



**¿SABEN LOS CIENTISTAS
SOCIALES QUÉ ES EL
“MUNDO DE LA VIDA”?
RETORNANDO A LA “PROTOFUNDACIÓN”
DE EDMUND HUSSERL Y A LA
“RETOMA” DE ALFRED SCHUTZ**

AUTOR

ALEXIS E. GROS

CONICET - Universidad de Buenos Aires

Cómo citar este artículo: Gros, A. (2019) ¿Saben los científicos sociales qué es el “mundo de la vida”? Retornando a la “profundación” de Edmund Husserl y a la “retoma” de Alfred Schutz. Revista Diferencias, N. 7, XXX-XXX

Artículo

Recibido 10/10/2018

Aprobado 15/12/2018

RESUMEN

El presente artículo intenta brindar un aporte al *autoesclarecimiento* y la *autocomprensión* de los científicos sociales en lo que refiere al uso –y abuso– del concepto de "mundo de la vida" [*Lebenswelt*] y sus sucedáneos. Con este objetivo, se adopta un modo de proceder bifronte que se inspira en la metodología empleada por el Husserl tardío en la *Krisis*, a saber: la combinación de (a) reflexiones genealógicas acerca del surgimiento e itinerario histórico del concepto con (b) descripciones fenomenológicas de la "cosa" misma. En términos más precisos, se intenta reconstruir la "protofundación" [*Urstiftung*] filosófica del concepto por parte de Edmund Husserl y la "retoma" [*reprise*] científico-social del mismo efectuada por Alfred Schutz.

PALABRAS CLAVES: MUNDO DE LA VIDA; FENOMENOLOGÍA; EDMUND HUSSERL; ALFRED SCHUTZ; CIENCIAS SOCIALES.

ABSTRACT

The present paper aims to provide a contribution to the self-clarification of social scientists with regard to the using and abusing of the concept of "lifeworld" [*Lebenswelt*] and its surrogates. With this aim, the author adopts a dual approach which draws upon the one used by the late Husserl in *Krisis*, namely: the combination of (a) genealogical reflections on the origins and historical itinerary of the concept with (b) phenomenological descriptions of the "thing itself". More precisely, I will try to systematically reconstruct Edmund Husserl's phenomenological "proto-foundation" [*Urstiftung*] and Alfred Schutz's "reprise" of the *Lebenswelt*.

KEYWORDS: LIFEWORLD; PHENOMENOLOGY; EDMUND HUSSERL; ALFRED SCHUTZ, SOCIAL SCIENCES.

INTRODUCCIÓN: EL CONCEPTO DE “LEBENSWELT” COMO PARTE DEL MUNDO DE LA VIDA COTIDIANA DE LOS CIENTISTAS SOCIALES CONTEMPORÁNEOS¹

¿El “mundo de la vida”, una “*new found land*”, la América de la ciencia? ¿Y Husserl, un Cristóbal Colón que descubrió un continente que siempre estuvo ahí, un continente en el cual sus habitantes se orientaban bastante bien sin necesidad de descubridores, agrimensores ni cartógrafos? [...] [S]in exagerar, puede decirse que el “mundo de la vida” es una tierra nueva-vieja; el descubrimiento de este continente abre una nueva época científico-filosófica. Thomas Luckmann (2002: 45)

La tradición es olvido de los orígenes, decía el último Husserl. Precisamente porque le debemos mucho, no estamos en condiciones de ver claramente qué es lo que le pertenece.

Maurice Merleau-Ponty (2011: 199)

En un pasaje de su libro *Literature and Science*, el escritor y filósofo británico Aldous Huxley (2017: 15) brinda una descripción tan sucinta como bella de la realidad experiencial en la que habitamos en tanto seres humanos. Esta realidad, sostiene, no debe confundirse con el universo objetivo de regularidades cuantificadas que es estudiado por los físicos o los químicos. Se trata, más bien, del mundo vivencial (inter)subjetivo que suele ser retratado por las grandes obras de la literatura (Habermas, 2017: 105):²

El mundo del que trata la literatura es aquel en que los seres humanos nacen, viven y finalmente mueren; el mundo en que aman y odian, en que experimentan el éxito y la humillación; el mundo de la esperanza y la desesperación, de los sufrimientos y las alegrías, de la locura y el sentido común, de la estupidez, la astucia y la sabiduría; el mundo de las presiones sociales y los impulsos individuales, de la razón contra la pasión, de los instintos y las convenciones, de la lengua compartida y el sentimiento y la sensación incompatibles, de las diferencias innatas y las reglas, los papeles, los solemnes o absurdos rituales impuestos por la cultura dominante. Todo ser humano es consciente de este mundo múltiple y sabe (de modo más bien confuso la mayoría de las veces) dónde se ubica en relación con él (Huxley, 2017: 15. Cursiva propia).

Con estos dichos, Huxley hace referencia a un hecho innegable: debido a su interés monomaniaco por lo mensurable, lo exacto y lo universalmente objetivo, el cientificismo positivista desprecia sistemáticamente la realidad imprecisa, subjetivo-relativa y culturalmente significativa en la que nacemos, vivimos y morimos los seres humanos. En efecto, los positivistas viejos y nuevos creen que mediante la aplicación de métodos científicos exactos, es posible superar los fenómenos “imprecisos” y “meramente subjetivos” de la experiencia precientífica y lograr así un conocimiento riguroso de la realidad natural —físico-químico-matemática— que subyace tras ellos. De esta manera, el mundo humano concreto —esto es, el mundo (tal como es) vivenciado (inter)subjetivamente en la vida diaria— es expulsado del ámbito de las ciencias y obligado a refugiarse en el campo de incumbencia de la literatura.

Según creo, la noción fenomenológica de “mundo de la vida” [*Lebenswelt*] —que, en líneas generales, busca aprehender conceptualmente el “mundo tal como es vivido” por los sujetos precientíficos (Schutz en Gurwitsch y Schütz, 1985: 352. Cursiva propia)— surge como una respuesta crítica a este estado de cosas. Con la noción de “*Lebenswelt*”, el padre de la tradición fenomenológica, Edmund Husserl (1996: 64), busca contrarrestar el imperialismo del positivismo naturalista y otorgarle un estatuto de “cientificidad” [*Wissenschaftlichkeit*] al estudio de la experiencia ordinaria. En efecto, tal como lo afirma el fenomenólogo Aron Gurwitsch (en Gurwitsch y Schütz, 1985: 361. Cursiva propia), solo puede comprenderse cabalmente la noción de “mundo de la vida” si se la entiende como un “concepto polémico”. Si el positivismo y su concepción fiscalista-matemática de la naturaleza no fueran tan influyentes en la *Weltanschauung* moderna, la exigencia fenomenológica de retornar al “mundo de la vida” sería totalmente innecesaria. El *Lebenswelt*, sostiene Gurwitsch, es el mundo “en el que vivimos y que, para nosotros [...], constituye la realidad”, un mundo que, justamente, se define “en oposición al ‘mundo’ que construye la ciencia” (1985: 361. Cursiva propia).

En la actualidad, a más de ochenta años de la aparición de *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (Husserl, 1996; 1954), la obra con la cual Husserl populariza el concepto en cuestión, la crítica fenomenológica al olvido del mundo de la vida por parte de las ciencias naturales sigue teniendo vigencia. Hoy, como en la época de Husserl, el positivismo reduccionista —en sus múltiples variantes— continúa siendo la posición epistemológica dominante en los ámbitos científico-naturales e incluso ha penetrado en los dominios de la opinión pública y el sentido común (Zahavi, 2007: 11 y sigs.).

En el campo de las ciencias sociales, sin embargo, ocurre algo muy diferente. Al menos desde las décadas finales del siglo XX, el concepto de “*Lebenswelt*” ocupa un lugar destacado en el discurso de estas disciplinas. Sin dudas, esto último fue posibilitado por los esfuerzos teóricos del in-

¹ Todas las traducciones del alemán, el inglés y el francés al español son de mi autoría. Agradezco a la Dra. Rosana Déborah Motta por la lectura crítica de este texto y por sus valiosos comentarios. En línea con el uso común en la literatura de habla española e inglesa, en el presente artículo se opta por escribir Schutz sin diéresis.

² Esta cita de Aldous Huxley es introducida por Jürgen Habermas (2017: 105) en su artículo “Technischer Fortschritt und soziale *Lebenswelt*”.

troductor e impulsor de la tradición fenomenológica en las ciencias sociales, Alfred Schutz (1994; 1981; 1964; 1962), y apuntalado por las investigaciones de sus principales herederos —Thomas Luckmann (2002), Peter Berger (Berger y Luckmann, 1966), Harold Garfinkel (1967) y George Psathas (1989), entre otros.³ Las recepciones críticas de la obra schutziana por parte de figuras centrales de la teoría social contemporánea, como Pierre Bourdieu (2007), Jürgen Habermas (1987b) y Anthony Giddens (1993) también desempeñaron un rol importante en este sentido.⁴

De hecho—y aquí radica el punto de partida de las reflexiones que quiero verter en las siguientes páginas—, puede afirmarse que desde *finis* de los años sesenta, se asiste a una “inflación” del uso del concepto de “*Lebenswelt*” en el campo de las ciencias sociales (Luckmann, 2002: 46). El mismo aparece de manera recursiva y multiforme en los más diversos contextos disciplinares y en investigaciones tanto empíricas como teóricas. Puede encontrárselo en estudios antropológicos (Jackson, 2012; Gray, 2006), sociológicos (Raab, 2008 *et al.*; Dreher, 2012), politológicos (Held, 2013; Raulet, 2014), comunicológicos (Langsdorf, 1994; Craig, 1999), pedagógicos (Welton, 1995; Ekebergh, 2009), psicológicos (Brooks, 2015; Arshworth, 2003), geográficos (Seamon, 2015), y, por supuesto, en las cada vez más frecuentes investigaciones inter- y transdisciplinarias. Pero esto no es todo. Hace tiempo que la influencia de esta noción se ha extendido más allá de su suelo natal, la tradición fenomenológica y fenomenológico-social (Husserl, 1954; Schutz, 1994; Luckmann, 2002), para tocar las costas de otras escuelas de pensamiento tales como la teoría crítica de la sociedad (Habermas, 1987a; 1987b; Rosa, 2016), la teoría de los sistemas (Luhmann, 1986; Lewkow, 2017; Motta y Lewkow, 2014), el psicoanálisis (Lohmar y Burdznika, 2012) e incluso el paradigma de las denominadas ciencias cognitivas (Gallagher y Zahavi, 2012).

Ahora bien, *¿qué es exactamente el “mundo de la vida”?* *¿Cuál es la complejidad de la realidad a la que se hace referencia con esta noción tan popular y extendida?* Si bien el concepto es empleado cotidianamente por miles de científicos sociales alrededor del globo, me atrevo a decir que son muy pocos los que pueden responder estos interrogan-

tes con la rigurosidad teórica necesaria.⁵ Con la noción de “*Lebenswelt*” parece suceder algo similar a lo que ocurre con otros conceptos medulares del discurso científico-social contemporáneo—“práctica”, “estructura”, “discurso”, “sistema”, “comprensión”, “interacción”, “lenguaje”, “sociedad”, “subjetividad”, “sentido”, etc.—: los investigadores sociales pueden *precomprender preteóricamente* el sentido de los mismos y aplicarlos con cierto “éxito” pragmático en sus *papers* y demás publicaciones, pero no están en condiciones de definirlos *teóricamente*.⁶ En este sentido, me parece que el diagnóstico crítico formulado por Thomas Luckmann (2002: 45-46) a comienzos de la década del noventa sigue teniendo plena vigencia en la actualidad: “en el último tiempo, la palabra ‘*Lebenswelt*’ se ha convertido en un no-concepto [*Unbegriff*] de moda”; es decir, en un concepto “prácticamente vacío de contenido [...] que ya no señala algo claramente identificable”.

¿A qué se debe este estado de situación? Para contestar este interrogante, es preciso romper con los delirios de grandeza del cientificismo moderno y dejar de concebir a los científicos como “*sujetos del supuesto saber*”. Si cometemos la herejía de pensar a los científicos sociales como una *tribu* o un *grupo cultural* como cualquier otro —y, en consecuencia, entendemos la investigación social como *una práctica cotidiana* entre tantas—, podemos atrevernos a formular la siguiente tesis: *por paradójico que suene, hace tiempo que el concepto de “Lebenswelt” se ha convertido en parte del mundo de la vida cotidiana de los científicos sociales contemporáneos*. Y, como lo enseña la tradición fenomenológica, las nociones y los esquemas interpretativos, cognitivos, motrices y prácticos que empleamos rutinariamente en nuestro trajín cotidiano no suelen —y, en cierto modo, *no pueden*— ser tematizados y analizados con claridad y distinción. Por el contrario, tienden a ser *dados por sentado como obvios*

⁵ Incluso quienes son considerados expertos en la temática proporcionan definiciones bastante imprecisas y vagas del concepto (Harrington, 2006). Lo que afirmo de la noción de “mundo de la vida” también es válido para conceptos similares como los de “mundo” o “mundo social” [social world], los cuales suelen ser empleados de manera intercambiable con el primero. Para un ejemplo del uso impreciso de estos conceptos, véase Anthony Giddens (1993) y Pierre Bourdieu (2007).

⁶ Al menos en cierto modo, Jürgen Habermas es una excepción a este estado de situación. En su *Theorie des kommunikativen Handelns* —más específicamente, en la segunda *Zwischenbetrachtung* titulada “*System und Lebenswelt*”—, el teórico alemán realiza un tratamiento pormenorizado del concepto de “*Lebenswelt*” que se sustenta en una lectura concienzuda de las obras de Husserl, Schutz y Luckmann (ver el texto de Pignuoli Ocampo en el presente número de *Diferencia(s)*). Sin embargo, el “acercamiento filosófico-lingüístico” y pragmático-formal de Habermas al mundo de la vida dista de ser *fenomenológico* en un sentido estricto (Luckmann, 2002: 47). Descuida dimensiones antepredicativas fundamentales de la experiencia ordinaria —la temporalidad, la corporalidad, la espacialidad, la afectividad, etc.— y en lugar de *describir* adecuadamente la textura experiencial del mundo de la vida, la subsume al corsé racionalista de su teoría de su pragmática universal (Habermas, 1987b: 182-229).

