

Historia, desarrollo y actualidad de la sociología fenomenológica

(Prólogo)

Carlos Belvedere

Este dossier viene a afirmar contundentemente, si se nos permite el énfasis, la existencia de la sociología fenomenológica. Esta afirmación no es lo evidente que parece, ya que ni los fenómenos ni su estudio se dan de modo espontáneo sin tener que pasar por los rigores del método (sea este propedéutico o deconstructivo, según las orientaciones de que se trate). Tampoco es una afirmación incontrovertible pues ha sido mucho el debate externo e interno respecto de la existencia, posible y efectiva, de esta perspectiva. El debate, que ya lleva un largo tiempo y sin embargo mantiene una renovada vigencia –según lo describe documentada y reflexivamente Thomas Eberle (2012)-, ha contribuido a mantener abierto el horizonte de esta empresa, que como la describió Husserl, está recomenzando permanentemente. Por ello, el estado de perpetua deliberación no pone de manifiesto su imposibilidad sino antes bien su renovada fecundidad.

Las consolidación de la fenomenología como paradigma sociológico fue declarada por George Psathas en su exhaustiva, aguda y oportuna introducción a *Phenomenological Sociology* (Psathas, 1973). Allí, caracteriza a la sociología fenomenológica como la comprensión del mundo de la vida cotidiana, tanto a nivel empírico como ideal. En cuanto tal, entonces, la sociología fenomenológica no se limita al estudio de acontecimientos microsociológicos sino a todo el rango de fenómenos propios del mundo de la vida. Sostener una concepción “micro” de la sociología fenomenológica es –tal como lo afirma Psathas- ignorar su relevancia para la comprensión de acontecimientos sociales mayores tales como la realidad objetiva de la sociedad, las organizaciones formales, etc., que no dejan de ser experimentadas subjetivamente a pesar de su objetividad (Psathas, 1973: 13), estando ambas dimensiones –podríamos decir- correlacionadas. En este sentido, lo subjetivo no es “meramente” subjetivo ni tan idiosincrático como para caer fuera del ámbito de incumbencia de la sociología (Psathas, 1973: 13); a pesar de que –como se sabe- sea imposible alcanzar una explicación completa en virtud de que las actividades prácticas

cotidianas no son pasibles de explicación cabal, lo cual hace de todo descubrimiento científico una verdad provisoria y contingente sujeta a ulteriores descripciones y validaciones (Psathas, 1973: 11).

Entonces, la sociología fenomenológica ha comenzado por ser una realidad antes que un programa explícitamente enunciado. Así es que hasta principios de los años '70, la sociología convencional todavía no había reconocido plenamente a la fenomenología como un paradigma incontrovertido, comprendido y usado de manera evidente, considerado necesario y válido. Por eso es que, por aquel entonces, sus impulsores se veían en la necesidad de exponer argumentos justificatorios, hacer declaraciones de principio, y explicar su importancia (Psathas, 1973: 17). Aún así, resultaba posible reunir un conjunto de trabajos en los que la sociología fenomenológica daba muestras de estar produciendo contribuciones significativas para un nuevo paradigma (Psathas, 1973: 18) que afloraba en temas y perspectivas convergentes en la práctica investigativa de una nueva comunidad científica. A exactos 40 años de aquel manifiesto, nos preguntamos hoy si la situación de la sociología fenomenológica ha cambiado sustancialmente. Nuestra respuesta, enfática, es que sí.

Bien puede decirse que, hoy, la sociología fenomenológica no es solo una realidad, plasmada pre-reflexivamente en un conjunto de investigaciones que de manera intuitiva han ido macerando un modo obrar, sino también una idea largamente debatida que no generó solo consensos internos sino también un estilo único de investigación reconocible como válido e incluso, al menos para ciertos temas y objetos, considerado como necesario e insoslayable. En breve, hoy estamos ante un paradigma consolidado –teniendo en cuenta que, como suele decirse, en las ciencias sociales coexisten conflictivamente paradigmas alternos, a diferencia de las ciencias naturales, en las que tienden a imponerse paradigmas unificados-.

