

El mundo de la vida y la historia

FRANK WELZ¹

Resumen: Las teorías del mundo de la vida se abren con la historicidad de la realidad. Pero la pregunta por la historia descubre también los límites de los conceptos correspondientes. Se discuten las dos teorías del mundo de la vida de procedencia fenomenológica más influyentes en Filosofía y en las Ciencias sociales respectivamente, la de Husserl y la de Alfred Schütz.

La primera respeta el carácter histórico de la realidad, al excluir la absolutización del sujeto empírico y la fijación kantiana de las determinaciones categoriales. Sin embargo, el método fenomenológico pone entre paréntesis la concreción de la historia. Todavía en su teoría tardía del mundo de la vida Husserl busca un fundamento en la figura del yo absoluto fundante.

Es con lo que rompe Schütz. Como sociólogo focaliza el mundo en su mundaneidad, extrayendo la consecuencia de que el atenuamiento husserliano al yo trascendental eleva su pretensión de validez sólo en los límites de la pregunta epistemológica por la fundamentación y el aseguramiento del conocimiento. Pues Schütz sigue buscando un fundamento universal de la constitución subjetiva del mundo, que no esté incluido en el contexto histórico de los condicionamientos de lo real. En los escritos tardíos determina el mundo de la vida como el punto de sostenimiento de la teoría. Pero en vez de concebir el repertorio del saber y las estructuras de la orientación subjetiva en el mundo como el producto de un desarrollo, insiste Schütz en el punto de partida ahistórico del mundo histórico. Pero con el reconocimiento de la historicidad de la realidad se vuelve precario comenzar por las invariantes intemporales.

Palabras clave: mundo de la vida, intersubjetividad, historia, sociedad, sujeto.

Abstract: Theorien der Lebenswelt sind von der Historizität der Wirklichkeit inauguriert. Aber die Frage nach der Geschichte entdeckt auch die Grenzen entsprechender Konzepte. Diskutiert werden die beiden in Philosophie einerseits und in den Sozialwissenschaften andererseits einflussreichsten Lebenswelttheorien phänomenologischer Provenienz: von Edmund Husserl und Alfred Schütz.

Ersterer respektiert den geschichtlichen Charakter der Wirklichkeit: Eine Verabsolutierung des *empirischen* Subjekts, auch eine kantische Fixierung kategorialer Bestimmungen verbietet sich ihm. Gleichwohl setzt die phänomenologische Methodik die Konkretion der Geschichte in Klammern. Noch Husserls späte Lebenswelttheorie sucht nach einem Fundament: in der Figur des absoluten begründenden Ich.

Mit letzterem bricht Schütz. Als Soziologe fokussiert er die mundane Welt. Doch er zieht keine Konsequenz daraus, dass Husserls fundamentalistisches Festhalten am transzendentalen Ich allein in den Grenzen der epistemologischen Frage nach der Begründung und Sicherung von Erkenntnis seinen Gültigkeitsanspruch erhebt. Denn Schütz sucht weiter nach einem universalen Fundament subjektiver Weltkonstitution, das in den historischen Bedingungs Zusammenhang des Wirklichen nicht eingelassen ist. Zunächst versteht er Husserls 'Ich' als mundanes Subjekt. In späteren Schriften bestimmt er die Lebenswelt zum theoriетragenden Ansatzpunkt. Aber statt Wissensrepertoire und Strukturen subjektiver Weltorientierung als Entwicklungsprodukt zu begreifen, setzt Schütz noch in der geschichtlichen Welt auf einen ahistorischen Ausgangspunkt. Aber mit der Anerkennung der Geschichtlichkeit der Wirklichkeit wird der Ansatz bei zeitlosen Invarianten prekär.

«¿La historia? Sí, la he olvidado...», contestó brevemente Edmund Husserl a la inquisitiva pregunta de Heidegger, que lo había acompañado a la estación, y subiendo al tren, desapareció². Si así fuera, Husserl sería el «filósofo con menor sentido histórico»³, y entonces no merecería la pena discutir la cuestión que aquí nos planteamos acerca de la historia en conexión con la investigación fenomenológica del mundo de la vida (1). Es cierto que la orientación de la fenomenología de Husserl es epistemológica y no sociológica. Pero el estudio de los esfuerzos del filósofo que buscaba la certeza fuera del tiempo, permite ver cómo el pensamiento histórico ha tenido que modificar la formación de teorías en las ciencias humanas (2). Por el contrario, la fenomenología social de Alfred Schütz, cuyos perfiles quedan mejor definidos a la luz de Husserl, mantiene otra actitud ante la historia. La historia es su problema (3). La crítica a la noción de mundo de la vida, formulada desde la perspectiva de las ciencias sociales, constituye el hilo conductor, el estímulo y el tema de este artículo.

1. La propuesta fenomenológica

La propuesta fenomenológica se interesa por la experiencia de lo presente, por la vivencia viviente. Por eso, está sistemáticamente en contra de las grandes teorías de cualquier origen, de los «grandes relatos»⁴, pero también, como el propio Husserl escribió, está contra ese constructivista «discurso que acepta diversos ámbitos de existencia, diversos mundos (*universes of discourse*), que disponen arbitrariamente de la existencia y de la inexistencia del mismo objeto»⁵. En su consideración de la historia seguro que actualmente apoyaría la reorientación, que proponen la microhistoria y la historia de la vida cotidiana, hacia las vivencias y las experiencias de los hombres concretos, y no la concepción marxista de la historia o la forma de comprenderla que tiene la ciencia social histórica⁶.

El trabajo que aquí se presenta se plantea, *no* de un modo *inmanente*, la cuestión de cómo Husserl concibe la historia, más concretamente la posibilidad de una experiencia subjetiva de la misma. Este trabajo se plantea esta cuestión no desde la fenomenología, sino más bien evaluando a la propia fenomenología. Lo primero a resolver es en qué medida su fundador, Edmund Husserl (1859-1938), tiene en cuenta, en el núcleo de su fundamentación teórico-gnoseológica, la historización del mundo, que ya hacía un tiempo que se había vuelto dominante en el pensamiento de su época. La respuesta es la siguiente: él, que «reconoce plenamente el enorme valor de la historia [...] para el filósofo», se distancia, sin embargo, de todas las tendencias relativistas del «historicismo»⁷, e impugna tanto el carácter ahistórico del presente como también todo pensamiento que declare intemporal lo que se ha constituido históricamente.

Así, entre los intentos de fundamentación del conocimiento en la Edad moderna, examina el ensayo que Descartes realizó tomando como modelo a la Geometría, que para Husserl se basa en la «forma de un sistema deductivo», «en el que toda su construcción ha de apoyarse en un fundamento axiomático que vertebre la deducción»⁸. Suponer un punto de partida tal le parece a Husserl desfa-

2 H.W. Petzet, *Auf einen Stern zugehen*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1983, p. 86.

3 P. Ricoeur, *Husserl*, Evanston, Northwestern University Press, 1987, p. 151.

4 J.-F. Lyotard, *La condición postmoderna*, Madrid, 1989.

5 E. Husserl, *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*, The Hague/Boston/London, Husserliana Edmund Husserl. Gesamtelte Werke, vol. XXII; cit. Hua XXII, 1979, pp. 328 ss.