³ Para un tratamiento pormenorizado del modo en que la obra schutziana fue recibida y continuada en las ciencias sociales, véase Eberle (2012).

⁴ Carlos Belvedere (2011) realiza un análisis exhaustivo de las críticas de Habermas, Bourdieu y Giddens a la fenomenología social de Alfred Schutz (véase la entrevista a Belvedere en este número de la revista *Diferencia(s)*).

incuestionables, actuando como presupuestos necesarios de nuestras ocupaciones prácticas y teóricas (por ejemplo, Schütz, 1994: 217, 251). Como bien lo afirma Maurice Merleau-Ponty (1985: 13), “en calidad de presupuestos de todo pensamiento, [...] las preconcepciones ingenuas ‘pasan desapercibidas’”.

En otras palabras, el concepto de “mundo de la vida” se ha sedimentado y habitualizado en el “pensamiento de sentido común” (Schutz, 1962: 53) de los científicos sociales. Se ha convertido en una baldosa más del “suelo” [*Boden*] (ver Husserl, 1954: 126) precomprendido e incuestionado de sentido sobre el que se apoya y se mueve cotidianamente la *praxis* de la investigación social empírica y la reflexión teórico-social. (¿Acaso es posible analizar el suelo *mientras* caminamos sobre él?). Las dificultades para definir exhaustivamente el concepto de *Lebenswelt* obedecen entonces, en gran parte, a su *cotidianización y rutinización* dentro de la “cultura” o “visión natural relativa del mundo” [*relativ natürliche Weltanschauung*] de los investigadores sociales contemporáneos (véase Schütz, 1994: 251).

Ahora bien, en términos más precisos, ¿en qué consiste la precomprensión ingenua de la *idea* de “*Lebenswelt*” inmanente a la “cultura” científico-social actual? Basta echar un vistazo a algunas de las investigaciones mencionadas más arriba para constatar que la noción de “mundo de la vida”—generalmente usada intercambiamente con la de “mundo social” (por ejemplo, Bourdieu, 2007: 44 y sigs.; Giddens, 1993: 36 y sigs., 163 y sigs.)—es (sobre)entendida de manera muy vaga como indicando aquel “lugar” en que se desenvuelve la existencia diaria de los actores sociales. Se trata del ámbito de lo “microsocial”, lo “cotidiano”, lo “significativo”, lo “simbólico”, lo “subjetivo”, el “sentido común”, la “acción”, la “interacción” y la “cultura”; un terreno supuestamente *inofensivo e ingenuo* en el que los constreñimientos sociales, económicos y de poder no son totalmente visibles (Srubar, 2007: 13 y sigs.).⁷ En este sentido, se lo contrapone de manera casi simétrica con el plano “macrosocial”, “objetivo” y “cósico” de las “estructuras” y los “sistemas” sociales

⁷ Enfrentándose a posiciones como la de Jürgen Habermas, Ilja Srubar (2007: 13 y sigs.) titula uno de sus escritos “¿Es el mundo de la vida un lugar inofensivo? [Ist die *Lebenswelt* ein harmloser Ort?]”. Existe una tendencia muy extendida —en mi opinión, proveniente de la influencia de la obra habermasiana, pero también impulsada por los escritos de Bourdieu— a concebir el *Lebenswelt* cotidiano como un plano ingenuo e inofensivo que, en su estructura esencial, sería totalmente ajeno a los aspectos oscuros de la realidad social: el poder, la explotación, la dominación, alienación, etc. Según esta posición, dichas dimensiones sórdidas de la socialidad se originarían *por fuera* del mundo de la vida —en los “sistemas” o las “estructuras”— y permanecerían invisibles e intangibles para los actores precientíficos. Trabajos recientes como la compilación *Fenomenología del poder*, de Jochen Dreher y Daniela López (2014), muestran no solo que las relaciones de poder son constituidas, experimentadas y vivenciadas por los sujetos cotidianos, sino también que pueden ser investigadas fructuosamente desde la perspectiva de una fenomenología del mundo de la vida (ver la contribución de Dreher en este número de *Diferencia(s)*).

(Belvedere, 2011: 63 y sigs.).

Siguiendo a Carlos Belvedere (2011: 45. Mi énfasis), creo que esta precomprensión borrosa del concepto de “mundo de la vida” se enmarca en un “*sentido común académico*” que, de manera solapada y casi inadvertida, se ha consolidado en el *mainstream* de las ciencias sociales contemporáneas luego del colapso del “consenso ortodoxo” parsoniano. Me refiero al “discurso” *tan sintético como dualista* que, con diferentes matices, propugnan los tres teóricos sociales más influyentes de *finis* del siglo XX, a saber: Pierre Bourdieu (2007) —el “superador” del dualismo “subjetivismo-objetivismo”—, Jürgen Habermas (1987a y 1987b) —el “integrador” del “mundo de la vida” con el “sistema”— y Anthony Giddens (1993) —el “articulador” de la “agencia” y la “estructura” (Belvedere, 2011: 13 y sigs.; 41 y sigs.; Belvedere en este número de *Diferencia(s)*).

Pero el problema no termina aquí. Debido a la gran influencia de los tres autores mencionados, las investigaciones genuinamente fenomenológicas del mundo de la vida —es decir, aquellas que, en línea con Husserl y sus seguidores, intentan “acercarse lo más posible a la textura y la matriz existencial de la experiencia tal como está dada y permitir que las palabras hagan eco” de ella (Critchley, 2017: 15)—suelen ser *estigmatizadas* dentro del pensamiento científico-social contemporáneo, y esto debido a su supuesto carácter *idealista, culturalista y subjetivista* (Belvedere, 2011: 48 y sigs.). En este sentido, puede afirmarse que ambos déficits, el uso vago del concepto y el desprecio sistemático de la fenomenología *qua praxis* investigativa, se apuntalan mutuamente.

En línea con autores fundamentales de la tradición fenomenológica como Edmund Husserl (2009b: 27, 29), Merleau-Ponty (1977: 89) y Alfred Schutz (1962: 117), considero que el uso difuso y confuso de los conceptos teórico-sociales fundamentales —y, sin dudas, las nociones de “*Lebenswelt*”, “mundo” y “mundo social” se cuentan entre ellos— pone en riesgo la científicidad y la seriedad de las investigaciones sociales, sean estas teóricas o empíricas. Mi punto es bastante simple: *inevitablemente, tengan conciencia de ello o no*, los científicos sociales emplean este tipo de nociones generales a la hora de reflexionar, hablar y escribir sobre fenómenos socioculturales (Merleau-Ponty, 1977: 89). Y es indudable que aquellos estudios que operan con conceptos rigurosamente definidos —o que se apoyan en reflexiones fenomenológicas sobre las “realidades” o “cosas” que los mismos denotan— poseen una precisión y una calidad mayores que aquellos que no lo hacen.

Siguiendo estos lineamientos, en el presente artículo me propongo brindar un aporte al *autoesclarecimiento* y la “*autocomprensión*” [*Selbstverständnis*] de los científicos so-

ciales en lo que refiere al uso –y abuso– del concepto de “*Lebenswelt*” y sus sucedáneos (Husserl, 1996: 18).⁸ Para ponerlo de otro modo, en la páginas que siguen, intentaré *aclarar de qué hablan los investigadores sociales cuando hablan del mundo de la vida*. Para cumplir con este objetivo, adoptaré un modo de proceder *bifronte* que se inspira en la metodología empleada por el Husserl tardío en la *Krisis*, a saber: la combinación de (i) “*retroreflexiones* históricas” (Husserl, 1996: 18) acerca del surgimiento e itinerario histórico del concepto en el pensamiento filosófico y teórico-social con (ii) *descripciones fenomenológicas* propiamente dichas.

En otras palabras: partiendo de la convicción de que los científicos sociales actuales somos “herederos” –*algo olvidadizos*– del pasado en cuanto a los conceptos y métodos que utilizamos, emprenderé una breve “*reflexión histórica*” [*historische Besinnung*]⁹ orientada a *reconstruir* los “*orígenes*” [*Ursprünge*] del concepto de “*Lebenswelt*” en la obra de Edmund Husserl (1996: 1, 15-16, 18) y su “*retoma*” científico-social por parte de Alfred Schutz.¹⁰ Como lo acabo de señalar, esta *reflexión genealógica* irá de la mano con la exposición de los análisis fenomenológicos de “la cosa misma” realizados por ambos autores. Porque, en última instancia, *la única manera de saber qué es el mundo de la vida es estudiando minuciosamente el “cómo” [Wie] de su manifestación o donación experiencial*.¹¹

8 Como se verá más adelante, retomo la *idea* de la necesidad de una “autocomprensión” de la obra de Edmund Husserl (1996: 18).

9 En la *Krisis*, Husserl (1996: 18) fundamenta el empleo de su método histórico-genealógico de la siguiente manera: “Es claro [...] que se precisan exhaustivas *retroreflexiones* [*Rückbesinnungen*] *históricas* y *críticas* para conseguir una autocomprensión radical [*radikales Selbstverständnis*]”.

10 La *idea* de “*retoma*” que se emplea aquí está inspirada en la noción de reprise de Merleau-Ponty. En palabras de Waldenfels (1992: 61), la reprise merleau-pontyana implica una “*reanudación*” [*Wiederaufnahme*] o una “*reproducción*” [*Wiederaufführung*] de una herencia.

11 Como se mostrará, en las ciencias sociales, la noción de “mundo de la vida” es introducida y popularizada por Alfred Schutz, quien se inspira fundamentalmente en Husserl. Por esta razón, en la presente Introducción, expondré en detalle la “*profundación*” husserliana del concepto y algunos aspectos centrales de la “*retoma*” schutziana del mismo. No me concentraré en el modo en que otros discípulos y herederos de Husserl tratan la idea del mundo precientífico o cotidiano, ya sea con independencia de su maestro o siguiéndolo explícitamente. Sin embargo, deben destacarse los aportes al respecto de Max Scheler, Martin Heidegger y Maurice Merleau-Ponty, tres autores estudiados exhaustivamente por Schutz. Max Scheler (1926) desarrolla el concepto de “*concepción natural relativa del mundo*” [*relativ natürliche Weltanschauung*]. Por su parte, Martin Heidegger (2006: §14) trata el tópico de la “*mundaneidad del mundo en general*” [*Weltlichkeit der Welt überhaupt*] y concibe el *Dasein* como “*ser-en-el-mundo*” [*in-der-Welt-sein*]. Por último, además de emplear el concepto husserliano de “mundo de la vida”, Maurice Merleau-Ponty (1945: I, III) habla del “mundo vivido” [*monde vécu*] y “*percibido*” [*monde perçu*] e introduce la noción de “*ser-hacia-el-mundo*” [*Être-au-monde*] (Merleau-Ponty, 1945: 452).

1. EDMUND HUSSERL: LA “PROTOfUNDACIÓN” [URSTIFTUNG] FENOMENOLÓGICA DEL “MUNDO DE LA VIDA”

LA CRISIS DE LAS CIENCIAS EUROPEAS

Si bien aparece en otros textos husserlianos –bajo ese “nombre” u otros similares, como el de “*Umwelt*” [mundo circundante](Sowa, 2008)–, el tratamiento más sistemático y a la vez más influyente de la noción de “mundo de la vida” se encuentra en *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. En esta obra de 1936, Husserl (1996: 1, 6) bosqueja un diagnóstico sombrío de la situación intelectual y espiritual de su época. A pesar de sus innegables “éxitos prácticos y teóricos”, señala, las “ciencias europeas” se encuentran en una profunda crisis que, en lo fundamental, es producida por el avance triunfante del *positivismo naturalista*. Esta crisis, que parece pasar inadvertida para los laboriosos científicos especializados, no solo “hace tambalear todo el sentido de verdad” de las ciencias positivas y exactas; también pone en riesgo el destino ético-político, cultural y existencial de la “*humanidad europea misma*” (1996: 12).

En términos más precisos, el filósofo de Proßnitz considera que el avance arrollador de la concepción positivista implica la mutilación unilateral de la *idea* original de la ciencia [*Wissenschaft*] moderna (Husserl, 1996: §3). Según esta *idea* originaria –que emerge en los albores del Renacimiento como una *retoma* novedosa de motivos de la filosofía antigua–, la *Wissenschaft* no se reduce a la sumatoria de las ciencias fácticas o positivas. Antes bien, se trata de una filosofía *universal*, es decir, de una “*ciencia omniabarcadora*” que no solo está en condiciones de resolver “*problemas fácticos*” [*Tatsachenprobleme*] o empíricos, sino también los denominados *problemas metafísicos* o “*de la razón*” [*Verunftprobleme*] –i.e. las cuestiones gnoseológicas, éticas y axiológicas “*más elevadas y últimas*” que *deciden* acerca del “*sentido*” y el “*significado*” de la existencia humana auténtica (Husserl, 1996: 4, 7-8). De acuerdo con Husserl (1996: 4), en la medida en que se concentra meramente en cuestiones empírico-fácticas y deja de lado los *problemas metafísicos*, “*el positivismo [...] descabeza la filosofía*”; de esta manera, los científicos modernos “*se convierten cada vez más en especialistas no-filosóficos*” [*unphilosophisch*]” (1996: 10).

El objetivo fundamental de Husserl (1996: 11) en la *Krisis* es esclarecer los oscuros “*motivos*” que impulsaron este “*proceso histórico*” de “*disolución interna*” del ideal de las ciencias europeas. Como lo insinué más arriba, para cumplir con este objetivo, el padre de la fenomenología opta por un modo de abordaje que podríamos denominar *genealógico*: propone realizar una “*reflexión teleológico-histórica*” [*teleologisch-historische Besinnung*] orientada a esclarecer los “*orígenes*” de la “*situación científica y filosófica crítica*”

que le toca vivir. Solo de esa manera, cree, puede lograrse una “autocomprensión radical” (1996: 18). Como veremos a continuación, es en el marco de esta “reflexión histórica y crítica” que el Husserl tardío introduce la noción de “*Lebenswelt*”. Debe señalarse, sin embargo, que en el pensamiento husserliano —a diferencia de lo que ocurrirá en el caso de Alfred Schutz (1994) y sus seguidores (Luckmann, 2002)—, el tratamiento del tópico del mundo de la vida no es un fin en sí mismo, sino una estación *intermedia* en el camino hacia el *verdadero* fundamento último del conocimiento: la subjetividad trascendental (Husserl, 1996: 1).

