconstrucción teórica y valorativa de la historia" HCRR, pp. 31 y 43

(41) Ídem HCRR. p 40

(42) Lakatos, Imre MPIC 131

(43) Observemos, en este punto, la compatibilidad de Lakatos-2 con el planteamiento epistemológico de Schutz quien sostiene "... es el *sentidode* nuestras experiencias, y no la estructura ontológica de los objetos, lo que constituye la realidad". Y, en otro texto complementa; "... la fenomenología no estudia los objetos mismos, sino que está interesada en su *significado*, tal como lo constituyen las actividades de nuestra mente". Cfr. **Símbolo, Realidad y Sociedad y Conceptos Fundamentales de la Fenomenología**. Ensayos compilados por Maurice Natanson en: El Problema de la Realidad Social . op. cit. p. 303 y 123 respectivamente.

(44) Lakatos, Imre HCRR Nota 60 p 39

(45) Lakatos, Imre MPIC p 61. Este planteamiento de Lakatos aporta un fuerte respaldo a nuestro intento de reconstrucción de un Programa Sociofenomenológico, pues, implica que los hechos no están ontológicamente predeterminados ni tienen significado por sí mismos y tampoco se organizan solos en un sistema "objetivo" configurado con independencia de toda experiencia (al modo de una observación "desde ninguna parte"). Si bien toda investigación empírica centra su investigación en los hechos, al preguntarnos qué es un hecho, comprobamos que su definición reside en qué es algo que debe hallarse en el transcurso de una investigación de acuerdo al marco programático en que ella se realiza y, por otra parte, se presenta siempre como un enriquecimiento inesperado y una novedad en relación con los hechos anteriores. Ello ocurre siempre en el contexto de una experiencia y



dependerá del tipo de eventos que sean experimentados -de acuerdo a los patrones metodológicos definidos como *heurística negativa* y *heurística positiva* del programa- lo que finalmente constituirá un "hecho" y, ciertamente, es posible sostener que lo que se halla en la experiencia son fenómenos. Así, contradiciendo la perspectiva de Durkheim sostenemos que los "hechos sociales" no son *cosas* sino *fenómenos*.

(46) "...en mi programa particular de reconstrucción racional (*para el que acepté la importante enmienda de Zahar*) no hay "intento de protegerme de la historia real". MPIC pp. 245-246. No entraremos aquí en el análisis de esta enmienda. Subrayado es nuestro.

(47) "Una serie de teorías T1, T2, T3.... que constituyen un programa de investigación científica es "teóricamente" y "empíricamente progresivo", y por tanto evaluable como verdaderamente "científico" y "racional" y metodológicamente preferible, si "cada teoría subsiguiente (tiene) tanto contenido al menos como contenido irrefutado tenía su predecesora y nos lleva al descubrimiento de algún hecho nuevo. Tal es la teoría lineal del desarrollo científico propuesta por Imre Lakatos. Mi contienda es que una ordenación parcial de la clase representada en la figura 1 y generalizada a n dimensiones, sirve mejor tanto para el propósito de explicar los estudios de casos históricos aducidos por Lakatos en apoyo de su posición como para el propósito de alcanzar una estructura normativa para la evaluación del progreso en la investigación científica. Concluiré luego que *es necesario añadir a los principios metodológicos de Lakatos otro principio: el principio del desarrollo reticular*". Heelan, Patrick. **La Reticula del Desarrollo del Conocimiento**. En: Progreso y Racionalidad de la Ciencia. Op. Cit. p 281. No entraremos aquí en el análisis de esta enmienda.

(48) Lakatos asume la expresión metafísica en un sentido técnico según el cual un enunciado es metafísico si carece de falseador empírico potencial o contrafáctico, o de corroboración empírica. De acuerdo a esta definición, cualquier ley científica (de alto nivel de abstracción) puede quedar incluida en la categoría de enunciado metafísico.

(49) Idem. MPIC. p. 69.

(50) Idem. p. 93 (nota infra 236).

(51) "Nuestro cometido, aunque de carácter teórico engrana con la apreciación de una realidad que compone el objeto de la ciencia empírica de la sociología, vale decir, el mundo de la vida cotidiana. (...) 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". Berger P y Luckmann T. **La Construcción Social de la Realidad**. Amorrortu. Bs, Aires. 1991. Pp 36 y 37.

(52) Lynch Michael. **Phenomenology and protoethnomethodology**. En: Scientific Practice and Ordinary Action. Ethnomethodology an Social Studies of Science. Cambridge University Press. New York.1997. pp 117-158.

(53) Cfr. Benoist Jocelyn et Karsenti Bruno. **Phénoménologie et Sociologie**. op.cit. pp 13-15.