6 Cfr. G.G. Iggers, *Geschichtswissenschaft im 20. Jahrhundert*, Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 1993, p. 78.

7 Husserl, *La Filosofía como Ciencia Estricta* [1911], Buenos Aires, 1951, p. 75.

8 Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* [frz. 1931], Dordrecht/Boston/London (cit.: Hua I, *Cartes. Med.*), 1991, pp. 48 ss.

sado. No puede recurrir a fundamentos sustancialmente fijados, como las *ideae innatae* de Descartes. Pues la perspectiva de Husserl reconoce la procesualidad y la capacidad de autoconstitución de la forma humana de vida, que no puede dejar de afectar al sujeto humano. Su mundo ya se ha hecho histórico. Sobre la base de la teoría cartesiana de las dos sustancias tan sólo cabría la posibilidad de concebir el conocimiento como «el ego que metafísicamente se trasciende»⁹. Éste, como bien sabe Husserl, hace tiempo que está liquidado. En aquel momento de las ciencias modernas, en cuya imagen del mundo se había renunciado a la figura del primer motor, como a todo *primer* principio, no podía mantenerse la antigua cosmología de un orden del mundo sin discontinuidades y jerárquicamente estructurado. Precisamente había que revalorizar el conocimiento del mundo. En un mundo en transformación había que situar mucho más profundamente el fundamento del conocimiento.

Transcendental fue denominada la vía kantiana de tratar no directamente con objetos ni tampoco con actos físicos del sujeto, sino, como Kant definió, «con nuestro modo de conocer los objetos, en la medida en que éste pueda ser a priori»¹⁰. Sin embargo, siguiendo a Kant, el supuesto constituyente del *constitutum* de lo conocido es valorado como ordenación dada y estricta de principios lógico-formales, por medio de la cual se constituye el conocimiento remitiéndose a la intuición. Todavía el modelo de Kant es, por lo tanto, tributario de la primera persona del singular. Pero ya se ha renunciado al sueño de poder descubrir los rasgos básicos de toda conciencia tomando como referencia *una* aislada¹¹. Si se respeta la historicidad de la *realidad*, ya no se puede seguir hablando, como hacía Kant, de un sistema invariable de formas categoriales, en lo que atañe al sujeto¹². Pues en ese a priori sólo se presentaría como ahistórico aquello que para Kant era evidente en su época. Por cierto, Kant se vio «obligado por las leyes de la razón a pensar un último sujeto, que es sustancia»¹³.

La perspectiva de Kant es adecuada para un mundo invariable, que al igual que un reloj funciona según las intemporales leyes de la mecánica. Entretanto, el apriorismo de Kant ya no es adecuado para un mundo histórico, un mundo hecho por el hombre y constantemente en transformación. Si el mundo ha de ser concebido históricamente y como un proceso, entonces —siguiendo a Husserl— ha perdido su interés una conciencia «lógicamente planteada»¹⁴, como todavía lo era el «sujeto lógico del pensamiento» de Kant¹⁵. ¿Qué queda, pues, como lo *auténticamente primero* de Husserl, quien todavía exige la búsqueda de fundamentos? Además de los datos sensibles del empirismo desecha también las estructuras trascendentales del sujeto, propuestas por el idealismo kantiano. Husserl rechaza ambas sustancializaciones. Se rebela contra toda cosificación. ¿Cuál es su propuesta?

No postula en primer lugar unos componentes internos del sujeto y deduce luego. Más bien focaliza su atención en la conciencia *viva*, asentada en el mundo fenomenológico de la experiencia, que está estructurado previamente de modo abierto y precario¹⁶. En lugar de ser insular, la con-

9 E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* [1936], Den Haag (cit.: Hua VI, *Krisis*), 1976, p. 85.

10 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg, 1976, p. 55 (B 25).

11 D. C. Hoy (1991), «A history of consciousness», *History of the Human Sciences*, 4/2, pp. 261-281, p. 266.

12 V. Gerhardt/F. Kaulbach, *Kant*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989, pp. 40 ss.

13 I. Kant, *Kant's handschriftlicher Nachlaß*, vol. IV, en: Preußische Akademie der Wissenschaften (ed.), *Kant's gesammelte Schriften*, vol. XVII, Berlin/Leipzig, 1926, Refl. 4052, pp. 398 ss.

14 E. Husserl (1976), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Erstes Buch [1913], Haag (cit.: Hua III/1, *Ideen I*), p. 104.

15 Kant (1976), *Kritik der reinen Vernunft*, p. 378a (A 350).

16 Vgl. J. N. Mohanty, «Husserlian transcendental phenomenology», *Edmund Husserl and the phenomenological tradition*, Sokolowski (ed.), 1988, Washington, pp. 175-181, p. 176.

ciencia fenomenológica ha de estar sin cesar en las «cosas». «Las vivencias del conocer», escribe Husserl, «tienen una *intentio*, remiten a algo, se relacionan de esta o aquella manera con una objetualidad»¹⁷. Desde la perspectiva fenomenológica la conciencia que conoce está preservada de toda sustancialización, y sin embargo tiene capacidad de aprehender el mundo: como *conciencia de algo*.

Lo que Husserl acepta es un yo activo, que *vive* en sus actos. En éste «en su identidad consigo mismo durante el fluir de la vivencia, el objeto de la conciencia no viene a ésta desde fuera, sino que permanece incluido en ella misma como sentido». En consecuencia, el objeto de la conciencia no es un *ob-iectum*. En lugar de estar ante la conciencia, se constituye principalmente por sus actos. Sólo aquello que se hace en la conciencia —trascendentalmente entendida—, sigue siendo objeto de examen. Sigue siéndolo después de la sucesiva y metódica aplicación de la *epojé*, de la *reducción eidética* y la *reducción trascendental*, que, tomadas en su conjunto, liberan de la actitud natural, del saber tradicional y de lo empírico y que también remiten a «mi ego trascendental y absoluto»¹⁸, al que Husserl otorgaba «la prelación de ser»¹⁹. Éste, en la construcción teórica de la fenomenología, es el centro metódicamente previsto, que «en una paulatina sucesión de fenómenos» constituye «su mundo *exterior*, un mundo de fenómenos que es trascendente, pero relativo a él»²⁰. Aquí encuentra Husserl su «punto arquimédico»: «Mi vocación», señala, «es el estudio de la subjetividad pura»²¹. Considerando el pensamiento procesual propio de un mundo historizado, así como de la concepción moderna de la naturaleza, la teoría de Husserl es un pensamiento de transición. En un mundo en cambio no se puede ya fijar un comienzo, y sin embargo se apunta a él. Pues lo que el pensamiento de Husserl todavía estima irrenunciable es la certeza y un fundamento.