GALILEO Y EL “OLVIDO” DEL MUNDO DE LA VIDA

De acuerdo con el padre de la fenomenología, el “origen” histórico de la crisis de la *Wissenschaft* se remonta a las investigaciones del “pionero” de las ciencias naturales modernas: Galileo Galilei (Husserl, 1996: §8, §9). En efecto, Husserl considera al físico, matemático y astrónomo italiano como el (*proto*)fundador de la “tradicción” epistemológica positivista. Galileo no solo es el primero en concebir la naturaleza como una realidad *fisicalista estructurada en términos matemáticos*; también es el precursor de muchos de los métodos científico-naturales que siguen empleándose hoy en día. En términos más precisos, según la concepción galileana, la realidad físico-natural es matemática y exacta “en su verdadero ser en sí”; es decir, está “dada en fórmulas y puede ser interpretada a partir de ellas” (1996: 57).

Husserl (1996: 57) reconoce los logros científicos de Galileo y lo caracteriza como “el más grande descubridor de la modernidad”. Sin embargo, considera que sus hallazgos y éxitos son un triunfo *pirrónico* en la medida en que van de la mano con una “omisión fatal” (Husserl, 1996: 53). En un *locus classicus* de la *Krisis*, se lee: “Galileo, [...] el consumado descubridor de la física o de la naturaleza fisicalista, es, a la vez, un *genio descubridor y encubridor*” (1996: 57).

Para decirlo de una vez: lo que *encubre y soterra* Galileo al descubrirlas ciencias matemáticas de la naturaleza es el “protosuelo [*Urboden*] de toda vida tanto teórica como práctica”: el mundo de la vida. Es decir, el “mundo de la intuición” [*Anschauungswelt*] “subjetivo-relativo” e inexacto en el que vivimos en tanto sujetos cotidianos o precientíficos (1996: 22 y sigs.). Una realidad que, además de ser intuida e intuible en perspectiva de primera persona, está estructurada en términos prácticos, intersubjetivos, culturales e históricos (1996: 65).

La tradición científico-natural fundada por Galileo se basa en la siguiente creencia implícita: mediante la aplicación de métodos empíricos y físico-matemáticos —esto es, mediante la *episteme* científico-natural—, es posible superar las apariencias inexactas, “meramente subjetivas” e incluso falsas de la experiencia precientífica —o *doxa*— para así alcanzar *la realidad natural objetiva y exacta* que subyace

detrás de ellas (1996: 58). Oponiéndose a esta concepción, y en un gesto que tendrá gran influencia sobre el conjunto de la filosofía del siglo XX (Waldenfels, 1992: 35 y sigs.), Husserl invierte la clásica jerarquía entre *doxa* y *episteme*. Para el padre de la fenomenología, el mundo *dóxico* de la vida cotidiana es el “*único mundo verdadero, verdaderamente dado en la percepción, verdaderamente experimentado y experimentable*”, y, por tanto, *la única realidad* pasible de ser investigada tanto práctica como científicamente (Husserl, 1996: 52, 54. *Cursiva propia*). En contraste, la naturaleza fisicalista-matemática no es una realidad *en-sí*, sino más bien un *construcción teórica artificial*; una construcción que originalmente fue diseñada para lograr más precisión en el estudio y el dominio técnico del mundo de la vida pero que terminó por encubrir y enmascarar la *verdadera* hechura del mismo (1996: 53).

Persiguiendo el objetivo —*en última instancia* pragmáticamente determinado— de lograr más exactitud en las mediciones y previsiones sobre el mundo de la intuición, Galileo aplica una serie de procesos metodológicos de “idealización”, “formalización” y “abstracción” sobre el mismo. El *resultado final* de estos procedimientos es la concepción fisicalista, objetivista y matemática de la naturaleza (1996: §9). Sin embargo —y este es el argumento fundamental de Husserl—, tanto Galileo como sus herederos caen presos de un autoengaño fetichista: olvidan las operaciones metodológicas que realizaron sobre el *Lebenswelt* y toman como “verdadero ser lo que es un método”. Es precisamente en este sentido que Husserl afirma que el mundo de la vida constituye el “*fundamento de sentido olvidado de la ciencia natural*” (1996: 52. *Cursiva propia*).

En un pasaje clásico de la *Krisis*, Husserl afirma que las ciencias naturales galileanas ocultan y “disfrazan” al *Lebenswelt* bajo un “ropaje de ideas” [*Ideenkleid*]: “el ropaje de ideas de la matemática y la ciencia matemática de la naturaleza o [...] el *ropaje de los símbolos*, de las teorías simbólico-matemáticas” (1996: 55). La concepción objetivista y naturalista de la realidad natural fundada por Galileo se sedimenta y se convierte en una “tradicción” incuestionada e incuestionable dentro de los círculos científicos y penetra incluso en el *common sense cotidiano*. Los positivistas del siglo XIX y XX, afirma Husserl (1996: 56), ya no se hacen preguntas acerca del “sentido auténtico” del método científico que utilizan. Así, la ciencia se transforma en un “pensamiento técnico vaciado de sentido”, en una “máquina confiable que cualquiera puede aprender a utilizar” sin comprender en lo más mínimo qué es lo que está haciendo.

LA SALIDA A LA CRISIS: UNA “CIENCIA DEL MUNDO DE LA VIDA”

El diagnóstico del Husserl tardío es claro: la crisis de fundamentos de las ciencias modernas se debe al “olvido” del mundo de la vida por parte de Galileo y sus herederos

positivistas. En efecto, lo que le preocupa al padre de la fenomenología es la creciente "alienación" de las *Wissenschaften* europeas respecto de su "fundamento vital" [*Lebensgrundlage*]: el *Lebenswelt* cotidiano (Luckmann, 2002: 49). En la *Krisis*, Husserl (1954: 144) también propone un antídoto para remediar este estado de cosas: el desarrollo de una ciencia fenomenológica del mundo de la vida, entendida como una "ciencia radical de los fundamentos" [*radikale Grundwissenschaft*]. Solo un análisis fenomenológico de las estructuras universales del mundo de la vida puede otorgarles una fundamentación estricta y segura a las ciencias positivas. En palabras del propio Husserl: "el retorno a la ingenuidad de la vida, pero en una reflexión que se eleva sobre ella, es el único camino posible para superar la ingenuidad filosófica propia de la 'cientificidad' [*Wissenschaftlichkeit*] de la filosofía objetivista tradicional" (Husserl, 1996: 64).

El padre de la fenomenología considera que una *auténtica* "ciencia del *Lebenswelt*" debe estar en condiciones de aprehender científicamente el peculiar "modo de ser" [*Seinsweise*] del mismo; es decir, debe lograr hacerle justicia a "la forma ingenua de hablar de la vida" (1996: 64). Ahora bien, para lograr esto, es preciso romper con la concepción objetivista y naturalista de la "cientificidad" vigente desde Galileo (1954: 125, 127-128). Para ello, Husserl (1954: 143. *Cursiva propia*) propone realizar una "*primera epoché* respecto de todas las ciencias objetivas";¹² esto es, una operación orientada a *poner fuera de juego* las teorías, los métodos y las formas de pensar del positivismo moderno. En otros términos, para poder analizar *fenomenológicamente* el mundo de la vida en su "modo de ser" subjetivo-relativo, aproximado e inexacto, primero debemos "*liberarnos* de las constantes subducciones [*Unterschiebungen*] que nos engañan", las cuales se han impuesto "debido a la hegemonía escolar de las formas de pensamiento objetivo-científicas" (1954: 132. *Cursiva propia*).

El *Lebenswelt* no es el universo objetivo, matemático y exacto estudiado por la *episteme* científico-natural, sino más bien el mundo de la *doxa*, generalmente despreciado por los científicos naturales debido a su carácter "*meramente* subjetivo-relativo" (1954: 128. *Mi cursiva*). No es el mundo de la naturaleza tal como es *en-sí*, sino el "mundo en el Cómo de la donación vivencial" [*Welt im Wie der Erlebnisgegebenheit*] (Husserl en Sebald, 2009: 36-37).

De acuerdo con Husserl —y esto es fundamental para entender su posición—, afirmar que el *Lebenswelt* es subjetivo-relativo e inexacto no implica aseverar que se trate de un caos signado por el desorden y la contingencia. El mundo de la vida cuenta con estructuras invariantes de carácter morfológico que pueden ser identificadas y estudiadas:

"este mundo de la vida, en todas sus relatividades, tiene una *estructura general*. Esta estructura general, a la cual está vinculado todo ente relativo, no es ella misma relativa" (Husserl, 1954: 142). La misión de la ciencia del mundo de la vida propuesta por Husserl es, justamente, aprehender fenomenológicamente estas estructuras universales en términos de una "teoría pura de las esencias del mundo de la vida" (1954: 144).

ALGUNOS RASGOS ESTRUCTURALES DEL MUNDO DE LA VIDA

En términos más precisos, Husserl define el mundo de la vida como el "mundo espacio-temporal de las cosas *tal como son experimentadas en nuestra vida pre- y extracientífica*" (Husserl, 1954: 141. *Cursiva propia*). Para comprender esta caracterización, es preciso señalar que en su afán por hacerle justicia a la vida pre- y extracientífica en toda su amplitud y complejidad, Husserl (ver por ejemplo, Husserl, 1950: §20) opera con una concepción mucho más abarcadora de la experiencia que la sostenida por el empirismo clásico y el científicismo positivista. Lo que experimentamos en la vida pre- y extracientífica no son meros "datos de sensación" [*Empfindungsdaten*] atómicos y amorfos (Husserl, 1954: 127), sino "cosas" [*Dinge*] u "objetos" [*Objekte*] con sentido y significatividad; y estas cosas no son solo naturales —"piedras, animales, plantas"—, sino también socioculturales —"seres humanos y creaciones humanas" (1954: 141).

"Entre los objetos del mundo de la vida", afirma Husserl (1954: 149), "encontramos también seres humanos, con todas sus acciones y prácticas, efectuaciones y sufrimientos, viviendo juntos en sus respectivas vinculaciones sociales en el horizonte del mundo y sabiéndose en él". Desde la perspectiva husserliana, entonces, el mundo de la vida es siempre ya un entorno *intersubjetivo, social, cultural e histórico*; un mundo compartido por un "círculo social" que *vive*, piensa y actúa en una "comunidad vital" [*Lebensgemeinschaft*] (1954: 141).

Una de las metáforas fundamentales empleadas por Husserl a la hora de referirse al *Lebenswelt* es la de "horizonte" [*Horizont*].¹³ El mundo de la vida, se lee en la *Krisis*, es "nuestro horizonte vital natural" [*natürlicher Lebenshorizont*] (1954: 149). Esta noción metafórica permite dar cuenta de un rasgo esencial del *Lebenswelt*: en tanto "horizonte universal" [*Universalhorizont*], *el mundo de la vida va mucho más allá de lo efectiva y actualmente experimentado; también incluye, de manera esencial, el conjunto de lo potencialmente "experimentable" [erfahrbar]* (1954: 141). En otras palabras, mi mundo de la vida no contiene solamente las "cosas" que percibo *ahora mismo* —la habitación de la casa de Buenos

¹² En griego, el concepto de *epoché* significa "suspensión". Husserl lo retoma de los filósofos escépticos, quienes lo empleaban en el sentido de una "abstención del juicio" (Regenbogen y Mayer, 1998: 191).

¹³ Para un tratamiento pormenorizado y preciso del concepto husserliano de horizonte, véase Walton (2015).

Aires en donde estoy escribiendo este texto, la computadora que uso para redactarlo, etc.—, sino también aquellas cosas que "sé" que existen y, por tanto, *podría* experimentar en un futuro cercano o lejano; por ejemplo, el supermercado de la esquina de mi casa, el Aeropuerto de Frankfurt am Main o la Torre Eiffel: "[T]enemos un horizonte de mundo [Welthorizont] como horizonte de experiencia posible de cosas".

Usando los términos de Hans Blumenberg (1979: 9-16), puede afirmarse que definir el mundo como horizonte—o campo [Feld]— *universal* implica entenderlo como una "metafora para la totalidad de lo experienciable". En efecto, de acuerdo con Husserl, el *Lebenswelt* incluye *todo aquello* que existe y *puede* ser percibido, deseado, imaginado, manipulado, etc. Es el "universo de cosas" [All der Dinge] que nos afectan y hacia las cuales podemos dirigirnos intencionalmente (Husserl, 1954: 145, 147). "El mundo", se lee en la *Krisis*, "es el campo universal [Universalfeld] al cual se dirigen todos nuestros actos experienciales, cognitivos [y] actuales", y "de él, de los objetos dados en cada caso, vienen todas las afecciones".

Pero Husserl (1954: 146) va más allá de estos señalamientos generales y proporciona una detallada descripción fenomenológica de nuestra experiencia subjetiva del *Lebenswelt qua* mundo. De acuerdo con el filósofo de Proßnitz, la conciencia de las cosas particulares —de un perro o una lámpara, por ejemplo— y la conciencia del mundo *qua* mundo están intrínsecamente ligadas: la primera es imposible sin la segunda, y viceversa. Sin embargo, es preciso distinguir tajantemente entre el modo en que se nos donan los objetos particulares y aquel en que se nos manifiesta el *Lebenswelt como tal*: "existe una diferencia fundamental entre el talante de la conciencia del mundo [Weltbewußtsein] y aquel de la conciencia de la cosa [Dingbewußtsein] o el objeto [Objektbewußtsein]; aunque, por otro lado, una y la otra constituyen una unidad indivisible".