Además de un paradigma, los amigos de la noción de “campo” podrán ver en la actualidad de la sociología fenomenológica un campo consolidado. Encontrarán, para ello, numerosos motivos tales como la continuada tarea de publicación de la revista *Human Studies*, que desde 1978 viene dando voz a este movimiento internacional, y los encuentros anuales de la *Society for Phenomenology and the Human Sciences (SPHS)* -fundada en

1981 por Geroge Psathas, también fundador de *Human Studies*. La continuidad que han tenido estas empresas muestra lo prolífico de la tarea emprendida por la sociología fenomenológica. A su vez, puede apreciarse su renovada vigencia en un sinnúmero de indicadores tales como la emergencia de nuevas entidades y publicaciones periódicas. Entre ellas, quiero destacar el surgimiento de organizaciones afines, como *The Organization of Phenomenological Organizations (O.P.O.)*, impulsada por la infatigable labor de Lester Embree; la revista *Schutzian Research*, dirigida por Michael Barber; y el recientemente creado *The International Alfred Schutz Circle for Phenomenology and Interpretive Social Science*, cuyo segundo encuentro tendrá lugar en Buenos Aires el año entrante. También podría mencionarse el intenso desarrollo de la sociología fenomenológica en Japón de la mano de Nisahi Nasu y sus colaboradores, a cuya fecundidad de larga data bien valdría la pena dedicar un dossier. En breve, puede decirse que la sociología fenomenológica vive y pervive en estas instituciones y publicaciones, que hablan de su vigor.

Los textos recogidos en este número testimonian la historia, el desarrollo y la actualidad de la sociología fenomenológica. Reflejan también su diversidad y amplitud. Bueno será, entonces, dar cuenta de los motivos por los cuales han sido escogidos, pues con ello estaremos a la vez describiendo sus distintos momentos y enfoques.

Una primera sección de “Textos canónicos” reúne trabajos que son, a nuestro juicio, fundacionales, no solo por haber sido primeros sino también porque, más allá de su precedencia, contribuyeron a estampar los diversos modos y estilos de la sociología fenomenológica.

Comenzamos, como corresponde, con el intercambio entre Edmund Husserl, el padre de la fenomenología, y Alfred Schutz, quien ha sentado las bases de esta perspectiva en las ciencias sociales. En este breve epistolario se pone de manifiesto tanto la manera en que Schutz concebía a la sociología fenomenológica, como fundada en la filosofía de Husserl y ocupada en una recuperación crítica de la perspectiva de Max Weber, cuanto el reconocimiento y la validación de la perspectiva schutziana por parte de Husserl. Este diálogo, a su vez, evidencia que la sociología fenomenológica, a pesar de ser ciencia empírica, es también reclamada por cuestiones fundamentales de un tenor muy distinto que

la convocan a un terreno de inquietudes fundamentales compartido con otras disciplinas sociales y la filosofía.

Quien mejor comprendió las implicancias que la obra de Schutz tiene para la sociología fenomenológica y su proyección, tal vez haya sido Psathas, de quien recogemos un texto reciente en el que da cuenta del diálogo profundo y respetuoso entre Schutz y Harold Garfinkel. La posición de Psathas resulta sumamente esclarecedora y, a la vez, correctiva en tanto logra mostrar la profunda influencia de Schutz sobre el joven Garfinkel sin por ello asimilar sus perspectivas ni perder de vista la originalidad radical de la etnometodología como un modo práctico y *sui generis* de hacer sociología fenomenológica. Desde una ortodoxia garfinkeliana esto podría ser considerado como doblemente herético, en tanto hace de la etnometodología una sociología –desoyendo los incesantes cuestionamientos de su fundador a la “sociología profesional”- y en tanto hace de ella una filosofía. Afortunadamente, Psathas sabe guardar las distancias aduciendo que, si bien la etnometodología no hubiera surgido sin Schutz, tampoco hubiese llegado a ser lo que hoy es si Garfinkel no le hubiera imprimido un sello distintivo. Hechas estas salvedades, entonces, su legado puede considerarse enriquecedor tanto para la sociología como para la fenomenología, en la medida que inaugura nuevas direcciones y prácticas investigativas.

Bien sabido es que la etnometodología, a su vez, ha contribuido a inaugurar otras perspectivas y, de ese modo, a expandir los horizontes de la sociología fenomenológica, ya sea incorporando en ellas nuevas miradas, ya sea rodeándola de nuevos e inspiradores compañeros de ruta. Sin dudas, el análisis de la conversación es uno de estos hermanos queridos de la sociología fenomenológica, si bien aquí no hemos podido incluir ninguno de sus textos capitales. Sí, en cambio, hemos incorporado esa otra mirada, surgida de la escisión de la primera oleada etnometodológica, que es la sociología cognitiva inaugurada por Aaron Cicourel. Habiendo co-fundado la etnometodología junto a Garfinkel (si bien interpretando su programa de un modo más amigable con las nuevas ciencias), Cicourel converge con la gramática generativa y la etnolingüística, entre otras influencias, para abrir una perspectiva crítica de las teorías clásicas de la socialización, recuperando una perspectiva constructivista y evolutiva en que la cognición social irá acompañando el desarrollo gradual y progresivo (y, en el final, también regresivo) de estructuras sociales diversas y específicas de cada estadio. Los trabajos más recientes de Cicourel, cercanos

también a las neurociencias, ya no hablarán de la adquisición de la estructura social en el niño (tal como lo hace en el texto aquí traducido) sino de su deterioro en enfermedades neurodegenerativas.