Hasta aquí lo referente al modelo de pensamiento fenomenológico. ¿Dónde aparece en éste inmanentemente, es decir una vez presupuesta su metodología, la *historia*? Si a los métodos de investigación fenomenológicos, que precisamente «niegan todo contacto con el mundo fácticamente considerado como histórico» y desvían la mirada, en una especie de autorreflexión, hacia los actos de la intuición interna²², se los asociara a una forma de escribir historia fenomenológica, que tiende a la construcción de estructuras necesarias y esenciales, entonces se negaría de hecho el momento individual de toda historia, tal y como se apuntó anteriormente²³. Husserl sabía por qué. En un manuscrito sobre la problemática de *Crisis*, se pregunta a sí mismo en relación con la presunta posibilidad «de hacer depender la historia fáctica del conocimiento de las formas esenciales de ésta»: «¿No es esto *hybris*?»²⁴.

Pero para la propuesta fenomenológica la *historia* no es la historia del historiador. Donde Husserl la encuentra primero es en la experiencia de la «historicidad de un presente histórico que fluye», donde aparece inequívocamente como «historia de la corriente de la conciencia»²⁵. Para él la histo-

17 E. Husserl (1950), *Die Idee der Phänomenologie* [1907], Haag (cit.: Hua II), p. 12 y p. 55.

18 Hua I, *Cartes. Med.*, p. 80 y p. 121.

19 E. Husserl (1973), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Dritter Teil: 1929-1935, Den Haag (cit.: Hua XV), p. 40.

20 E. Husserl (1952), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Zweites Buch, Haag (cit.: Hua IV, *Ideen II*), p. 324.

21 E. Husserl (1959), *Erste Philosophie (1923/24)*, Zweiter Teil, Haag (cit.: Hua VIII), p. 69 y p. 431.

22 Hua VI, *Krisis*, p. 383.

23 T. Siegfried (1926), «Phänomenologie und Geschichte», en: *Kairos. Zur Geisteslage und Geisteswendung*, Tillich (ed.), Darmstadt, pp. 93-231, pp. 179 ss.

24 E. Husserl, Manuskript K III 1/IX, 228b, fechado: 1934/35.

25 E. Husserl (1993), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Ergänzungsband, Dordrecht/Boston/London, p. 3; L. Landgrebe (1968), *Phänomenologie und Geschichte*, Gütersloh, p. 15.

ria no es «otra cosa que el movimiento vivo de la repercusión mutua y el juego interno de las originarias formación y sedimentación de sentido»²⁶. Así, contra el reproche de que su pensamiento se constituía sobre una «subjetividad privada de mundo»²⁷, señaló en sus escritos tardíos que para él el yo «no es un polo vacío», «sino que es portador de su habitualidad, y ahí radica el que tenga una historia individual»²⁸. De esto tratan las *Meditaciones cartesianas*, en las que intenta ampliar la «fenomenología que construyó primeramente», a la que llama «meramente estática», con una «fenomenología de la génesis». Por medio de ésta se ha de poder tomar en consideración y comprender la «estructura genética del ego»²⁹, de tal manera que «toda construcción de la actividad» presuponga «una pasividad previa», es decir, la «constitución por génesis pasiva». En consecuencia, el «ego que medita» reconoce «los fenómenos de experiencia» como «formaciones posteriores de otras formas previas a ellos que los preceden esencialmente». Cuando en este contexto Husserl habla de la «historia», se refiere a la historia del ego³⁰: a la génesis en el tiempo del yo singular.

2. Los mundos históricos en el pensamiento de Husserl

Los mundos históricos son tratados sistemáticamente por primera vez por Husserl en su obra tardía *Crisis*. En lugar de fijarse en el ego fenomenológico, que se constituye a sí mismo, Husserl toma en consideración que «todo es histórico»: «Estamos en un horizonte histórico». Así analiza Husserl, en su «nuevo camino» hacia la fenomenología trascendental, al *yo puro* en tanto que situado y dispuesto en un mundo concreto e histórico, «del que en cierto modo se es constantemente consciente como horizonte universal, pero que no es temático»³¹. Si es contemplado sólo desde el punto de vista del observador, «es decir, visto por el espectador trascendental», se manifiesta como mundo de la vida. Pues la «vuelta al mundo como campo universal de todas las experiencias posibles, tal como está dado como mundo de la experiencia, es la vuelta al *mundo de la vida*, es decir, al mundo en el que ya estamos viviendo»³². De esta manera, Husserl en *Crisis* concede al «mundo de la mera doxa, tradicionalmente tratado de forma despectiva», el «honor de ser fundamento de la ciencia». Sobre su suelo (Boden) la ciencia objetiva edifica sus formaciones (Gebilde)³³.

Por tanto, el logro de *Crisis* es hacer evidente no sólo que el mundo es histórico, sino también que la subjetividad constitutiva del mundo sólo puede ser comprendida en su historicidad. En sentido sistemático, la formación de teorías en la ciencia histórica y en Sociología se establece de tal manera que también el sujeto de la ciencia sea histórico y su conocer esté condicionado.

Por contrapartida, Husserl busca incondicionalidad cuando tiene a la vista aquel «ego absoluto único y último», cuya posición privilegiada caracteriza su pensamiento. Con ello, tiene la suficiente seguridad de no cosificar la «estructura esencial que hay que descubrir». Descifra fenomenológicamente esta «*estructura universal*» partiendo del «horizonte histórico», en su demanda de seguridad ante «todas las relatividades del mundo de la vida»³⁴. Para ello se exige una «nueva

26 Hua VI, *Krisis*, p. 380.

27 W. Schulz (1980), *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen, p. 21.

28 Hua IV, *Ideen II*, p. 300.

29 Hua I, *Cartes. Med.*, p. 110 y p. 114.

30 Hua I, *Cartes. Med.*, pp. 112 ss. Esta equipación es puesta en tela de juicio por K. H. Lembeck (1988), *Gegenstand Geschichte*, Dordrecht/Boston/London, cf. v.g. p. 236.

31 Hua VI, *Krisis*, p. 378, p. 158 y p. 327.

32 Hua XV, p. 75 y E. Husserl (1985), *Erfahrung und Urteil*, Hamburg (cit.: *Erfahrung u. Urteil*), p. 38.

33 Hua VI, *Krisis*, pp. 465 ss. y p. 158.

34 Hua VI, *Krisis*, p. 190, p. 378 y p. 142.

orientación de la mirada hacia el polo del yo». Naturalmente, no hay que quedarse en la «relatividad de todo lo histórico», pero tampoco en el «a priori del mundo histórico», en las «estructuras invariantes» de nuestro mundo de la vida³⁵. Definitivamente, al «retornar del mundo pre-dado al mundo de la vida originario» se alcanza meramente un escalón intermedio en «el retorno a la subjetividad trascendental constitutiva de este mundo previamente dado». Hay que dar otro paso más para poder «retroceder del mundo de la vida a los logros subjetivos, de los que él mismo surge»: «Pues tampoco es éste algo dado sin más; es también un producto, y se puede preguntar por su formación constitutiva»³⁶.