La conciencia de cosas u objetos particulares—por ejemplo, la percepción actual que tengo de la pantalla de mi computadora mientras escribo este texto— es *temática*. Ahora bien, las cosas nunca aparecen *out of nowhere* y de manera aislada. Por el contrario, se manifiestan como parte de un *trasfondo* hori-zóntico más amplio que es experimentado de forma *no-temática* (Husserl, 1954: 165 y sigs.). En otras palabras, *siempre y necesariamente*, los objetos aparecen como estando rodeados por otras cosas y relacionados con ellas; y, en última instancia, su manifestación remite implícitamente al "*horizonte universal*", esto es, al mundo de la vida en su totalidad (1954: §46, 47).¹⁴

De acuerdo con Husserl (1954: 146), entonces, todas

las cosas particulares son conscientes "como objetos dentro del *horizonte del mundo*"; o, para ponerlo de otra manera, todo objeto es "algo proveniente del mundo, del que somos siempre conscientes como horizonte". Sin embargo —y esto es fundamental—, en tanto campo universal, el *Lebenswelt* como tal *jamás* puede ser tematizado como un objeto particular: *su modo de manifestación es esencialmente hori-zóntico y marginal*. "Este horizonte", dice Husserl "solo es consciente como horizonte de los objetos que existen para nosotros" (Cursiva propia).

En este sentido, Husserl afirma que cuando están "despiertos", los sujetos cotidianos —y también los científicos— son *en todo momento* "conscientes" de la realidad o "certeza-de-ser" [Seinsgewißheit] del mundo como totalidad y saben que *ellos mismos* forman parte de él. En una palabra, "la vida es un permanente vivir-en-la-certeza-del-mundo" [In-Weltgewißheit-Leben] (Husserl, 1954: 146). En este punto, creo, se pone en evidencia el vínculo esencial entre la concepción del mundo de la vida *qua* horizonte universal y la noción de "actitud natural" [natürliche Einstellung] (Husserl, 1950: §27, §30; Luckmann, 2002: 47).

Tal como se señala en los §27 y §30 de *Ideen I*, la actitud natural es la disposición automática y ubicua que adoptan los sujetos en la vida cotidiana. En términos más específicos, consiste en una creencia ingenua acerca de la naturaleza o complejidad del mundo; una creencia que es sostenida *implícita, preconceptual y antepredicativamente* tanto por los sujetos precientíficos como por los científicos positivos (Husserl, 1950: §27, §30). Husserl entiende esta creencia o *tesis* —la llamada "tesis general de la actitud natural" [Generalthesis der natürlichen Einstellung] — como una concepción netamente *objetivista* del mundo.¹⁵ Según ella, el *Lebenswelt* existe *en-sí, ahí-adelante y allí-afuera*: es una "realidad" [Wirklichkeit] objetiva cuya existencia es totalmente autónoma respecto de las operaciones cognitivo-constitutivas de la subjetividad.

Otro elemento fundamental del pensamiento de Husserl que se halla íntimamente vinculado con la concepción del mundo de la vida *qua* horizonte es su análisis de la *tipicidad* de la experiencia antepredicativa (Husserl, 1972: §83). El *horizonte universal* mundano —es decir, el conjunto de los objetos de la experiencia *potencial* o *posible*— no nos es *totalmente* desconocido; antes bien, "conocemos" y, por tanto, *prefiguramos* de manera más o menos vacía sus características *típicas*. Así, por ejemplo, puede que nunca haya visto *in persona* al "perro" de un amigo, pero *conozco* los rasgos y comportamientos *típicos* de los "perros" en general; por esta

¹⁴ Por motivos de espacio, no introduciré aquí la distinción husserliana fundamental entre "horizonte interno" y "externo". Véase Husserl (1954: §47).

¹⁵ El objetivismo de la actitud natural no debe confundirse con el de la "actitud naturalista" (Husserl, 1954: 294) propia del positivismo. Es decir, implica creer en la existencia objetiva, ahí-afuera, del mundo, pero no necesariamente concebirlo como una naturaleza fisicalista-matemática.

razón, puedo “prever” cómo se comportará el animal cuando ambos vengan a visitarme a mi casa.

Puesto de otra manera, según Husserl (1996: 31), el mundo de la vida no tiene un comportamiento completamente *random o aleatorio*: “las cosas y los acontecimientos no aparecen de manera arbitraria”. En tanto actores precientíficos, *sabemos* que el mundo tiene sus “*costumbres*” [*Gewohnheiten*] típicas. Este “estilo general empírico” del *Lebenswelt* es la condición de posibilidad del “conocimiento precientífico” que tenemos de él: podemos realizar “inducciones”, “previsiones” e “hipótesis” acerca del mundo de la vida, pero en un sentido muy diferente al que lo hacen los científicos naturales. A pesar de ser inexacto, impreciso y subjetivo-relativo, este modo de conocimiento es suficiente para las necesidades pragmáticas de la “*praxis cotidiana*” (Husserl, 1954: 124).

De acuerdo con Husserl —y aquí entra en juego otro elemento fundamental de su concepción del *Lebenswelt*—, dado que (pre)conocemos típicamente el estilo del mundo de la vida, este aparece para nosotros como un entorno *familiar* [*vertraut*], esto es, como un sitio conocido en el que nos orientamos sin problemas. En la concepción husserliana, la familiaridad del mundo va de la mano con su carácter autoevidente y comprensible de suyo [*selbstverständlich*]: no es preciso —y, generalmente, ni siquiera posible— tematizar y problematizar aquello con lo que estamos muy familiarizados: “¿No es el mundo de la vida lo más conocido de todo, lo que es siempre-ya comprensible de suyo [*selbstverständlich*] en toda la vida humana, siempre-ya familiar [*vertraut*] para nosotros en su tipicalidad debido a la experiencia? (Husserl, 1954: 126).

Esto último nos lleva a otra de las metáforas fundamentales empleadas por Husserl para caracterizar el mundo de la vida. Me refiero a la noción de “suelo” [*Boden*]. El *Lebenswelt*, afirma el padre de la fenomenología, es el “suelo de toda *praxis*, ya sea teórica o extrateórica”. Se trata, más precisamente, de un “permanente suelo de validez [*Geltungsboden*], de una fuente de comprensibilidades de suyo [*Selbstverständlichkeiten*] de las que hacemos uso sin más, ya sea como seres humanos prácticos o como científicos” (1954: 145).

Según creo, una manera de interpretar el uso husserliano de la *idea* de *Boden* es la siguiente: el *suelo* es la superficie sólida y estable que nos sostiene y sobre la cual nos movemos. En nuestra *praxis* cotidiana, sin siquiera advertirlo, *presuponemos* la estabilidad del suelo; es decir, lo *damos por sentado* y lo tomamos como *comprensible de suyo*. Cuando caminamos —o corremos— hacia algún lugar, no solemos problematizar paso a paso el piso que nos sostiene: si lo hiciéramos, difícilmente podríamos orientarnos en el espacio, evitar obstáculos y llegar a destino. De manera similar, el mundo de la vida es un suelo de evidencias obvias sobre el

que, inadvertidamente, se sustenta toda experiencia y práctica humana.

EL MUNDO DE LA VIDA: UNA REALIDAD NATURAL Y ESPIRITUAL¹⁶

Como se dejó a entrever más arriba, el mundo de la vida es para Husserl (1950: §27; ver Husserl, 1952) un entorno tanto a) *natural* como b) *espiritual* [*geistig*]. Así lo señala el propio autor en un pasaje de *Ideen I*: “[E]l mundo para mí no está ahí adelante como un mero mundo cósmico [*Sachenwelt*], sino, en la misma inmediatez como ‘mundo de valores’, ‘mundo de bienes’, ‘mundo práctico’” (Husserl, 1950: §27), es decir, como un mundo cultural, social e histórico. En mi entorno cotidiano no veo meros cuerpos físicos privados de sentido y significado; antes bien, percibo inmediatamente “objetos de uso” cargados de propiedades prácticas y axiológicas que están socioculturalmente definidas: “mesas”, “pianos”, “autobuses”, “vasos”, “casas”, etc. En este sentido, Husserl se aleja decisivamente del naturalismo objetivista(proto)fundado por Galileo y continuado por los positivistas modernos.

El mundo físico-natural de “puras cosas corporales” del que se ocupan las ciencias de la naturaleza no es el mundo originario; se trata del resultado artificial de un proceso de “abstracción” en el que se mutila una dimensión esencial del *Lebenswelt* concreto: sus aspectos culturales, personales y “espirituales”. En palabras de Husserl (1996: 65), “Galileo se ‘abstrae’ de los sujetos como personas de una vida personal, de todo lo espiritual en cualquier sentido, de todas las propiedades culturales que se les adjudica a las cosas en la *praxis* humana”.

(a) Para Husserl, afirmar todo esto no implica negar el carácter natural del mundo y reducir la naturaleza a un mero constructo cultural como lo hacen algunos pensadores postmodernos. El *Lebenswelt* contiene la naturaleza; pero no la realidad natural matemático-objetiva estudiada por el positivismo, sino la naturaleza tal como es experimentada precientíficamente. “El mundo como mundo de la vida”, afirma Husserl (1954: 142), “tiene ya precientíficamente las ‘mismas’ estructuras que las ciencias objetivas”; es decir, también él es un “mundo espacio-temporal” que contiene “cuerpos reales” vinculados por una suerte de “causalidad”. Pero el espacio-tiempo del *Lebenswelt* no está hecho de puntos, rectas ni unidades homogéneas de medida —como los minutos y los segundos—, y las cosas naturales que nos encontramos en él no son aquellos cuerpos matemático-geométricos de los

¹⁶ En sus *Ideen II*, Husserl (1952) trata de manera sistemática y exhaustiva las diferencias entre el mundo natural y el espiritual.

que habla la física. En el mundo de la vida, “no encontramos nada de las idealidades geométricas, del espacio geométrico ni del tiempo matemático con todas sus formas” (Husserl, 1996: 54).

Husserl (1954: 143) entiende la naturaleza matemática *en-sí* postulada por el positivismo como un universo de “idealizaciones teóricas” y “substrucciones hipotéticas” que no es pasible de ser percibido en carne y hueso. En el *Lebenswelt*, las cosas naturales no se manifiestan de manera objetiva, exacta y desde una *view from nowhere*, sino más bien en términos subjetivo-relativos, aproximados e imprecisos. Es decir, aparecen en diferentes escorzos correlativos a una perspectiva subjetiva —o de primera persona— y se dan en el modo de lo gradual: como algo más o menos circular, más o menos rectangular, más o menos plano, más o menos ovalado, etc. (Husserl, 1996: 24). Además —y esto es fundamental—, en el mundo circundante de la intuición, se perciben cuerpos en plena concreción, esto es, en su “plenitud sensorial” —con olores, sabores, colores, etc.—, y no “formas abstractas” con cualidades meramente primarias en el sentido lockeano (1996: 26).

(b) En su análisis de las estructuras fundamentales del mundo de la vida, Husserl reconoce la inmensa variabilidad cultural existente entre diferentes formaciones sociales. En cierto modo, puede afirmarse que cada pueblo, civilización o círculo social tiene un mundo circundante que le es peculiar: posee tradiciones práctico-cognitivas propias y, por lo tanto, ve las cosas a su manera. Precisamente por esta razón, solemos sentirnos desorientados cuando entramos en contacto con sociedades y culturas diferentes a la nuestra: “cuando vamos a parar a un círculo extraño de interacción, con los negros del Congo, los campesinos chinos, etc., encontramos que sus verdades [...] no son de ninguna manera las nuestras” (1954: 141).¹⁷

Ahora bien, reconocer esto no implica de ninguna manera caer en el relativismo cultural absoluto sostenido por varios representantes del postmodernismo filosófico y científico-social (Gros, 2010). En efecto, como se señaló más arriba, Husserl (1954: 142) cree que más allá de sus innegables “relatividades”, el mundo de la vida tiene una “estructura general” de carácter invariante. En términos más específicos, esta estructura está fijada por la experiencia del mundo perceptivo-intuitivo de la naturaleza tal como fue descrita más arriba (ver Lohmar, 1997). El mundo circundante natural —con sus cuerpos concretos, su “estilo” causal, su espacio-temporalidad, etc.— puede ser interpretado conforme a diferentes patrones histórico-culturales, pero, en última

instancia, es el mismo para todos los seres humanos fisiológica y psíquicamente “sanos”, esto es, para los “europeos normales, los hindúes normales, los chinos normales, etc.” (Husserl, 1954: 142).

Pero esto no es todo. El padre de la fenomenología también reconoce el carácter esencialmente histórico del *Lebenswelt*. De hecho, como puede deducirse de lo expuesto hasta aquí, el tema de la historicidad desempeña un rol central en la *Krisis* (Ströker, 1996: XI). Con base en sus reflexiones fenomenológico-genéticas y generativas, el Husserl tardío sostiene que el mundo de la vida no permanece inmutable a lo largo del desenvolvimiento histórico; antes bien, todas las prácticas humanas concretas “enriquecen” y modifican los contornos y horizontes de nuestro *Lebenswelt* cotidiano (Husserl, 1954: 143).

En este sentido, lo sepamos o no, en cualquiera de nuestras cogitaciones o acciones actuales somos “herederos” de “tradiciones” histórico-culturales(proto)fundadas en el pasado (Husserl, 1996: 18). De acuerdo con Husserl, dichas tradiciones son el sedimento de prácticas (proto)fundadoras de sentido. Para ponerlo en términos más sencillos: los resultados de estos actos (proto)fundacionales se habitualizan y rutinizan dentro de un círculo social, convirtiéndose en una suerte de segunda naturaleza que luego es tomada como “comprensible de suyo”. Esto es exactamente lo que ocurrió con la profundación galileana del cientificismo naturalista. Se trata de una tradición cognitiva —o, para ponerlo en términos más familiares a nosotros: de una *episteme* o un *paradigma*— que marca a fuego los modos de pensar y actuar tanto de los científicos como de los sujetos cotidianos modernos (1954: 143).