Una segunda sección, dedicada a resaltar la “Vigencia de un paradigma”, reúne textos que prueban la actualidad de la sociología fenomenológica, que dista mucho de ser una gloria pasada.

Quizás haya a quien le sorprenda encontrar aquí a Garfinkel. A ese lector quisiéramos recordarle que el fundador de la etnometodología no se quedó en su libro más querido y odiado de 1967, los *Estudios de etnometodología*, sino que ha seguido publicando hasta su fallecimiento, reciente para quienes aún lo lamentamos. De la etapa madura de su obra, hemos escogido un texto del año 2002 donde, contrariamente a los estereotipos más frecuentes que pesan sobre su obra y que lo tienen como un subjetivista indómito embarcado en una cruzada furibunda contra el objetivismo sociológico, Garfinkel presenta a la etnometodología como la solución al aforismo de Durkheim. Esta solución consistiría en describir al detalle cómo se hacen los hechos sociales y en develar así el misterio de que la vida inmortal de la sociedad es una realización de sus mortales miembros.

La vigencia de la fenomenología social no solo se hace patente en la renovada producción de sus fundadores sino también, y de modo especial, en la de sus continuadores y actuales referentes; por eso hemos seleccionado un texto contemporáneo tomado de un libro que, a la vez, renueva esta perspectiva y le rinde homenaje a una de sus principales figuras. Así es que, del volumen colectivo que honra la trayectoria de George Psathas, *Interaction and everyday Life*, hemos escogido el trabajo de Frances Chaput Waksler en virtud de su profundidad de análisis y de la originalidad de sus aportes, pero también por explorar otra afinidad de la sociología fenomenológica tan importante como la etnometodología, el análisis de la conversación y la sociología cognitiva; a saber, el interaccionismo de Goffman. A partir de una mirada compleja, que articula fenomenología, etnometodología e interaccionismo, Waksler explora la asimétrica relación entre adultos y niños, en la cual estos son tomados por aquellos como “no personas”, a quienes se les niega el estatus de compañeros interaccionales competentes.

Finalmente, presentamos dos perspectivas sobre la cuestión de fondo de este dossier, en boca de sendos exponentes de las jóvenes generaciones de fenomenólogos. Ambos abordan la debatida cuestión del vínculo entre sociología y fenomenología. De un lado, Dan Zahavi, director del prestigioso *Center for Subjectivity Research* de la Universidad de Copenhague, aboga por una interpretación de la sociología fenomenológica como principalmente orientada hacia las cuestiones de la intersubjetividad mundana, dejando en un segundo plano tanto la dimensión institucional y macro social cuanto las problemáticas filosóficas de la intersubjetividad y la constitución trascendentales. De otro lado, Jochen Dreher, director *del Sozialwissenschaftliches Archiv Konstanz. Alfred-Schütz-Gedächtnis-Archiv*, hace suya la posición de Thomas Luckmann sobre la relación entre sociología y fenomenología entendidas como disciplinas diversas (una, científica y otra, filosófica) que han de ser articuladas mediante un paralelismo que correlacione los fenómenos empíricos de los que se ocupa la primera con sus condiciones trascendentales, objeto de la segunda. Ambas posiciones nos parecen valiosas en tanto mantienen viva la perspectiva fenomenológica actualizándola, renovando sus prácticas y, especialmente, dándole nuevas voces en la escena internacional. Sin embargo –y disculpe el lector si la discusión se pone aquí algo internista y escolar-, el modo de comprender la sociología y su relación con la filosofía fenomenológica merece de nuestra parte una nota crítica, con la esperanza de contribuir a avivar el debate sin descalificar posiciones que, como acabamos de decir, nos parecen notables en todo lo demás.

Por un lado, Zahavi interpreta que el objeto primario de la sociología no es, para Schutz, las instituciones sino los *seres humanos*, es decir, los individuos que actúan y experimentan la vida social; de modo que comprendería la socialidad como intersubjetividad –esto es, como algo que está en última instancia anclado en los sujetos individuales-. Valga sobre el particular lo que encomiamos en el texto de Psathas: no considerar a la sociología fenomenológica como una perspectiva circunscripta a lo “micro” ni –agregamos ahora- inscripta en los estrechos límites del “individualismo metodológico” ya que –aunque suela olvidarse- la lectura schütziana de Weber es crítica (y discúlpenos si aquí no tenemos espacio para dar esta discusión a fondo). Además de que Schutz no es un individualista (pues, especialmente en su período de madurez, insiste en que lo originario es el nosotros), tampoco es que partir de la intersubjetividad como un *datum*

implique –como interpreta Zahavi- abandonar el espíritu filosófico fundamental de la fenomenología de husserliana y, con él, toda pretensión de elucidar y comprender genuinamente la relación entre subjetividad, intersubjetividad y objetividad a causa de una supuesta incapacidad por dar cuenta de la intersubjetividad *constituida* y la intersubjetividad constituyente. Muy por el contrario, Schutz acepta la problemática husserliana de la constitución, por más que intente refundarla sobre bases naturalistas, a la vez que practica lo que podríamos calificar de un trascendentalismo limitado. Nuevamente, no es aquí donde podemos dar esta discusión, que hemos planteado *in extenso* en escritos anteriores.