Por tanto, sólo de forma ontológicamente condicionada se puede concebir el mundo de la vida. No es un marco eterno de la experiencia del mundo, ni tampoco es el *mundo cotidiano* de la Sociología, que se puede estudiar teniendo en cuenta su génesis empírica. Husserl no tiene ningún interés por este segundo. En cambio, le interesa en el contexto del mundo de la vida su génesis trascendental³⁷. El precio es alto. Pues en una consideración sistemática hay que subrayar de nuevo de qué manera hay que comprender la historia desde la perspectiva fenomenológica: «retro trayéndose al mundo previamente dado» la fenomenología debe descubrir — escribe Husserl — la «historicidad del mundo como producto de la historicidad trascendental»³⁸.

La teoría fenomenológica de Husserl prosigue renunciando a todo objetivismo de la realidad, así como a toda fijación estática de *un* sujeto empírico en la comprensión del carácter histórico y procesual de la forma humana de vida. Esta teoría es tradicional en la estructura de su forma de pensar, que en el análisis del mundo de la vida *histórico* todavía exige con talante fundamentador la «reducción al ego absoluto como último y único centro funcional de toda constitución»³⁹.

3. La Fenomenología social de Schütz ante el problema de la historia

Lo anterior lo rechaza Schütz. Él es sociólogo y argumenta que las «ciencias empíricas sociales no pueden encontrar su fundamento» ni en una remisión metodológica a un yo fundamentador, «ni en una fenomenología trascendental». El fundamento del que está necesitada la «investigación sociológica», que él adopta adhiriéndose expresamente a Max Weber, es según Schütz más bien una «fenomenología constitutiva de la actitud *natural*»⁴⁰. Aunque la perspectiva de Schütz está enfocada al «mundo de la experiencia del yo»⁴¹, lo que privilegia no es el *ego puro* de Husserl, sino el yo mundano, e incluso el «cuerpo como un centro de coordinación en el mundo»⁴². Es tarea expresa de

35 Hua VI, *Krisis*, pp. 382 ss. y pp. 175 ss. (Las cursivas son mias).

36 Husserl (1985), *Erfahrung u. Urteil*, p. 49.

37 M. Sommer (1980), «Der Alltagsbegriff in der Phänomenologie und seine gegenwärtige Rezeption in den Sozialwissenschaften», en: *Lebenswelt und Gesellschaft*, Lenzen (ed.), Paderborn, pp. 27-43, p. 39.

38 E. Husserl, Manuskript A VII 11, 11a, Datierung: 1925-1932.

39 Hua VI, *Krisis*, p. 190.

40 A. Schütz (1971), «Husserls Bedeutung für die Sozialwissenschaften», en *Das Problem der sozialen Wirklichkeit* (1971a), *Gesammelte Aufsätze*, vol. 1, Den Haag, pp. 162-173 (cit.: «Husserls Bedeutung», *GA I*), p. 172 (Las cursivas son mias) así como ídem (1974), *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* [1932], Frankfurt a.M., (cit.: *Sinnhafter Aufbau*), p. 105. Para una comparación de las propuestas de Schütz con Weber y Habermas: U. Ferrer (1995), «La acción anónima y el sentido (De Weber a Schütz y Habermas)», en: *Anuario de Filosofía del Derecho*, XII, pp. 301-319; U. Ferrer (2002) «Opinión pública y sociedad civil en Habermas», *Pragmatismo y nihilismo*, Lizárraga, P., Lázaro, R. (eds.), Cuadernos de Anuario Filosófico, 2002, pp. 21-33.

41 Schütz (1974), *Sinnhafter Aufbau*, p. 22.

42 A. Schütz/T. Luckmann (1979), *Strukturen der Lebenswelt*, vol. 1, Frankfurt a.M., p. 136.

Schütz «analizar los fenómenos de sentido en la socialidad *mundana*»⁴³. Por eso, su propuesta no está basada inequívocamente en las obras de Husserl, como se verá. Aun cuando fenomenológicamente se orienta por los procesos de la constitución de sentido, «el objeto de las ciencias sociales» es para él, en lugar del mundo de la percepción de Husserl, el «mundo social, que constituimos junto a los otros en nuestra vida cotidiana»⁴⁴. Por eso, la teoría de Schütz no es una simple continuación de la de Husserl, sino fenomenología social.

Por tanto, su posición acerca de la historia no es la que se ha tratado arriba, sino que su estudio se ha de afrontar ahora. Es llamativo que el interés sociológico de Schütz libera a su pensamiento de esa fundamentación trascendental, que obliga al rechazo metodológico de lo «meramente fáctico de la historia» (Husserl)⁴⁵. Esta innovación es lo que produce, por así decir, un vacío en la propuesta fenomenológica: frente a ella, la historicidad de la forma humana de vida aparece como *el* problema de una sociología orientada al modo de Schütz.

Además, la *historia* apenas es tematizada en la obra de Schütz. En tanto que «ciencia relacionada con el mundo pretérito», la Historia es incluso tajantemente «separada» de la Sociología, que expresamente quiere saber «referida al mundo presente»⁴⁶. Quizás aquí se ponga de manifiesto la resignada renuncia a lo histórico del espíritu de la época modernista de la Viena de la que procedía Schütz: aquella metrópoli, cuyos espíritus innovadores rompieron, en varios ámbitos del saber y del arte en el final del siglo y con mayor o menor decisión, sus ligaduras con la visión histórica de su época de formación y, no sólo en el dominio de la filosofía, pusieron a prueba la (nueva) «constitución del mundo»⁴⁷. De todas formas, sería muy poco provechoso hacer una revisión de los escritos de Schütz sobre el tema de la historia con las críticas oportunas⁴⁸. Más bien son escritos que deben ser sistemáticamente tratados aquí. De hecho, esta tarea puede realizarse echando dos breves vistazos⁴⁹. El uno pone ante el análisis de la historia la teoría fenomenológicamente egocéntrica del primer Schütz (3.1), y el otro confronta la específica fenomenología del mundo de la vida de Schütz con la historicidad del mundo humano (3.2).

3.1. La historia en la perspectiva del egocentrismo fenomenológico

Schütz es sociólogo en cuanto que ya no acepta la tesis de Husserl de la supremacía del yo epistémico y modifica la orientación de perspectiva de la teoría fenomenológica, enfocándola hacia el sujeto empírico: su problema no es la fundamentación trascendental. Los sujetos que son foco de su interés son más bien «hombres», que «han nacido en un mundo socio-cultural» que les ha sido «previamente dado»⁵⁰. Sin embargo, fenomenológicamente la concepción de Schütz se centra en el proceso de la constitución del sentido «en la propia vivencia del yo [prioritariamente] solitario». Así, a Schütz en su temprana obra principal de 1932 le interesa «remontarse a las raíces de la problemática de las ciencias sociales llegando hasta los hechos fundamentales de la vida de la conciencia»⁵¹. Por

43 Schütz (1974), *Sinnhafter Aufbau*, p. 56.

44 Schütz (1974), *Sinnhafter Aufbau*, p. 18.

45 Hua VI, *Krisis*, p. 386.

46 Schütz (1974), *Sinnhafter Aufbau*, p. 23.

47 Cf. R. Carnap (1928), *Der logische Aufbau der Welt*, Berlin.

48 Acto seguido serán tratadas las reflexiones de Schütz de su capítulo sobre «La comprensión del mundo de los antecesores y el problema de la historia». Cf. Schütz (1974), *Sinnhafter Aufbau*, Sección cuarta, cap. E., pp. 290-306.