EL MUNDO DE LA VIDA COMO UN PASO INTERMEDIO EN EL CAMINO A LA REDUCCIÓN TRASCENDENTAL

Ahora bien, si se pretende hacerle justicia a la posición de Husserl, es fundamental advertir que el análisis fenomenológico del “*Lebenswelt*” es solo una *estación intermedia* en el camino argumentativo de la *Krisis* (Merleau-Ponty, 1945: 419).¹⁸ El destino final del viaje husserliano es, en realidad, bastante más pretencioso: el desarrollo de un *idealismo fenomenológico-trascendental*, entendido como una “*filosofía primera*” capaz de proporcionarle una fundamentación apodíctica y última a todo el edificio del conocimiento humano. Para constatar esto, basta repasar los pasajes introductorios del texto: allí Husserl (1996: 1) afirma que la *Krisis* debe ser

¹⁷ Para un tratamiento en profundidad del vínculo entre la variabilidad cultural y el mundo de la vida en Husserl, véase Lohmar (1997).

¹⁸ En este sentido, Husserl (Husserl, 1954: §43) considera que el camino del mundo de la vida es un “nuevo camino hacia la reducción” trascendental, un camino que se contrapone a la “vía cartesiana” seguida en *Ideen I* y las *Cartesianische Meditationen*.

leída como una “introducción a la fenomenología trascendental” y da a entender que el objetivo último de la obra es “fundamentar la inevitable necesidad de un *giro trascendental-fenomenológico* de la filosofía” (Cursiva propia).

En términos más precisos, Husserl cree que el regreso al “*Lebenswelt*” constituye un *primer paso necesario pero no suficiente* para superar la crisis de sentido y fundamentos de las ciencias europeas. Como se mostró más arriba, el análisis fenomenológico del mundo de la vida implica la efectua-ción de una primera *epoché*—la suspensión de las concepciones fisicalistas y matematizantes de las ciencias naturales modernas— y la subsecuente focalización de la mirada en el “mundo de la vida válido precientíficamente para nosotros” (Husserl, 1954: 150). Esto, sin embargo, no alcanza para lograr el *autoesclarecimiento radical* buscado por Husserl: si bien supera la “actitud naturalista” del positivismo, la ciencia del mundo de la vida sigue operando en “actitud natural”—es decir, continúa presuponiendo oscuramente la existencia de un mundo *en-sí*, ahí-adelante.

De acuerdo con Husserl (1954: 149), la salida de la crisis solo es posible a través de una *verdadera filosofía universal* que no se apoye en presupuesto alguno: la *fenomenología trascendental* (1954: 149; Husserl, 1962: §14). Ahora bien, para alcanzar el plano fenomenológico-trascendental, es preciso efectuar la *epoché trascendental*; una segunda *epoché* que es mucho más profunda y “universal” que la primera en la medida en que requiere una “modificación total de la actitud natural de la vida” (Husserl, 1954: 151).

Más específicamente, esta *epoché* implica no solo poner “fuera de acción” o suspenderla antes mencionada tesis general de la actitud natural, sino también subsanar la *ausencia de reflexividad* que va de la mano con ella. En la vida cotidiana, dice Husserl (1954: 146), tendemos naturalmente a vivir de manera *pre e irreflexiva*: nos “dejamos vivir” en el mundo, dirigiéndonos a las cosas mundanas en una intencionalidad *recta*. En otras palabras: *no reflexionamos* sobre las actividades y operaciones subjetivas—cognitivas, volitivas, valorativas, etc.—implicadas en toda experiencia objetual; *olvidamos* que los objetos se nos presentan, *siempre y necesariamente*, en y a través de “*maneras subjetivas de aparición y donación*” [*subjektive Erscheinungs- und Gegebenheitsweisen*] (1954: 147. Cursiva propia): “En la vida natural-normal en el mundo”, afirma Husserl (1954: 149), “esta multiplicidad de lo subjetivo permanece siempre y necesariamente escondida”.

La ejecución de la *epoché* trascendental implica optar por una nueva “dirección del interés”: lo que nos interesa

ahora no son *las cosas tal como supuestamente son en-sí, afuera de nosotros*, sino más bien las cosas en “el *Cómo* de los modos de donación” [*das Wie der Gegebenheitsweisen*], es decir, *los objetos tal como se manifiestan en el complejo flujo de la experiencia subjetiva* (1954: 147). En este sentido, dice Husserl (1954: 154), la *epoché* universal *libera* la mirada del filósofo para el “descubrimiento y el estudio de la correlación trascendental del mundo con la conciencia de mundo [*transzendente Korrelation von Welt und Weltbewußtsein*]”.

Ahora bien, lo que se vuelve visible gracias a la *epoché* universal no es meramente el hecho esencial de que las cosas solo pueden manifestarse en modos de donación subjetivos, sino algo mucho más fundamental: lejos de existir *en-sí*, los entes mundanos y el mundo en general tienen un modo de ser *relativo*. Son productos *constituidos* por la *subjetividad trascendental*: un ser *absoluto* que es “*en-sí* y para-sí ‘antes’ de todo ser mundano” (Husserl, 2009a: 140). Para comprender la posición de Husserl, es fundamental no confundir la subjetividad “absoluta” o trascendental con la “subjetividad psicológica”, empírica o mundana —*i.e.* con el “alma” [*Seele*] humana—: esta última no puede constituir el mundo porque es una *parte* del mismo.

Las cosas del mundo, entonces, obtienen su “sentido de ser” [*Seinssinn*] y “validez de ser” [*Seinsgeltung*] *en y a través* de las operaciones constitutivas del sujeto trascendental absoluto (Husserl, 1954: 151). El procedimiento de *reducción* del mundo a su *origen* subjetivo-trascendental es denominado por Husserl “reducción trascendental” [*transzendente Reduktion*]. De esta manera, Husserl (1954: §14) realiza un pasaje del “objetivismo” ingenuo, característico de la vida cotidiana y de las ciencias positivas, al “trascendentalismo”. Es decir, a una posición según la cual “el sentido de ser del mundo de la vida dado es una creación subjetiva [*subjektives Gebilde*]” de la conciencia trascendental.

Con el trascendentalismo —y solo con él—, cree Husserl (1954: §14), se llega al fundamento último de todo conocimiento, esto es, al sostén apodíctico e inquebrantable de la filosofía primera y universal. Por medio de la reducción trascendental, sostiene el padre de la fenomenología, se superan las oscuridades e incomprensibilidades de la actitud natural, lográndose así la “comprensibilidad” [*Vers-tändlichkeit*] *absoluta* necesaria para superar la crisis de las ciencias europeas: “Solo una retropregunta radical [*radikales Zurückfragen*] por la subjetividad; más precisamente, por la subjetividad que *en última instancia* produce todas las vali-

deces del mundo [...] puede *hacer comprensible* [*verständlich machen*] la verdad objetiva y alcanzar el último *sentido de ser* del mundo" (Cursiva propia).

En suma, como bien lo advertirá su discípulo Alfred Schutz (y Gurwitsch, 1985: 391), a partir de la introducción de la reducción trascendental, la afirmación husserliana de que el *Lebenswelt* es el "protosuelo" de toda vida práctica y teórica queda *relativizada* (ver también Merleau-Ponty, 1945: 419). De acuerdo con Husserl, el *verdadero* suelo absoluto del ser es la subjetividad trascendental. En este sentido, la "ciencia del mundo de la vida" aparece como un *segundo piso* en el edificio del conocimiento universal: "El ser del mundo en su comprensibilidad de suyo no es lo en sí primero [...]; *lo en sí primero es la subjetividad...*" (Husserl, 1996: 76).¹⁹

2. ALFRED SCHUTZ Y LA "RETOMA" CIENTÍFICO-SOCIAL DEL "LEBENSWELT"

SCHUTZ: EL INTRODUCTOR DE LA FENOMENOLOGÍA Y EL MUNDO DE LA VIDA EN LAS CIENCIAS SOCIALES

Para comprender el itinerario histórico y los usos del concepto de "mundo de la vida" dentro del campo de las ciencias sociales, no basta con reconstruir la "profundación" husserliana; es preciso, además, dar cuenta de la "retoma" crítica y creativa de la noción por parte de Alfred Schutz. En efecto, como lo muestran múltiples especialistas, el trabajo del pensador vienés *sobre y con* este concepto husserliano *marca a fuego* el modo en que el mismo fue —y es— acogido en el seno del pensamiento científico-social (Luckmann, 2002: 45 y sigs.; Eberle, 2012; 1993). Schutz es considerado como el fundador y autor cardinal de la tradición fenomenológica en el campo de las ciencias sociales (Waldenfels, 1992: 99; Zahavi, 2007: 9), tradición que suele denominarse "sociología fenomenológica" (Psathas, 1989; Zahavi, 2007:

¹⁹ Aquí se presenta solamente la concepción del idealismo fenomenológico-trascendental expuesta por el propio Husserl en la *Krisis*, concepción que también puede encontrarse en *Ideen I* y las *Cartesianische Meditationen*. Este modo de definir la fenomenología trascendental, con claros tintes solipsistas y cognitivistas, fue duramente criticado por pensadores como Martin Heidegger, Paul Ricoeur, Karl Löwith y el propio Schutz. Debe señalarse que recurriendo a escritos póstumos del padre de la fenomenología, *Husserl scholars* contemporáneos como Dan Zahavi (2003: 140) brindan una reinterpretación del proyecto fenomenológico-trascendental husserliano. Según esta reinterpretación, Husserl "no defendía una filosofía clásica del sujeto cartesiana-kantiana" y "no era un solipsista". A diferencia de Kant, afirma Zahavi (2003: 79 y sigs.), Husserl realiza una ampliación de la esfera trascendental, reconociendo el rol trascendental-constitutivo de la *intersubjetividad, la socialidad, la cultura, la historia y la corporalidad*.

9 y sigs.) o "fenomenología social" (Belvedere, 2011; Waldenfels, 1992: 99).

La fenomenología *de* Schutz es, en primera línea y ante todo, una "fenomenología del *Lebenswelt*" (Hitzler y Eberle, 2000), a tal punto que su obra suele ser caracterizada como una "teoría del mundo de la vida" [*Lebenswelttheorie*] (Endreß, 2006a) o como un "análisis fenomenológico del mundo de la vida" [*phänomenologische Lebensweltanalyse*] (Eberle, 1993; Eberle en el presente número de *Diferencia(s)*). En efecto, como se verá a continuación, puede afirmarse que Schutz identifica la *realidad social* con el *Lebenswelt*, justificando de esta manera la relevancia científico-social de la fenomenología:

El objetivo fundamental de las ciencias sociales es obtener conocimiento organizado de la realidad social. Realidad social = La totalidad de los objetos y acontecimientos en el mundo (de la vida) sociocultural tal como es experimentado en el pensamiento cotidiano por los seres humanos, los cuales *viven* en él en su vida cotidiana en el medio de sus congéneres, con los cuales están vinculados de múltiples maneras en acción recíproca (Schutz, 1994: 298. Cursiva propia).

El análisis del *Lebenswelt* desarrollado por Schutz es el punto de partida de dos escuelas teóricas fundamentales de las ciencias sociales interpretativas (Eberle, 1993): me refiero a la "sociología del conocimiento" [*Wissenssoziologie*] de habla alemana —fundada por Thomas Luckmann y Peter Berger (1966) y continuada por autores como Hans-Georg Soeffner (1989), Martin Endreß (2006a; 2006b) y Thomas Eberle (1993), entre otros— y a la "etnometodología" —desarrollada fundamentalmente en EE.UU. por Harold Garfinkel (1967) y profundizada por investigadores como George Psathas (1989) y Kenneth Liberman (2013).

Pero esto no es todo. La confrontación *crítica* con la obra schutziana desempeña un rol fundamental en los desarrollos teóricos de autores centrales de la teoría social de *finis* del siglo XX que provienen de tradiciones ajenas a la fenomenología. En este sentido, deben destacarse las figuras del teórico crítico Jürgen Habermas (1987b), el teórico de las prácticas sociales Pierre Bourdieu y el teórico de la estructuración Anthony Giddens (1993). A esta lista debe agregarse la figura del Niklas Luhmann (1986), representante fundamental de la perspectiva sistémica en ciencias sociales (Lewkow, 2017; Lewkow y Motta, 2014).

EL PROYECTO TEÓRICO DE SCHUTZ: LA FUNDAMENTACIÓN FENOMENOLÓGICA DE LAS CIENCIAS SOCIALES INTERPRETATIVAS

Si bien Alfred Schutz (Gurwitsch y Schütz, 1985: 279) se considera a sí mismo en primera línea y ante todo como

un *fenomenólogo*, su proyecto teórico es muy distinto al de Edmund Husserl. Tener esto en cuenta es fundamental para comprender cabalmente el modo en que el pensador vienés "retoma" y reelabora el concepto husserliano de "mundo de la vida".

El programa intelectual de Husserl puede catalogarse como un proyecto *filosófico-metafísico fundacionalista* que sigue la línea de Platón y Descartes: el pensador de Proßnitz entiende su fenomenología trascendental como una *prima philosophia*, esto es, como una disciplina destinada a proporcionar una fundamentación apodíctica al edificio completo del conocimiento humano (Gros, 2017e). En contraste, Alfred Schutz suele ser definido por los especialistas como un "filósofo de las ciencias sociales" (Embree, 2015. Cursiva propia; Eberle, 1993: 297; Barber, 2002). En este sentido, *al menos a primera vista*, el propósito de su obra parece ser más humilde que el perseguido por Husserl. En efecto, el objetivo fundamental de Schutz *consiste en proporcionarles una fundamentación filosófico-fenomenológica a las ciencias sociales interpretativo-comprensivas* (Eberle, 1999: 66; Endreß, 2006b: 8; Eberle en el presente número de *Diferencia(s)*). Así lo señala el propio Schutz (2011: 1) en un texto de 1959: "Desde mis años tempranos de estudiante, mi interés principal estuvo en los fundamentos filosóficos de las ciencias sociales, especialmente de la sociología".