(54) Cfr. Embree Lester. **Los Grupos en Schutz: la Estructura Significativa Concreta del Mundo Socio-histórico**; en Revista FRANCISCANUM número especial Fenomenología en América Latina Año XLI nº 122-123, Universidad de Buenaventura. Colombia Mayo Diciembre 1999. p. 187 y sigts.

(55) Keck, Frédéric. **A Propos de Phénoménologie et Sociologie** Présentation de l'ouvrage, Seminaire "La Philosophie au sens large". Université-Lille, 5/12/2001.

(56) Dice Schutz: "La Fenomenología nos ha enseñado el concepto de epoché fenomenológica, o sea, la suspensión de nuestra creencia en la realidad del mundo como recurso para superar la actitud natural radicalizando el método cartesiano de la duda filosófica. Puede aventurarse la sugerencia de que el hombre en la actitud natural utiliza también una epoché 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 epoché, la epoché de la actitud natural". Schutz, Alfred. **El Problema de la Realidad Social**. op. cit p.214.

(57) Zaner Richard. Prologo a la edición inglesa de: Schutz A y Luckmann T. **Las Estructuras del Mundo de la Vida**. Amorrortu. Bs. Aires. 1977. P. 18.

(58) Luckmann confiesa: "Concurrí a los seminarios de Schutz varios años; mantuve correspondencia con él sobre los bosquejos de algunas de mis obras; leí la suya una y otra vez; adapté para su publicación en inglés un capítulo



fundamental de su *Sinnhafte Aufbau* y escribí introducciones y análisis de su obra; incorporé los resultados de su análisis a varios escritos míos y, finalmente, trabajé durante años en *Strukturen der Lebenswelt*: por todo ello hay zonas enteras de mi pensamiento, especialmente en la teoría de la acción y la comunicación, en que me resulta muy difícil señalar con certeza qué *no* es suyo". Schutz A, y Luckmann T. **Las Estructuras del Mundo de la Vida**. op cit. p. 14.

(59) Aaron Cicourel, co-fundador (con Harold Garfinkel) de la Etnometodología, identifica el punto de partida de ésta así como su deuda intelectual con Schutz y Garfinkel: "Dos años de colaboración con Harold Garfinkel me introdujeron en la obra de Alfred Schutz, haciéndome comprender mejor el papel de la teoría en el método y la medida sociológicos. Esta colaboración resultó estimable para comprender como las teorías sociológicas formales se relacionan ambiguamente con el lenguaje y el pensamiento vulgares del sujeto y del investigador. En estas páginas quedará de manifiesto cuanto debo a la obra de Schutz y a la exposición de Garfinkel". (...) Cicourel Aaron: **El Método y la Medida en Sociología**. op.cit. p 22.

(60) En el prefacio de 1987 a los *Studies* Garfinkel declara que las investigaciones *etnometodológicas* se generaron a partir de la lectura acuciosa de los escritos de los fenomenólogos Alfred Schutz, Aaron Gurwitsch, y Edmund Husserl, así como del sociólogo Talcott Parsons. Destaca asimismo que, por mas de veinte años, esos autores le ha provisto de orientación y directrices *inagotables* para comprender el mundo de las actividades de la vida cotidiana (cfr Preface p IX). Asimismo, en el capítulo final expone el marco teórico que articula los trabajos *etnometodológicos*, revelando que éstos se inspiran, principalmente, en la noción de racionalidad mundana enunciada por Schutz: "El término "racionalidad" se ha utilizado para señalar diversas maneras de comportamiento. Una lista de tales comportamientos se puede hacer sin tener que optar, necesariamente, por una o más de las acepciones teóricas como la definición definitiva del término "racionalidad". Alfred Schutz, en un texto clásico, analiza el problema y ofrece un inventario de estos significados de la racionalidad. **Ese texto de Schutz, titulado "el problema de la racionalidad en el mundo social," es nuestro punto de partida**". Garfinkel Harold *Studies in Ethnometodology*. Polity Press. Cambridge. 1999. 7° reimpresión, Cap. Ocho *The rational propertie of scientific and common sense activities*. p. 263 y sigts. (El epígrafe del presente artículo ha sido extraído de ese texto. Negritas son nuestras).

(61) Lakatos, Imre. *Ciencia y Pseudociencia*. Artículo escrito a principios de 1973, publicado en: La Metodología de los Programas de Investigación Científica. Op.cit P.13

(62) Cicourel A. op. cit pp 17 y 18.

(63) Lakatos Imre. **Historia de la Ciencia y sus Reconstrucciones Racionales**. Op cit. P 66. Nota 122.

(64) Para el concepto de *metateorización sociológica* cfr. Ritzer George. **Teoría Sociológica Moderna**. McGraw Hill. Quinta Edición revisada y aumentada, Madrid. 2001, pp 601 y sigts.

Recibido el 20 Dic 2003