49 Cf. detalladamente: F. Welz (1996), *Kritik der Lebenswelt*, Opladen.

50 Schütz (1971), «Husserls Bedeutung», *GA I*, pp. 167ss.

51 Schütz (1974), *Sinnhafter Aufbau*, p. 21 y p. 9.

eso, su estudio *Construcción significativa del mundo social* opta por tratar la acción significativa como la unidad básica de la realidad social, remitiéndose a Weber. Y como para Schütz «la acción», un proceso en curso, corresponde a una «conducta que se esboza como planificada», puede en su «esbozo» determinar el «sentido primario y fundamental de la acción»⁵².

Aquí es importante advertir que el objeto de investigación preferente de Schütz en el mundo empírico sigue siendo una conciencia, que, al igual que Husserl, propone como centro y punto de partida de la constitución subjetiva del mundo que hay que descubrir fenomenológicamente, pero, a diferencia de aquél, la ontologiza, por así decir. Pues aquello que Husserl quiere saber limitado al ámbito de la teoría del conocimiento, es algo a lo que Schütz confiere primacía en la esfera mundana: la figura del ego cogito. Incluso el análisis de las condiciones de motivación de la acción, lo declara un asunto del sujeto activo. Lo que no emerge al mundo de la experiencia subjetiva, no entra en el análisis de Schütz. Pues en Schütz se produce «el cuestionamiento del auténtico motivo-por-que» —que indica al actor «qué circunstancias lo determinaron a actuar como actuó»— en una «peculiar forma de autointerpretación del yo»⁵³.

Como la gestación de la acción se reduce, de esta manera, a una vivencia de la conciencia de su actor, la constelación de condiciones no presentes en el sujeto es analíticamente irrelevante. Tampoco para Schütz la praxis efectivamente activa en el mundo se atribuye a la vivencia del que actúa. Así, es enteramente consecuente que, bajo la impronta de Schütz, Luckmann considere a la acción un producto de la conciencia, y no una categoría objetiva del mundo natural⁵⁴. Como Schütz libera el sentido de la acción, en tanto que «primariamente subjetivo y sólo accesible al proceso de conciencia de cada cual», del decurso intramundano de la acción y como conecta su origen con el inaccesible mundo interior del «yo aislado», y además lo subordina a los cambiantes «respectivo[s] ahora y así del yo viviente», «a partir de los cuales se lleva a cabo su investigación»⁵⁵, queda claro que la comprensión del otro, y por añadidura de la historia, debe ser un problema metodológico para la teoría social de Schütz. A fin de cuentas, en el diseño de su esbozo orientado hacia el «sí mismo absoluto» de Husserl, Schütz tiene que oponer entre sí las interpretaciones de lo ajeno y del sí mismo: «Básicamente dudosas» son para él las «cogitaciones de procedencia ajena referentes al objeto» y, en cambio, no están sometidos a duda los «actos inmanentes orientados a las vivencias propias»⁵⁶.

En la medida en que la teoría social de Schütz reduplica, por así decirlo, el yo fenomenológico como objeto suyo, está claro cómo han de ser desentrañados los procesos de la conciencia ajena. En todo momento la «autointerpretación del que comprende» debe preceder a la «interpretación de los procesos de conciencia del alter ego»⁵⁷. Sólo se puede comprender aquello que también uno mismo pueda realizar. Por lo demás, también la interpretación de aquello que se experimenta como «significativo por medio de los procesos externos» del otro tiene su punto de partida en los «ya dados aquí y así de la experiencia del que interpreta». Por fin, «toda experiencia de lo ajeno se basa en la experiencia de mis propias vivencias de ese alter ego»⁵⁸. Al igual que tendrá que ocurrir luego con la ya

52 A. Schütz (1971), «Die soziale Welt und die Theorie der sozialen Handlung», *GA II*, pp. 3-21, aquí p. 12.

53 Schütz (1974), *Sinnhafter Aufbau*, p. 127 y p. 334 e ídem (1971), «Das Wählen zwischen Handlungsentwürfen», *GA I*, pp. 77-110, p. 81.

54 T. Luckmann (1992), *Theorie des sozialen Handelns*, Berlin/New York, p. 38.

55 Schütz (1974), *Sinnhafter Aufbau*, p. 160, p. 21, p. 95 y p. 87.

56 Hua III/1, *Ideen I*, p. 96 y Schütz (1974), *Sinnhafter Aufbau*, p. 148. Schütz se refiere explícitamente a las *Ideen* de Husserl.

57 Schütz (1974), *Sinnhafter Aufbau*, p. 156.

58 Schütz (1974), *Sinnhafter Aufbau*, p. 177 y p. 147.

transcurrida «esfera del *mundo social del pasado*, de la *historia*», que «no coexiste con mis vivencias y con la duración de mi vida», la perspectiva egológica de investigación de Schütz concede inmediatamente la preferencia al ámbito de las propias vivencias. También la «relación social con el mundo del pasado», dice Schütz, debe derivarse, conforme a la teoría, del presente del otro, prototípicamente analizado en relación con la comprensión de lo ajeno, es decir, de la «pura relación-nosotros», preferente en el *mundo en torno*⁵⁹.

En tanto que concibe preferentemente el objeto de investigación de su Sociología análogamente al *yo absoluto* de Husserl, también en el caso de las *desrealizadas* vivencias de conciencia de un alter ego, nos remite a los legados, que se nos transmiten en los recuerdos «de nuestro alter ego dado en nuestro mundo circundante y presente» o en los «documentos y monumentos». En todo momento hay *signos* o *testimonios* de un yo productivo. Por eso Schütz es consecuente cuando considera el *mundo futuro* de nuestros sucesores como «absolutamente indeterminado», «necesariamente ahistórico» y «absolutamente libre»⁶⁰. Las *historias* vividas e interpretadas son por lo tanto lo temático para Schütz. En cambio, la historia, la condición de la experiencia, no le concierne.

Por eso la *historia*, en el procedimiento analítico de Schütz, no está dotada de estructura. En estricto sentido fenomenológico, lo «históricamente primero en sí», como Husserl escribió, es también para Schütz «nuestro presente»⁶¹. Aunque la «corriente de lo histórico» es para él «descifrable a partir de auténticas vivencias de los alter egos», «los procesos y acontecimientos individuales en este mundo» sólo pueden comprenderse —bajo perspectivas cambiantes, cada una de ellas desde el punto de vista de un aquí y ahora— «de forma típicamente ideal», pues están «ya liberados del tú corporal». Por lo demás, para el «ego cogitans de la experiencia» no hay proceso de génesis, según la perspectiva de Schütz⁶². En lugar de seguir paulatinamente el proceso de su formación, Schütz, de acuerdo con Husserl, parte «siempre del hombre sano y adulto en su máximo nivel de vigilia».