Más específicamente, retomando un señalamiento de Peter Fischer (2012: 31), puede caracterizarse la fenomenología schutziana como un edificio teórico sustentado sobre dos pilares fundamentales: uno *científico-social* —la sociología comprensiva [*verstehende Soziologie*] de Max Weber— y uno *filosófico* —la fenomenología de Edmund Husserl— (Fischer, 2012: 31; Gros, 2017c; 2015). Es menester remarcar, sin embargo, que Schutz no es *ni un weberiano ortodoxo ni un Husserl scholar clásico*. Se trata más bien de un pensador original con una impronta propia que lleva a cabo una *apropiación crítica y creativa* de los desarrollos teóricos de estos dos autores (Sebal, 2009: 20; Wagner, 1983: 14).²⁰

En términos generales, Schutz coincide con la definición del *objeto y el método de estudio* de las ciencias sociales formulados por Weber (1984) en sus *Soziologische Grundbegriffe* (Gros, 2017a; Motta, 2010; Wagner, 1983: 123). Inspirado por el sociólogo de Heidelberg, Schutz concibe la realidad social como un "plexo de acciones estructurado en términos de sentido" [*sinnstrukturierter Handlungszusammenhang*] (Srubar, 2007: 66). Desde esta perspectiva, la realidad social es un entramado significativo-experiencial compartido por

un grupo humano —i.e. un *Lebenswelt*—; más precisamente, un entramado que se constituye y reconstituye *procesualmente* en y a través de acciones (inter)individuales.

Sustentado en esta concepción antiobjetivista, interaccionista y hermenéutica de la realidad social, y enfrentándose con el "imperialismo monopolista" del positivismo naturalista, Schutz (1994: 297) sostiene que las ciencias sociales deben emplear métodos diferentes a los aplicados por las ciencias naturales. Así, también inspirado en Weber (1984: 30), Schutz (1962: 62, 34) desarrolla los dos principios centrales de su propuesta metodológica: el "postulado de la interpretación subjetiva" y el de la "adecuación" (véase Eberle en este número de *Diferencia(s)*). Para *explicar* la realidad social, es preciso *comprender* y reconstruir *adecuadamente* —esto es, de manera *fiel*— el "*sentido subjetivo*" que el actor social le brinda a su comportamiento y a su mundo. En otras palabras: para Schutz (1962: 199-201), "la comprensión concreta del Otro" —más precisamente, "la comprensión de lo que la acción del Otro significa para él"— constituye "el problema fundamental de todas las ciencias sociales" (1962: 199-201).²¹

Ahora bien, a pesar de acordar con los postulados fundamentales de la *verstehende Soziologie*, Schutz (y Husserl, 2013: 16) critica duramente a Weber por no definir con precisión los dos conceptos principales de su propuesta teórica, "sentido" [*Sinn*] y "comprensión" [*Verstehen*], y otras nociones secundarias ligadas a ellos—motivos, fines, medios, acción, etc. De acuerdo con el autor vienés, estas ambigüedades conceptuales se deben al hecho de que Weber carece de una concepción rigurosa del funcionamiento cognitivo-experiencial de la subjetividad precientífica. Contar con una concepción de este tipo, señala Schutz (1981: 9; 1962: 117), resulta imprescindible para sustentar un posición teórico-social como la weberiana, esto es, una posición centrada en la *comprensión* de los procesos *subjetivos* de dotación e interpretación de *sentido* que tienen lugar en la vida cotidiana (Wagner, 1983: 20; Schutz, 1962: 117).

En este sentido, puede afirmarse con Helmut Wagner (1983: 34) que el punto de partida de la empresa schutziana es la constatación del "fracaso de Weber para ir hasta el fondo de la subjetividad que estaba presupuesta en su concepción de 'comprensión significativa'". Es a partir del reconocimiento de este fracaso que Schutz (1981: 9) inicia sus esfuerzos *fenomenológicos* orientados a "remonstrar [*zurückverfolgen*] las raíces de la problemática científico-social hasta los hechos fundamentales de la vida de la conciencia". Desde la perspectiva schutziana, entonces, las imprecisiones conceptuales weberianas solo pueden ser

²⁰ En esta apropiación crítica y creativa, desempeña un rol fundamental el diálogo con otras perspectivas teóricas tanto científico-sociales como filosóficas. Entre ellas vale mencionar: el interaccionismo simbólico —Charles H. Cooley y William I. Thomas—, el estructural-funcionalismo —Talcott Parsons—, el pragmatismo —William James y George H. Mead—, el vitalismo —Henri Bergson— y las fenomenologías heterodoxas de Max Scheler y Martin Heidegger.

²¹ Para un tratamiento en profundidad de la recepción schutziana de Weber, véase Gros (2017a); Motta (2010). Para una interesante crítica de este modo "weberiano" de leer a Schutz, véase la entrevista a Belvedere en este número de *Diferencia(s)*.

paliadas mediante el recurso a una *teoría fenomenológica de la subjetividad precientífica*.

En términos más específicos, lo que se necesita es una concepción precisa acerca del modo en que los sujetos ordinarios experimentan e interpretan su realidad vital en sentido amplio, esto es, su *mundo de la vida* y todo lo contenido en él: la propia subjetividad, la subjetividad ajena, objetos culturales, naturales, ideales, etc. Como es de esperarse, Schutz (1962: 145) encuentra atisbos de una teoría de estas características en la fenomenología de Edmund Husserl; una posición que, como se mostró más arriba, pretende rehabilitar el estatus de la experiencia vivenciada en primera persona, ocluida y reprimida por el reduccionismo *naturalista* de la modernidad.

Ahora bien, este *retorno a la subjetividad* propulsado por Schutz no debe ser malentendido como un *retraimiento* a la interioridad pura de un sujeto aislado y desgajado de su entorno. Es decir, no es un retorno a la subjetividad *a secas*, sino a la *subjetividad-en-el-mundo-de-la-vida*. En línea con las figuras centrales del movimiento fenomenológico —Husserl, Heidegger y Merleau-Ponty—, el pensador austríaco comprende el sujeto humano como un "ser-en-el-mundo corporal, social y culturalmente embebido" (Zahavi, 2007: 91). Es decir, como un *sujeto esencialmente encarnado y aculturizado que solo puede ser lo que es en la medida en que está siempre-ya situado en un mundo de la vida socio-históricamente definido* (véase Schütz, 1994).

SCHUTZ COMO "FENOMENÓLOGO DEL MUNDO DE LA VIDA" (O DE LA ACTITUD NATURAL)

Para comprender y apreciar la singularidad de la recepción schutziana de Husserl, es preciso enfatizar una vez más que el pensador vienés no es un husserliano ortodoxo, sino más bien un "fenomenólogo crítico", esto es, un fenomenólogo que realiza una lectura ecléctica e idiosincrática de la obra de Husserl (Wagner, 1983: 47; Belvedere, 2011: 59). La recepción schutziana del pensamiento de Husserl puede ser caracterizada como *selectiva* y *ambivalente*: Schutz alaba y retoma ciertos elementos teóricos del mismo, al tiempo que se aleja decididamente de otros. En términos más específicos, Schutz recupera *el núcleo más concreto* de la filosofía de Husserl— a saber, sus descripciones *fenomenológicas* del mundo de la vida y de las dimensiones invariantes de la experiencia subjetiva: intencionalidad, percepción, corporalidad, espacialidad, temporalidad, atención, habitualidades y experiencia del Otro—,²² al tiempo que se aparta —de manera cada vez más decidida— del *programa* husserliano del *idea-*

lismo fenomenológico-trascendental (por ejemplo, Schutz, 2010: 171 y sigs.).²³

En efecto, como lo admite en repetidas ocasiones, Schutz (1962: 149; 2010: 170) no practica *fenomenología trascendental*, sino fenomenología mundana o del *Lebenswelt*. Es decir, aquello que el propio Husserl (2009: 158) denomina "fenomenología constitutiva de la actitud natural" [*konstitutive Phänomenologie der natürlichen Einstellung*] o "psicología fenomenológica" [*phänomenologische Psychologie*] (Gros, 2017c, 2017e). Para ponerlo en términos de la argumentación husserliana en la *Krisis*, Schutz (1981: 56; 2011: 2) no efectúa la "segunda" *epoché* propuesta por Husserl —la *epoché universal o trascendental*—, sino que se mantiene *deliberadamente* en el plano de la "ciencia del mundo de la vida".

Más precisamente, la fenomenología de Schutz es una "teoría del *Lebenswelt*" (Endreß, 2006b: 338) que busca describir y analizar las estructuras eidéticas —esto es, invariantes y universales— del mundo de la vida, prestándole especial atención a las dimensiones espaciales, temporales, intersubjetivas y signitivo-simbólicas del mismo (Schütz, 1994; Luckmann y Schütz, 2003). El propósito fundamental de esta teoría general del *Lebenswelt* es describir fenomenológicamente "los principios generales según los cuales el ser humano organiza sus experiencias en la vida cotidiana, y especialmente aquellas del mundo social" para así aclarar los conceptos referidos a la subjetividad y el mundo que los científicos sociales suelen emplear sin rigor ni precisión alguna (Schutz, 1962: 59).

Este no es el lugar indicado para analizar en profundidad los complejos *motivos* que impulsan a Schutz a apartarse de la fenomenología trascendental y a optar por una fenomenología de la actitud natural o el mundo de la vida.²⁴ En el presente contexto, solo quiero explicitar sucintamente *mi manera* de comprender este alejamiento. Como ya se señaló, Schutz reconoce y alaba los grandes aportes de Husserl al *estudio fenomenológico concreto* de la realidad social *qua* mundo de la vida cotidiana: el padre de la fenomenología proporciona ricos análisis de dimensiones centrales de la vida pre- y extracientífica que pueden ser empleados para paliar los déficits teórico-conceptuales de las ciencias sociales cuando se trata de describir la experiencia (inter)subjetiva cotidiana. Sin embargo, sobre todo en su fase tardía, Schutz considera que el intento husserliano de *reducir* o *reconducir* el *Lebenswelt* —y todo lo contenido en él— a las

²² El presente listado de los análisis fenomenológicos husserlianos recuperados por Schutz no es exhaustivo.

²³ Como bien lo remarca Belvedere (ver la entrevista en este número de *Diferencia(s)*), este alejamiento no debe confundirse con un *rechazo total* de la fenomenología trascendental.

²⁴ Para un análisis de estas características, ver Gros, (2017c; 2017e).

operaciones constitutivas de una subjetividad trascendental absoluta es contraproducente: *desvía* el foco de la atención de lo realmente importante, el *mundo de la vida* tal como es experimentado por los actores ordinarios, hacia el ámbito de la *especulación* metafísica (Schütz y Gurwitsch, 1985: 401).

El Schutz *tardío*, puede afirmarse, se aleja definitivamente del programa husserliano de la fenomenología trascendental y elabora una posición *filosófica* propia (Srubar, 1988: 255; 2007: 17 y sigs.; Luckmann, 2002: 50, Gros, 2017e). A grandes rasgos, esta posición puede caracterizarse como una fenomenología del mundo de la vida con marcados rasgos *antimetafísicos, pragmatistas, teórico-sociales, antropológico-filosóficos, filosófico-existenciales y ontológico-realistas*. Es decir, como una posición difícilmente compatible con aspectos centrales del idealismo fenomenológico-trascendental husserliano —al menos en sus formulaciones más programáticas. Tal como lo señala Thomas Luckmann, lejos de tener implicaciones meramente filosóficas, la *transformación pragmática y antropológico-filosófica* de la fenomenología en manos de Schutz *pone a la vista, realza y permite vislumbrar con más claridad* los importantes aportes que la descripción fenomenológica del mundo de la vida puede brindarles a las ciencias sociales (Luckmann, 2002: 50).

LOS ANÁLISIS CONCRETOS DEL "LEBENSWELT": LA RETOMA SCHUTZIANA DE LA PROTOFUNDACIÓN HUSSERLIANA

En lo que sigue, y para concluir con este artículo, me gustaría decir unas breves palabras acerca del *modo concreto en que Schutz define, describe y analiza fenomenológicamente el mundo de la vida*. Como señalé, las descripciones schutzianas del *Lebenswelt* constituyen una *retoma original y creativa de los análisis brindados por Husserl*. En este sentido—y en línea con la intención *histórico-genealógica* que guía este escrito—, intentaré identificar sucinta y sistemáticamente los aspectos de las mismas que *reproducen y/o reafirman* posiciones husserlianas (1), para luego señalar *algunos* desarrollos originales schutzianos que implican una *continuación creativa* de la herencia del maestro (2).

1) REPRODUCCIÓN Y REAFIRMACIÓN DE POSICIONES HUSSERLIANAS

a) *Definición del concepto*: en líneas generales —y salvando distancias que serán señaladas en el punto 2.a—, Schutz comparte la definición husserliana del mundo de la vida. De acuerdo con el autor vienés, el *Lebenswelt* es, lisa y llanamente, el "mundo *vivido*", el "mundo *como es vivido*" o el "mundo *en el que vivimos*" en tanto sujetos precientíficos

(Schütz y Gurwitsch, 1985: 352; Schutz, 1964: 206. *Cursivas propias en ambos*).²⁵

b) *El Lebenswelt como mundo práctico, intersubjetivo, cultural e histórico*: tal como Husserl, Schutz considera que la *praxis*, la intersubjetividad, la historia y la cultura constituyen rasgos esenciales del mundo de la vida cotidiana. Puede afirmarse, sin embargo, que Schutz remarca estas características del *Lebenswelt* con un mayor énfasis que el Husserl de la *Krisis*. Esto se debe, fundamentalmente, a sus propósitos e intereses científico-sociales.

En *primertérmino*, Schutz (1994: 224; Schütz y Gurwitsch, 1985: 306) se aleja del énfasis husserliano en la cognición y la percepción, concentrándose en la acción y la práctica: para el fenomenólogo austríaco, el mundo de la vida es, ante todo, un "ámbito de la *praxis*". "Un motivo pragmático", afirma el autor vienés (Schütz, 1994: 312), "domina mi actitud natural en la vida cotidiana" (Schütz, 1994: 312). En efecto, en la perspectiva schutziana, el *Lebenswelt* cotidiano es la realidad experiencial en la que llevamos adelante nuestras "empresas vitales": no solo tenemos que "orientarnos" [*find our bearings*] en él; también tenemos que "arreglárnoslas" [*come to terms*] con él (Schutz, 1964: 281).