Por otro lado, Dreher considera que la fenomenología no es sociología sino “protosociología” pues se ocupa en describir los principios de constitución en la conciencia subjetiva de los fenómenos sociales, en una suerte de paralelismo con la investigación social empírica. Por lo tanto, una “sociología fenomenológica” es –a su criterio- lisa y llanamente imposible pues alude a disciplinas diferentes con objetos y métodos divergentes. Es así que, aunque pueda utilizarse el instrumental teórico husserliano para el análisis de fenómenos sociales o culturales no sólo en los términos de una filosofía de la conciencia sino también en el sentido de una fenomenología genética a los efectos de describir los fundamentos gnoseológicos de la constitución de la realidad social, esta actividad dista mucho de la reconstrucción de construcciones socio-históricas concretas, que son lo relevante para las ciencias sociales. Por significativos que fueren en sí mismos sus descubrimientos, la fenomenología trascendental no es requerida en el estudio de los mundos sociales y culturales. De modo que la fenomenología aplicada puede contrastar y/o comparar, en una “acción paralela”, los hallazgos de las ciencias sociales (relativos a la construcción social de los fenómenos considerados) con los de la fenomenología (concernientes a su constitución en la conciencia), pero no será nunca auténtica “sociología fenomenológica”. Este punto de vista, por más de contar ya con una historia avalada por grandes nombres de intachable estirpe schutziana como Luckmann, no deja de ser desconcertante. Primero, la mera existencia de este dossier prueba que, al menos en los hechos, la sociología fenomenológica existe. Segundo, esta posición genera más paradojas que las que resuelve, al producir una sociología que es distinta pero, a la vez, “paralela” a una filosofía trascendental. ¿Cómo podría haber un paralelismo entre una realidad empírica

contingente y una posibilidad ideal necesaria? Además, ¿cómo podría aquello que es esencialmente histórico encontrar un paralelo en lo que no lo es? No solo se desdibuja aquí el paralelismo, que parece querer articular elementos heterogéneos, sino también la idea de la fenomenología, que termina convertida en una suerte de disciplina ni social ni histórica. Creemos que aquí hay más una lectura (que tampoco compartimos) de la fenomenología estática de Husserl (como si ella no hubiera derivado hacia una perspectiva genética y, luego, constructiva) que una posición genuinamente schutziana donde ambos dominios, filosófico y sociológico, trascendental (limitado) y genético, son articulados de una manera más estrecha.

No obstante estas observaciones de detalle, producto acaso de un celo excesivo de nuestra parte, las posiciones de Zahavi y de Dreher integran este dossier porque marcan algunas de las principales orientaciones de la fenomenología en el mundo de hoy. La posibilidad de polemizar con ellas, entonces, no es más que una virtud adicional para quienes no queremos perdernos en una estéril discusión taxonómica sino que ansiamos “volver a las cosas mismas”, también en el terreno de la sociología.

Para ello, entendemos que es menester encuadrar la sociología fenomenológica encuadrándola en un marco más amplio que el que permite la división positivista de las ciencias. Ella debe ser reubicada en el contexto de la fenomenología social, que no excluye las problemáticas fundamentales como cuestiones a ser esclarecidas por una fenomenología ajena a sus incumbencias (como en la posición de Dreher) ni renuncia a hacerlas propias (como en la posición de Zahavi). Sólo recuperando el proyecto renacentista de la unidad del conocimiento, que recibe un nuevo impulso de Husserl en sus *Meditaciones Cartesianas*, será posible salir de los callejones en los que las nuevas tendencias parecen hoy deambular. Este es el ánimo que impulsa, según la comprendemos nosotros, a la fenomenología social.

Bibliografía

Psathas, George (1973). “Introduction”. *Phenomenological Sociology: Issues and Applications*, Nueva York: Wiley & Sons, pp. 1-21.

Eberle, Thomas (2012). “Phenomenology and Sociology: Divergent Interpretations of a Complex Relationship”. Hisahi Nasu y Frances Chaput Waksler (eds.), *Interaction and*

Everyday Life. Phenomenological and Ethnometodological Essays in Honor of George Psathas, Nueva York: Lexinton, pp. 135-152.