Pero el sujeto empírico tiene también una historia en su formación y, al contrario que en la concepción de Schütz, no puede darse intemporalmente, plenamente formado y presuponiéndole desde un principio un yo dotado de capacidad reflexiva⁶³. El sujeto empíricamente a mano no es una última instancia. Incluso aquellas *reglas* que subyacen a la constitución significativa del mundo subjetivo de la experiencia están condicionadas por la experiencia. No son de bronce. Pueden modificarse. Son un producto de los procesos sociales, que deben ser analizados y comprendidos⁶⁴. Por el contrario, las reglas quedan inalcanzables cuando, con Schütz, se «remite uno necesariamente al punto de vista subjetivo, es decir, a la interpretación de la acción y de su marco situacional tal y como son comprendidos por el actor mismo»⁶⁵. Con la propuesta de Schütz la historia y la sociedad son reducidas analíticamente a la experiencia subjetiva de la historia y la sociedad⁶⁶. La ontología que subyace a la teoría social de Schütz del yo-sujeto acabado y generador de sentido no consiente otra cosa.

3.2. *Ontología social del mundo de la vida y la historicidad de la realidad*

59 Schütz (1974), *Sinnhafter Aufbau*, p. 203 (Las cursivas son mías) y p. 219.

60 Schütz (1974), *Sinnhafter Aufbau*, pp. 293 ss. y pp. 301 ss.

61 Hua VI, *Krisis*, p. 382.

62 Schütz (1974), *Sinnhafter Aufbau*, p. 300, p. 320 y p. 135, nota. 74.

63 Schütz (1971), *GA I*, p. 158 y p. 247.

64 Cf. J. Habermas (1985), *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt a.M., p. 258.

65 A. Schütz (1971), «Wissenschaftliche Interpretation und Alltagsverständnis menschlichen Handelns», *GA I*, pp. 3-54, p. 39.

66 Cf. D. Zaret (1980), «From Weber to Parsons and Schütz», en: *American Journal of Sociology*, 85/5, pp. 1180-1201, p. 1192.

Sin embargo, la concepción de Schütz no se agota en una propuesta de la centralidad del sujeto. Para tener en cuenta el desarrollo ulterior de su teoría tras el esbozo inicial formulado en la *Construcción significativa*, no podía dejar de examinarse el llamado giro de Schütz hacia el mundo de la vida. Al fin y al cabo, éste es el concepto central de la fenomenología social⁶⁷. Además, es obvio para una visión sistemática que el concepto de mundo de la vida es tan importante para una teoría social fenomenológicamente orientada precisamente porque dicho concepto va más allá del sujeto individual, que descansa sobre sí mismo⁶⁸. Con el concepto de mundo de la vida se intenta renunciar al egocentrismo fenomenológico.

Por lo demás, la elaboración específica que realiza Schütz de este concepto manifiesta explícitamente su ruptura con Husserl. Pues los trabajos tardíos de Schütz no sólo eligen la perspectiva mundana en lugar de la trascendental, sino que articulan además una clara distancia respecto al pensamiento de Husserl. Así, el análisis estructural del mundo de la vida de Schütz exige, frente a la variante trascendental, analizar «al hombre socializado» en su «mundo de la vida histórico» mediante la descripción de las «circunstancias contextuales, referidas a la experiencia y a las que cualquiera está expuesto»⁶⁹. Por eso, para Schütz no hay duda de que la «historicidad del mundo» condiciona también la «historicidad de la situación subjetiva». ¿Es mejor tratada la historicidad de la realidad con la concepción del mundo de la vida de Schütz que con la apuesta por el yo, que en su investigación sobre la historia o mundo de los antecesores de Schütz hubo de convertirse en una «especie de pseudo-simultaneidad con el sujeto histórico»⁷⁰?

Antes de discutir de forma concluyente el problema, central en Schütz, que esta cuestión plantea, hay que hacer un esbozo de su análisis del mundo de la vida. ¿Cómo lo determina Schütz?

¿Cuáles son las capas elementales del mundo de la vida, que su análisis deja al descubierto? Para acceder a ellas es necesario dejar de fijar la mirada en el actor significativo, y dirigirla al amplio marco de referencia de toda constitución de sentido. Pues de esta manera se hacen claros para Schütz/Luckmann⁷¹ los «límites» del «ámbito de acción inmediata», asentado en el «núcleo de la realidad». Así, para un niño la «zona donde él puede realizar modificaciones por medio de la acción *directa*» es claramente distinta de la correspondiente «zona de influencia» del adulto⁷². De esto ya da indicios el análisis de la estructuración espacial del mundo de la experiencia, siendo el propósito de Schütz descubrir los perfiles de este mundo de la experiencia, de los que el actor no puede disponer libremente.

El «mundo en su dominio actual», continúa Schütz, es el «sector del mundo que es accesible a mi experiencia inmediata». Frente a él se presenta como «dominio potencial» lo que ha desaparecido de mi aquí actual, pero está en un «dominio restituible». Incluso lo que «nunca estuvo en mi dominio» puede acceder a él, siempre y cuando esté en el ámbito de lo «asequible» potencialmente⁷³. Así, por lo demás, puede Schütz descubrir la estructuración temporal del mundo de

67 Cf. v.g. R. Grathoff (1987), «Über die Einfalt der Systeme in der Vielfalt der Lebenswelt», en: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 73, pp. 251-263, p. 254.

68 N. Luhmann (1986), «Intersubjektivität oder Kommunikation», en: *Archivio di Filosofia*, 54, pp. 41-60, p. 48.

69 Schütz/Luckmann (1979), vol. 1, p. 124 e ídem (1984), *Strukturen der Lebenswelt*, vol. 2, Frankfurt a.M., p. 96 y p. 207.

70 Schütz/Luckmann (1979), vol. 1, p. 124 y p. 121.

71 En este punto es importante citar la coautoría de Luckmann en la publicación de «Las estructuras del mundo de la vida», pues él trabajó con este manuscrito póstumo de Schütz y lo editó. Cf. también T. Luckmann (1979b), «Vorwort», en: Schütz/Luckmann (1979), vol. 1, pp. 11-22, especialmente p. 16.

72 Schütz/Luckmann (1979), vol. 1, pp. 69-72.

la vida. Pues para él el dominio actual corresponde al «presente», el restituible corresponde al «recuerdo» y el asequible, a la «expectativa»⁷⁴. Sin dar ahora una explicación más detallada de la estructura social del mundo de la vida, el interés de Schütz ya queda suficientemente claro. Deben ser descubiertas las condiciones contextuales de la acción. Debe ser situado el actor en las estructuras del mundo de la vida. El yo mundano focalizado no es un yo-espíritu, que es para sí. No todo es reflexión. También ésta tiene sus condiciones previas.