En segundo lugar, el autor vienés resalta el "carácter intersubjetivo del mundo de la vida y de nuestro conocimiento sobre él" (Schütz, 1994: 265). El *Lebenswelt* cotidiano es una realidad *siempre-ya* social, es decir, *intersubjetivamente compartida desde el comienzo*. Los Otros están dados como "elementos del mundo de la vida": no solo *sabemos* que compartimos el mismo mundo con nuestros congéneres; también podemos entrar en relaciones de interacción con ellos, comprenderlos y ser comprendidos.

Por otro lado, Schutz (1994: 265; Schütz, 2010: 187) remarca que el mundo de la vida es esencialmente un "mundo cultural" [*Kulturwelt*]. Se trata de un "mundo lleno de sentido" [*sinnvolle Welt*] abierto a nuestra interpretación y comprensión; un mundo poblado por objetos culturalmente significativos, tales como "herramientas, símbolos, sistemas lingüísticos, obras de arte, instituciones sociales, etc." (Schutz, 1994: 265). En este sentido, Schutz (1994: 300) afirma que la "comprensión no es un método de las ciencias sociales", sino la "forma de experiencia peculiar a través de la cual el pensamiento cotidiano toma conocimiento

²⁵ Tal como Husserl (1954: 52), el pensador vienés (por ejemplo, Schütz, 1994: 217) emplea en varios escritos el término como un sinónimo del *mundo cotidiano*. Sin embargo, como lo indicaré más abajo, en la perspectiva schutziana, el *Lebenswelt* incluye también otras realidades experienciales o "provincias finitas de sentido" de carácter *extracotidiano* (Schutz, 1962: 230, 234 y sigs.).

del mundo (de la vida) social". También de manera similar a Husserl, Schutz (2011: 288; 2003: 330) sostiene que *cada* (endo)grupo tiene su mundo cultural peculiar. La cultura de un grupo es su "concepción natural relativa del mundo": una sumatoria de saberes típicos socialmente aprobados que opera como el esquema *naturalizado* –i.e., *dado por sentado*– de orientación, interpretación y acción.

Finalmente, y en relación con lo anterior, Schutz (1994: 265) remarca la "*historicidad*" [*Historizität*] del mundo de la vida. Todos los objetos culturales, afirma, "remiten [en] su sentido y origen a acciones humanas" pretéritas en las que fueron "fundados" [*gestiftet*], y son transmitidos y conservados "en usos y tradiciones". Los sujetos cotidianos poseen una "conciencia constante del carácter histórico" de su mundo vital; es decir, *saben* que los objetos culturales que usan y experimentan fueron producidos por otras personas en el pasado. Y también saben que para *comprenderlos*, deben "reconducirlos" [*zurückführen*] a las actividades humanas en las que surgieron –así, por ejemplo, una herramienta solo puede comprenderse cuando se conoce el "propósito" para la cual fue diseñada.

c) *Carácter subjetivo-relativo*. Para Schutz, como para Husserl, remarcar el carácter *social e intersubjetivo* del mundo no implica negar su carácter *subjetivo-relativo*. El mundo de la vida cotidiana es sociocultural e histórico, *pero siempre se nos dona en perspectiva de primera persona*. Solo puede *abrirse y manifestarse para un punto de vista*. "[C]ada uno de nosotros se considera a sí mismo como el centro de este mundo, el cual organiza alrededor de sí mismo según sus propios intereses" (1964: 65). El análisis fenomenológico-eidético del *Lebenswelt* realizado por Schutz (1994: 215) se propone describir fenomenológicamente la "estructuración" del mismo "para el sujeto que lo vivencia"; es decir, el modo en que el mundo de la vida cotidiana se estructura *para mí* *qua* sujeto.

d) *El Lebenswelt qua suelo, horizonte y campo*: A la hora de caracterizar el mundo de la vida, Schutz también recurre a las dos metáforas predilectas de Husserl, a saber, las de "suelo" y "horizonte". El mundo de la vida cotidiana, dice Schutz (1994: 217) en línea con Husserl, es el "suelo incuestionado [*unbefragter Boden*] de la actitud natural" y de "todas las ciencias" (1994: 231). Es decir, se manifiesta como lo "incuestionablemente dado" o lo "*comprensible de suyo*". En este sentido, es *dado por sentado* en la vida cotidiana, actuando como un "profundamento" [*Urgrund*] de certezas preteóricas que es *presupuesto* ingenuamente en toda *praxis* (Schütz, 2003: 57).

Asimismo, siguiendo a Husserl, Schutz le adjudica un rol central a la metáfora del *horizonte* en su análisis, metáfora que también vincula con la noción de *campo*. De acuerdo con Schutz (2011: 112), "*no hay conciencia concebible sin la estructuración en tema y horizonte*". En otras palabras: "[n]o hay un objeto aislado de por sí, sino un campo [*field*] de percepciones y cogitaciones con un *halo*, con un *horizonte*

[...], con *orlas*, que lo relacionan con otras cosas" (Schutz, 1962: 108, 208. Cursiva propia). Si bien no lo dice explícitamente, también Schutz (1994: 337-338) parece concebir el *Lebenswelt* como el horizonte último o universal: el mundo de la vida no contiene solo lo actualmente experimentado, sino también *lo experienciable*.

e) *La tipicalidad y familiaridad del Lebenswelt*: Inspirado en los análisis husserlianos del carácter típico de la experiencia antepredicativa, Schutz (1962: 59) afirma que el mundo de la vida cotidiana se manifiesta *desde el comienzo* "en el modo de la tipicalidad" (Gros, 2017d; 2017f). Es decir, los objetos particulares jamás son vivenciados como absolutamente novedosos y únicos, sino más bien como ejemplares de tipos empíricos ya conocidos: "una nueva experiencia no es necesariamente una experiencia novedosa. Puede ser nueva, pero [...] sigue siendo familiar en lo que respecta a su tipo" (Schutz, 2011: 125). Este preconocimiento del mundo de la vida –que, para Schutz (1962: 7), es posible gracias al aprendizaje y la habitualización de tipificaciones cognitivas durante procesos de socialización primaria y secundaria– permite que los sujetos tengan *siempre-ya* una relación de "*familiaridad*" [*Vertrautheit*] con su entorno vital (Schütz, 1994: 246). En este sentido, y en conexión con lo dicho en el punto anterior, Schutz (1962: 7) entiende el mundo de la vida cotidiana como un "horizonte de familiaridad típica y preconocimiento".

f) *La relación mundo de la vida-ciencia*: Schutz (2010: 179) comparte de cabo a rabo la crítica husserliana al olvido del mundo de la vida por parte de las ciencias naturales. Pero esto no es todo. También se ocupa de transferirla al plano de las ciencias sociales. De acuerdo con Schutz, existen posiciones *objetivistas, reduccionistas y racionalistas* en ciencias sociales –como la teoría de la decisión racional de Ludwig von Mises y la teoría sociológica de Talcott Parsons– que *olvidan* sistemáticamente la realidad social *qua Lebenswelt* y la *encubren* con modelos teóricos "prescriptivos" contruidos "desde arriba" (Eberle y Srubar, 2010: 25).

2) CONTINUACIÓN CREATIVA DE LA HERENCIA HUSSERLIANA: ALGUNOS ELEMENTOS DE LA RENOVACIÓN SCHUTZIANA²⁶

a) *Las realidades múltiples*. Uno de los desarrollos más interesantes y novedosos de la teoría schutziana del *Le-*

²⁶ Resalto nuevamente que aquí se reconstruyen solo *algunos* elementos creativos desarrollados por Schutz. Este no es el sitio indicado para un tratamiento exhaustivo de esta cuestión. Sin embargo, me gustaría destacar brevemente la *ampliación* schutziana del análisis husserliano de la actitud natural. En cierto modo, Husserl reduce la actitud natural a la tesis general de la actitud natural. Schutz, en cambio, la concibe como un complejo *entramado de presuposiciones* que se compone de múltiples idealizaciones, axiomas, tesis y presupuestos acerca del sí-mismo, el mundo, el futuro, el espacio y los Otros (Schütz, 1994).

benswelt es su concepción de las "realidades múltiples" (Schutz, 1962: 207 y sigs.). Con esta concepción, puede afirmarse, Schutz sobrepasa la herencia de Husserl, embarcándose en reflexiones originales que articulan elementos teóricos husserlianos con otros provenientes de las obras de William James y Henri Bergson (véase los artículos de Motta y Barber número de *Diferencia(s)*). A diferencia de Husserl (1996:52), Schutz (1962: 234 y sigs.) no identifica el mundo de la vida *in toto* con el mundo *cotidiano* de la actitud natural. Siguiendo a James, sostiene que los seres humanos pre- y extracientíficos no son solo ciudadanos de la cotidianidad; también *viven* en otros subuniversos experienciales o "provincias de sentido" [*provinces of meaning*] de carácter *extracotidiano*. Entre las realidades alternativas señaladas por Schutz, vale mencionar el mundo onírico, el mundo de la fantasía, el mundo del juego infantil, el mundo del arte, el mundo de la religión y el mundo de la ciencia.

Schutz (1962: 230) admite que el mundo de la vida cotidiana es la "realidad primordial" [*paramount reality*] y el "arquetipo de nuestra experiencia de la realidad": solo en él podemos comunicarnos con los Otros y "efectuar" [*wirken*] modificaciones en el mundo a través de movimientos corporales (Schütz, 1994: 248). Sin embargo, cuando dormimos, fantaseamos o contemplamos una obra de arte, realizamos un "salto" [*leap*] que nos traslada inmediatamente a otros mundos experienciales, cada uno de los cuales tiene una estructura componible de sentido que le es peculiar (Schutz, 1962: 231). De acuerdo con Schutz (1962: 212, 230) —y esto es fundamental para comprender correctamente su posición—, cada provincia de sentido es el correlato noemático de una "actitud" o un "estilo cognitivo" particular, el cual va de la mano con un determinado grado de "tensión" de la conciencia o de "atención a la vida" [*attention à la vie*].

b) *El mundo social y la estructura de la sociedad*. Otro desarrollo teórico original de Schutz es el análisis sistemático de la estructura *experiencial* del mundo *social*, es decir, de las diferentes modalidades espacio-temporales en que experimentamos a los Otros o alter-egos en la vida cotidiana. En términos más precisos, a diferencia de posiciones sociológicas que analizan la realidad social desde una *perspectiva de tercera persona* —como, por ejemplo, el estructural-funcionalismo de Talcott Parsons—, Schutz intenta analizar el modo en que el mundo de los Otros es vivenciado en *perspectiva de primera persona*. Es decir, la manera en que el universo de los sujetos ajenos o alter-egos se despliega en torno a *mí* como "centro" o "punto medio" (Schütz, 2003: 98).

De acuerdo con Schutz (2003: 98; 1962: 15), el mundo social se estructura principalmente en torno a un eje *temporal*. Dentro de él pueden diferenciarse tres "regiones", "estratos" o *submundos* fundamentales, a saber: el "mundo del presente" [*Gegenwartswelt*], el "mundo del pasado" [*Vorwelt*] y el "mundo por venir" [*Nachwelt*]. Cada uno de estas regiones está poblada de Otros o alter-egos que se nos manifiestan en diferentes "modo[s] de donación" y con

diversos grados de presencia y originariedad (Schütz, 1981: 198). En el mundo del presente, *viven* mis "contemporáneos" [*Zeitgenossen*], con quienes puedo interactuar de distintas maneras y, en ciertos casos, percibir de modo—más o menos— directo.²⁷ El mundo del pasado, por su parte, *fue* habitado por mis "predecesores" [*Vorgänger*], aquellos sujetos fallecidos a quienes también puedo experimentar, pero solo por medio de presentificaciones rememorativas o fantasías. Finalmente, el mundo por venir es ese mundo que *supuestamente será* habitado por mis "sucesores" [*Nachfolger*], un mundo que experimenta más o menos vaciamente en el modo de la expectativa (Schütz, 2003: 97. *Cursiva propia*).

Schutz —y esto es fundamental para contrarrestar las críticas a su *supuesta* posición subjetivista y voluntarista y a su desprecio de las *estructuras* sociales (Habermas, 1987b: 223 y sigs.)— reconoce la importancia fundamental que las estructuras *macrosociales* desempeñan dentro del mundo de la vida y su capacidad para constreñir y/o coercionar a los actores sociales cotidianos. El pensador vienés señala que el *Lebenswelt* "ostenta una organización social y política" compleja dentro de la cual el sujeto se sitúa como portador de un "rol", un "estatus" y una "función" particular (Schütz, 1994: 317). Y da a entender que aquello que los estructural-funcionalistas denominan sistemas, estructuras o instituciones también es experimentado y vivenciado por parte de los sujetos cotidianos, no solo como una "red de tipificaciones", sino también como un sistema de relevancias sociales *impuestas* (Schutz, 1964: 231-231; Schütz, 1994: 222).



²⁷ Por otra parte, el mundo social del presente, que constituye el foco central de los análisis schutzianos, se escinde en dos regiones demarcadas en términos espaciales, a saber: el "mundo social circundante" [*soziale Umwelt*] de los "consociados" [*Mitmenschen*] y el "co-mundo social" [*soziale Mitwelt*] de los "meros contemporáneos" [*Nebenmenschen*]. El primero implica comunidad espacio-temporal y co-presencia corporal: es el plano de las relaciones cara-a-cara; el segundo, no. Por esta razón, en el co-mundo desempeñan un rol fundamental las *tipificaciones* de los Otros, que son más o menos anónimas dependiendo del caso (Schütz, 2003: 1994: 250; 219).

BIBLIOGRAFÍA

- Ashworth, P. (2003). An Approach to Phenomenological Psychology: The Contingencies of the Lifeworld. *Journal of Phenomenological Psychology*, 34, 2, 145-156.
- Barber, M. (2002). Alfred Schutz. En *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Recuperado de <http://plato.stanford.edu/entries/schutz/>.
- Belvedere, C. (2011). *Problemas de fenomenología social*. Buenos Aires: Prometeo.
- Berger, P. y Luckmann, T. (1966) *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. New York: Penguin.
- Blumenberg, H. (1979). *Die Lesbarkeit der Welt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico*. Trad. A. Dilon. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Brooks, J. (2015). Learning from the Lifeworld: Introducing Alternative Approaches to Phenomenology in Psychology. *The Psychologist*, 28, 8, pp. 642-643.
- Brudzinska, J. y Lohmar, D. (2012). *Founding Psychoanalysis Phenomenologically: Phenomenological Theory of Subjectivity and the Psychoanalytic Experience*. New York: Springer.
- Craig, E. (1999). Communication Theory as a Field. *Communication Theory*, 9, 2, pp. 119-161.
- Critchley, S. (2017). *What we think when we think about football?* London: Profile Books.
- Dreher, J. (2012). *Angewandte Phänomenologie: Zum Spannungsverhältnis von Konstruktion und Konstitution*. Wiesbaden: Springer.
- Dreher, J. y López, D. (eds.) (2014). *Fenomenología del poder*. Bogotá: USTA.
- Durkheim, E. (1987). *Les règles de la méthode sociologique*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Eberle, T. (2012). Phenomenology and Sociology: Divergent Interpretations of a Complex Relationship. En H. Nasu y F. C. Waksler, *Interaction and Everyday Life: Phenomenological and Ethnomethodological Essays in Honor of George Psathas* (pp. 135-153). Plymouth: Lexington Books
- Eberle, T. (1993). Schütz' Lebensweltanalyse: Soziologie oder Proto-soziologie?. En A. Bümer y M. Benedikt (eds). *Gelehrt-enrepublik – Lebenswelt: Edmund Husserl und Alfred Schütz in der Krisis der phänomenologischen Bewegung* (pp. 293-320). Wien: Passagen.
- Eberle, T. y Hitzler, R. (2000). Phänomenologische Lebensweltanalyse. En U. Flick (ed.), *Qualitative Forschung: Ein Handbuch* (pp. 109-118). Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Eberle, T. y Srubar, I. (2010). Einleitung. En A. Schütz, Alfred Schütz Werkausgabe Band IV: Zur Methodologie der Sozialwissenschaften (pp. 9-47). Konstanz: UVK, pp. 9-47.
- Ekebergh, M. (2009). Developing a Didactic Method that Emphasizes Lifeworld as a Basis for Learning. *Reflective Practice: International and Multidisciplinary Perspectives*, 10, 1.
- Embree, L. (2015). Alfred Schutz. *Internet Encyclopedia of Philosophy*. <http://www.iep.utm.edu/schutz/>
- Endreß, M. (2006a). *Alfred Schütz*. Konstanz: UVK.
- Endreß, M. (2006b). Alfred Schütz. En D. Kaesler (ed.), *Klassiker der Soziologie: Von Auguste Comte bis Alfred Schütz* (pp. 338-358). München: Beck.
- Gallagher, S. y Zahavi, D. (2012). *The Phenomenological Mind*. New York: Routledge.
- Garfinkel, H. (1967). *Studies in Ethnomethodology*. New Jersey: Prentice Hall.
- Giddens, A. (1993). *New Rules of Sociological Method. Apositive Critique of Interpretative Sociologies*. Stanford: Stanford University Press.
- Gros, A. E. (2018). La intersubjetividad como dato del mundo de la vida. Una reconstrucción sistemática de la crítica de Alfred Schutz a la Quinta Meditación Cartesiana de Husserl. *Ideas y valores*, 67, 168.
- Gros, A. E. (2017a). Alfred Schutz, sociólogo comprensivo: Una reconstrucción sistemática de la lectura schutziana de Weber. *Revista Mexicana de Sociología*, 79, 4.
- Gros, A. E. (2017b). Alfred Schutz as Critic of Social Ontological Robinsonades: Revisiting his Objections to Husserl's 5th Cartesian Meditation. *Civitas, Revista de Ciencias Sociais*, 17, 2.
- Gros, A. E. (2017c). Alfred Schutz on Phenomenological Psychology and Transcendental Phenomenology. *Journal of Phenomenological Psychology*, 48, 1.
- Gros, A. E. (2017d). The Typicality and Habituality of Everyday Cognitive Experience in Alfred Schutz's Phenomenology of the Lifeworld. Meta: Research in Hermeneutics, *Phenomenology, and Practical Philosophy*, 9.
- Gros, A. E. (2017e). Alfred Schutz, un fenomenólogo inusual: Una reconstrucción sistemática de la recepción schutziana de Husserl. *Discusiones filosóficas*, 29.
- Gros, A. E. (2017f). Tipificaciones y acervo de conocimiento en la fenomenología social de Alfred Schutz: Una reconstrucción teórico-sistemática. *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, LXXII, 231.

- Gros, A. E. (2015). Introducción del traductor. Alfred Schutz en español: Una tarea pendiente. En A. Schutz, *Problemas de sociología del Lenguaje*. Trad. Alexis E. Gros (pp. 45-71). Buenos Aires: Gorla.
- Gros, A. E. (2010). La antinomia husserliana ontología social-historicidad según Merleau-Ponty. Reflexiones en torno al vínculo entre fenomenología y ciencias sociales. En A. M. Duarte et al. (eds.), *Phenomenology 2010, Vol. 2: Selected Essays from Latin America*. Bucarest: Zeta Books.
- Gurwitsch, A. y Schütz, A. (1985). *Briefwechsel (1939-1959)*. München: Fink.
- Habermas, J. (2017). *Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie‘*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1987a). *Theorie des kommunikativen Handelns*. 1. Bd. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1987b). *Theorie des kommunikativen Handelns*. 2. Bd. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Harrington, A. (2006). Lifeworld. *Theory, Culture & Society*, 23, 2-3, pp. 341-342.
- Heidegger, M. (2006). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Held, K. (2012). Towards a Phenomenology of the Political World. En D. Zahavi, *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology* (pp. 442-459). Oxford: Oxford University Press.
- Husserl, E. (2009a). Nachwort zu meinen Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. En *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Hamburg: Felix Meiner.
- Husserl, E. (2009b). *Philosophie als strenge Wissenschaft*. Hamburg: Felix Meiner.
- Husserl, E. (2008). *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution: Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*. *Husserliana XXXIX*. Dordrecht: Springer.
- Husserl, E. (1996). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Hamburg: Felix Meiner.
- Husserl, E. (1972). *Erfahrung und Urteil*. Hamburg: Felix Meiner.
- Husserl, E. (1962). *Phänomenologische Psychologie*. *Husserliana IX*. Den Haag: Martinus Nijhoff [Hua IX].
- Husserl, E. (1954). *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. *Husserliana VI*. Den Haag: Nijhoff [Hua VI].
- Husserl, E. (1952) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II Husserliana IV*. Den Haag: Martinus Nijhoff [Hua IV].
- Husserl, E. (1950). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I*. *Husserliana III*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950 [Hua III].
- Huxley, A. (2017). *Literatura y ciencia: El humanismo frente al progreso científico y tecnológico*. Trad.: R. Ramos Fontecoba. Barcelona: Página Indómita.
- Jackson, M. (2012). *Lifeworlds: Essays in Existential Anthropology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Langsdorf, L. (1994). Why Phenomenology in Communication Research? *Human Studies*, 17, 1, pp. 1-8.
- Lewkow, L. (2017). *Luhmann, intérprete de Husserl: El observador observado*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Lewkow, L. y Motta, R. D. (2014). Alfred Schutz y Niklas Luhmann: Semánticas, tipos, mundo de la vida e intersubjetividad. *Schutzian Research*, 6, pp. 123-139.
- Liberman, K. (2013). *More Studies in Ethnomethodology*. New York: SUNY Press.
- Lohmar, D. (1997). Die Fremdheit der fremden Kultur. *Phänomenologische Forschungen*, 2, 2, pp. 189-205.
- Luckmann, T. (2002). *Wissen und Gesellschaft. Ausgewählte Aufsätze 1981-2002*. Konstanz: UVK.
- Luhmann, N. (1986). Die Lebenswelt – nach Rücksprache mit Phänomenologen. *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 72, 2, pp. 176-194.
- Merleau-Ponty, M. (2011). *Éloge de la philosophie*. Gallimard: Paris.
- Merleau-Ponty, M. (1985). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Merleau-Ponty, M. (1977). *La fenomenología y las ciencias del hombre*. Buenos Aires: Nova.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Gallimard: Paris.
- Motta, R. D. (2010). La constitución temporal de la acción significativa: Reconstrucción de la crítica de Schutz a Weber en torno a la génesis del sentido de la acción. *A parte rei*, 71.
- Gray, J. (2006). *Domestic Mandala: Architecture of Lifeworlds in Nepal*. New York: Routledge.
- Psathas, G. (1989). *Phenomenology and Sociology: Theory and Research*. Boston: University Press of America.
- Raab, J. et al. (eds.) (2008). *Phänomenologie und Soziologie: theoretische Positionen, aktuelle Problemfelder und empirische Umsetzungen*. Wiesbaden: VS-Verlag.
- Raulet, G. (2014). Lebenswelt als politisch relevanter Begriff. *Kultura I Warto*, 4, 12, pp. 45-62.
- Regenbogen A. y Meyer, U. (1998). *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*. Hamburg: Felix Meiner.
- Rosa, H. (2016). *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Seamon, D. (2015). *A Geography of the Lifeworld: Movement, Rest, Encounter*. New York: Routledge.

- Scheler, M. (1926). *Wissensformen und die Gesellschaft*, Leipzig: Neue Geist, 1926.
- Schutz, A. (2011). *Collected Papers V*. New York: Springer [CP V].
- Schütz, A. (2010). *Zur Methodologie der Sozialwissenschaften, Alfred Schütz Werkausgabe Band IV*. Konstanz: UVK.
- Schütz, A. (2009). *Zur Kritik der Phänomenologie Edmund Husserls, Alfred Schütz Werkausgabe Band III. 1*. Konstanz: UVK.
- Schütz, A. (2003). *Theorie der Lebenswelt 1: Die pragmatische Schichtung der Lebenswelt, Alfred Schütz Werkausgabe Band V.1*. Konstanz: UVK.
- Schutz, A. (1996). *Collected Papers IV*. Dordrecht: Kluwer [CP IV].
- Schütz, A. (1994). Anhang (Notizbücher). En T. Luckmann y A. Schütz, *Strukturen der Lebenswelt* (pp. 215-405). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schütz, A. (1981) *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*. Konstanz: Suhrkamp.
- Schutz, A. (1964) *Collected Papers II: Studies in Social Theory*. The Hague: Martinus Nijhoff [CP II].
- Schutz, A. (1962) *Collected Papers I: The Problem of Social Reality*. The Hague: Martinus Nijhoff [CP I].
- Schütz, A. y Gurwitsch, A. (1985). *Briefwechsel 1939-1959*. München: Wilhelm Fink.
- Schutz, A. y Husserl, E. (2013). Intercambio epistolar entre Alfred Schutz y Edmund Husserl. Trad.: A. E. Gros. *Revista Sociedad*, 32.
- Sebald, G. (2009). Einleitung des Herausgebers. En A. Schutz, *Alfred Schutz Werkausgabe*. t. iii. Vol. 1 (pp. 9-47). Konstanz: UVK.
- Soeffner, H-G. (1989). *Auslegung des Alltags – Der Alltag der Auslegung: Zur wissenssoziologischen Konzeption einer sozialwissenschaftlichen Hermeneutik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Sowa, R. (2008). Einleitung des Herausgebers. En E. Husserl (2008). *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution: Texte aus dem Nachlass (1916-1937)* (pp. XXV-LXXXI). *Husserliana XXXIX*. Dordrecht: Springer.
- Srubar, I. (2007). *Phänomenologie und soziologische Theorie. Aufsätze zur pragmatischen Lebenswelttheorie*. Wiesbaden: VS Verlag.
- Srubar, I. (1988). *Kosmion. Der Genese der pragmatischen Lebenswelttheorie von Alfred Schütz und ihr anthropologischer Hintergrund*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Ströker, E. (1996). Einleitung. En E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (pp. IX-XXXII). Hamburg: Meiner.
- Waldenfels, B. (1992). *Einführung in die Phänomenologie*. München: Wilhelm Fink.
- Walton, R. (2015). *Intencionalidad y horizonticidad*. Bogotá: Editorial Aula Humanidades.
- Wagner, H. (1983). *Alfred Schutz. An Intellectual Biography*. Chicago: Chicago University Press.
- Welter, R. (1986). *Der Begriff der Lebenswelt. Theorien vorthoretischer Erfahrungswelt*. München: Fink.
- Weber, M. (1984). *Soziologische Grundbegriffe*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Welton, M. R. (1995). *In Defense of the Lifeworld. Critical Perspectives on Adult Learning*. New York: SUNY Press.
- Zahavi, D. (2007). *Phänomenologie für Einsteiger*. Paderborn: Fink.
- Zahavi, D. (2003). *Husserl's Phenomenology*. Stanford: Stanford University Press.

SOBRE EL AUTOR

Alexis Emanuel Gros
Conicet / UBA
alexisgros@hotmail.com

Doctor en Ciencias Sociales (Universidad de Buenos Aires) e Investigador del CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina). Desde 2019, se desempeña como Investigador Visitante en el Instituto de Sociología de la Friedrich-Schiller-Universität Jena, Alemania, en calidad de becario de la Fundación Alexander von Humboldt. Es Docente en la materia "Fenomenología Social" (Carrera de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires) y Profesor Adjunto de las Carreras de Comunicación Social y Publicidad (Universidad Belgrano). Durante su formación doctoral y postdoctoral, realizó estadias de investigación en Alemania (Universidades de Konstanz y de Jena) financiadas por el DAAD (Servicio Alemán de Intercambio Académico) y el Coimbra Group. Se especializa en fenomenología, filosofía social y teoría social clásica y contemporánea. Ha publicado múltiples artículos sobre dichas temáticas en revistas nacionales e internacionales. Es miembro del *Alfred Schutz Circle for Phenomenology and Interpretive Social Science* y del *Círculo Latinoamericano de Fenomenología*. Traduce libros filosóficos y científico-sociales del alemán al español. Entre ellos, se destacan *Fenómenos del poder* (Heinrich Popitz, ed. Fondo de Cultura Económica, en prensa) y *Resonancia: Una sociología de la relación con el mundo* (Hartmut Rosa, ed. Katz, en prensa).