Asimismo, la teoría fenomenológica de Schütz del mundo de la vida no toma su referencia al sujeto en la perspectiva de la organización subjetiva del saber. De este modo es como orienta el *acervo de saber*, accesible específica e individualmente al individuo, en el mundo de la vida, aun cuando no puede hacer nunca visible a éste sin residuos⁷⁵. Aun sin detallarlo, lo que ante todo interesa a Schütz es quién actúa *en* el mundo social, no éste *per se*. Comparativamente, las explicaciones de Schütz sobre el problema de la relevancia muestran su intento de pensar unidos mundo de la vida y sujeto. Pues los sistemas de relevancia, que condicionan la selectividad de la atención de la conciencia del individuo, pertenecen a la biografía del individuo, en la medida en que son sistemas que quedan «tanto subjetiva como socialmente grabados» en su biografía⁷⁶.

Un ejemplo todavía más claro de la estrategia de conexión de Schütz nos lo ofrece la tipología incrustada en el acervo de saber. Ella remite a la cara subjetiva del mundo de la vida. Pues para poder comprender la experiencia específica del sujeto al nivel de lo todavía no predicativo, se necesita una tipificación. Por otra parte, al individuo «se le descarga de la labor autónoma de tipificación gracias al lenguaje histórica y previamente dado». Como en el lenguaje el «mundo está pre-tipificado»⁷⁷ y «todas las tipificaciones del pensamiento cotidiano son componentes del mundo de la vida concreto, histórico y sociocultural»⁷⁸, no sólo cualquiera dispone de un acervo específico de tipificaciones, sino también de «tipificaciones de la experiencia liberadas de subjetividad», que a cada uno le son previamente dadas, por así decir como un «a priori social»⁷⁹. En resumen: al buscar el camino para el desarrollo ulterior de la propuesta fundamentada en su *Construcción significativa*, Schütz intenta añadir a la idea de la situación del sujeto en el mundo de la vida ›previamente dado‹ la perspectiva fenomenológica y egocéntrica.

Si la teoría del mundo de la vida de Schütz da lugar a la «inclusión de la existencia individual en la estructura ontológica del mundo» y en esa medida, complementariamente a la figura del yo constituyente de sentido, acentúa expresamente las «estructuras universales del mundo de la vida cotidiana» (y de otros ámbitos de la realidad), que indudablemente «experimentan una concreta y decisiva acuñación en los procesos histórico-sociales»⁸⁰, entonces hay que hacerse otra vez la pregunta por la posición de su concepción en relación con la historicidad de las relaciones humanas. ¿Qué aporta sistemáticamente la fenomenología del *mundo de la vida* de Schütz al análisis del mundo social —ya sea el mundo en torno, el mundo de la coexistencia o el de los antecesores?

73 Schütz/Luckmann (1979), vol. 1, pp. 63-66.

74 Schütz/Luckmann (1979), vol. 1, p. 80.

75 Cf. Schütz/Luckmann (1979), vol. 1, p. 203.

76 Schütz/Luckmann (1984), vol. 2, p. 14.

77 Schütz/Luckmann (1979), vol. 1, p. 283.

78 Schütz (1971), «Husserls Bedeutung», *GAI*, p. 172.

79 Schütz/Luckmann (1979), vol. 1, p. 282.

80 Schütz/Luckmann (1979), vol. 1, p. 145 e *ídem* (1984), vol. 2, p. 170.

A pesar de que sabe de la «situación fáctica del actuante» que tiene «su historia»⁸¹ y a pesar de que conoce sin duda los «diferentes mundos de la vida históricos»⁸², Schütz sigue buscando, también después de la *Construcción significativa*, las «invariables estructuras esenciales de un alma, más concretamente de una comunidad de vida anímica: es decir, su a priori»⁸³. Es patentemente aquí donde quiere ilustrar la «condición de una experiencia del mundo de la vida», averiguar el marco de referencia que preface a la constitución de sentido y presentar el «axioma básico de la actitud natural socializada». Como entiende su a priori *socialmente*⁸⁴, el proyecto de Schütz es una «ontología social»⁸⁵. Pues Schütz no se pregunta por una realidad histórica determinada, ni por un mundo de la experiencia con un espacio y un tiempo específicos de un determinado sujeto. Más bien busca el mundo de la vida general de cualquier sujeto en cualquier tiempo o lugar.

Según la interpretación de Luckmann, la búsqueda ahistórica de las «estructuras invariantes de la orientación subjetiva» por parte de Schütz no está exenta de razones: provee de una *matriz universal* de la realidad social, «en la que los enunciados necesariamente egológicos y subjetivos sobre la vida cotidiana pueden ser localizados en diferentes mundos de la vida históricos y traducidos a indicaciones de un alto grado de generalidad». Como una especie de vara de medir o, como dice Luckmann, como un *protolenguaje* para la *traducción* de los enunciados de los «lenguajes históricos», aquella matriz constituye la condición previa de los análisis sociológico-empíricos. La misma fenomenología del mundo de la vida no es por eso un análisis sociológico⁸⁶.

¿De qué tipo es, pues, el mundo de la vida que subyace a la ontología social de Schütz? En contraste con el de Husserl, tiene sus contornos, ya que la teoría del mundo de la vida de Schütz no es la de Husserl. Más bien su concepción ratifica la ruptura con la fenomenología de Husserl: Schütz está preparado para aceptar y describir el mundo de la vida ya hallado por Husserl. Pero como científico social no está dispuesto a atribuirlo a la figura no mundana de un yo absoluto: «¡Qué arquitectura trascendental!»⁸⁷. Pero mientras que el mundo de la vida de Husserl se vendría abajo de esa manera, Schütz elimina lo que según Husserl es el fundamento básico del mundo de la vida sin sacar más consecuencias⁸⁸. Lo que sigue es claro: pues mediante la partida de ajedrez de la teoría de Schütz son ontologizadas, por así decir, las estructuras del mundo de la vida.

Schütz elige como programa lo que para Husserl sólo podía ser un paso intermedio. Pone de manifiesto que precisamente «el retorno» de Husserl «al originario mundo de la vida no [es] de tal manera, que asuma sencillamente el mundo de nuestra experiencia tal como nos es dado», sino que más bien «remite a su origen la historicidad sedimentada en él». Sin embargo, el «retorno» de Husserl «a una subjetividad oculta» no es lo temático para Schütz⁸⁹. Para él la «depuración trascendental» y la «epojé radical del mundo intersubjetivo a la mano»⁹⁰, propuestas por Husserl, pertenecen al

81 Schütz (1971), «Das Wählen zwischen Handlungsentwürfen», *GA I*, p. 80.

82 Schütz/Luckmann (1984), vol. 2, p. 192.

83 Schütz (1974), *Sinnhafter Aufbau*, p. 56.

84 Schütz/Luckmann (1979), vol. 1, p. 138, p. 88 y p. 322.

85 M. Theunissen (1977), *Der Andere*, Berlin/New York, p. 406.

86 T. Luckmann (1979a), «Phänomenologie und Soziologie», en: Sprondel/Grathoff (eds.), pp. 196-206, p. 205; ídem. (1980), *Lebenswelt und Gesellschaft*, Paderborn etc., p. 51.

87 A. Schütz/A. Gurwitsch (1985), *Alfred Schütz – Aron Gurwitsch. Briefwechsel 1939-1959*, München, p. 392 (Schütz-Gurwitsch 1.5.56).

88 Cf. R. Willame (1973), *Les Fondements Phénoménologiques de la Sociologie Compréhensive*, La Haye, pp. 115 ss.

89 Husserl (1985), *Erfahrung u. Urteil*, p. 44 y p. 47.

90 E. Husserl (1968), *Phänomenologische Psychologie*, Den Haag (cit.: Hua IX, *Phän. Psych.*), p. 276.

arsenal metódico de un tiempo ya pasado. Esto es comprensible teniendo a la vista el interés de Schütz por las ciencias sociales.

Además, se puede comprender cómo se ha formado la específica teoría fenomenológico-social del mundo de la vida de Schütz. Se puede comprender también cómo se ha formado su postura frente a la historia. Ésta pasa a ser *su* problema. Pues aquél que priva al «mundo objetivo» de su «arraigo en la subjetividad trascendental» (así nos habla Husserl)⁹¹ y confiere sin embargo *al mismo tiempo* una matriz universal a la realidad dada, eleva la experiencia del propio mundo a la condición de estructura nuclear de todos los mundos: al cosificar Schütz las estructuras del mundo de la vida, priva a éste de su historicidad.

Esa absolutización había sido abandonada por Husserl. Su concepción deja al mundo de la vida en su «fluir que nunca cesa»⁹². Es una concepción que no fija el mundo de la vida. La fenomenología de Husserl preserva de toda objetivación. Aunque existiera una conciencia de la representación pura, a la que adscribir el mundo de la vida, no desposee a dicha conciencia del proceso de su génesis. El mundo de la vida descrito por ésta no subsiste por sí mismo⁹³. Para Husserl sería un «sinsentido» la «idea de una ciencia objetiva y universal del mundo, que llevara consigo un a priori universal, conforme al cual sería reconocible more geometrico todo posible mundo fáctico»: «por principio no existe una ontología tal para el mundo de las almas». Someter las «vivencias de la conciencia» a la «explicación en elementos idénticos y aprehensibles mediante conceptos invariables», le parece a Husserl un «delirio»⁹⁴.

Frente a ello, la propuesta de Schütz no prevé esta skepsis epistemológica. Su concepción valora el mundo de la vida como un objeto. En lugar de cuestionárselo, Schütz le exige lo siguiente: todavía le busca un a priori a la investigación empírica y encuentra en el mundo de la vida, según Luckmann, una «*mathesis universalis* para la realidad social»⁹⁵. Al catalogar su inventario, el perfilamiento del mundo de la vida por Schütz pasa por alto que clasifica lo que en sentido epistemológico tendría que haber recordado: las condiciones previas no fijables de aquella construcción científica de modelos.

De la comparación de ambas teorías del mundo de la vida resulta algo manifiesto: que ambas rehabilitan la experiencia subjetiva del mundo. Le confieren la dignidad de objeto de investigación. Ambas se asientan de modo concéntrico alrededor del sujeto de experiencia. Éste es entendido como trascendental por uno, como empírico por otro, lo cual supone una diferencia de conjunto, cuyas implicaciones no son seguidas por Schütz. Schütz no tiene claro que al principio de siglo fue un logro de Husserl no fijar ni el sujeto ni la realidad en formas invariables —aun cuando Husserl sólo consigue esto remitiéndolo a la idea tradicional de un (yo) originario generador del mundo. Schütz, por el contrario, va más allá, y sin embargo retrocede. Va más allá en cuanto que, en la visión del desarrollo de las ciencias, también quiere analizar el yo de experiencia como un fenómeno mundano. Sin embargo, retrocede respecto de la idea de referencia de Husserl, pues busca con una base empírica las «estructuras ontológicas no modificables del mundo de la vida»⁹⁶. Así como Husserl luchaba por la figura del ego, Schütz lo hace por el núcleo esencial de la realidad empírica, cuya variabilidad todavía debe aclarar.

91 Hua I, *Cartes. Med.*, p. 164.

92 Hua VI, *Krisis*, p. 465.

93 Sommer (1980), p. 37.

94 Hua VI, *Krisis*, p. 268 y Hua I, *Cartes. Med.*, p. 86.

95 Luckmann (1980), p. 37.

96 Schütz/Luckmann (1979), vol. 1, p. 78.

Con esto, que Schütz esté liberado de Husserl es ambivalente. Por una parte, Schütz no prosigue el desciframiento de las formas trascendentales del espíritu. Tiene ante los ojos la mundaneidad de los fenómenos que hay que analizar desde el punto de vista científico-social. Pero, por otra parte, en su supuestamente avanzada renuncia al fundamentalismo husserliano del yo, no encuentra estrategia alternativa alguna para no cosificar los sucesos del mundo de la vida humana. En lugar de reconstruirlo procesualmente, Schütz declara en sus estructuras un nuevo fundamento. En consecuencia, la fenomenología social de Schütz viene antes que la historia: al eliminar la figura del yo trascendental constituyente de sentido sin buscarle un sustituto y *sin embargo* darle al análisis empírico una matriz universal, priva sistemáticamente de historicidad a la forma humana de vida. Pues que no se le pueda escamotear el mundo de la vida al individuo no significa comprender el mundo de la vida como una realidad no constituida históricamente.

Schütz no sostiene de ninguna manera que la «descripción fenomenológica de las estructuras universales del mundo de la vida» implique «las modificaciones históricas de los órdenes sociales humanos». Más bien existe aquí una «frontera» con las ciencias que «operan de forma empírico-inductiva», como la «etnología empírica y la sociología», que analizan «contenidos concretos»⁹⁷. Además, la concepción de Schütz ofrece la posibilidad, tal como nos dice Srubar, de comprender, por ejemplo, la «formación de tipos de forma históricamente condicionada», por lo que únicamente se puede esto llevar a cabo con la adición de «momentos que hacen historia y que no pueden derivarse de la obra de Schütz»⁹⁸. Lo que aquí cuenta es la *relación* de lo a priori con lo históricamente fáctico. Pues para Schütz los mundos históricamente contingentes, tal y como son construidos por los diferentes sujetos en los centros de sus respectivos mundos de la vida, se basan en un fundamento invariable, que todos comparten. Al no impugnar de ningún modo la heterogeneidad de la experiencia empírica de cada cual, tampoco puede reconocerse inmediatamente la tendencia estática en el modelo de teoría ahistórico de Schütz. En la medida en que Schütz fija las condiciones de experiencia del sujeto que toma como núcleo de interés de un modo científico-social, priva al conjunto de condiciones empíricas, propias de la forma humana de vida, del punto de partida mundano de su perspectiva. En su listado de estructuras del mundo de la vida, entendiendo aquél como matriz de derivados históricos y contingentes, Schütz analiza el mundo fáctico sólo en su modo de posibilidad.

De esta manera, son espiritualizadas tanto la historia como la sociedad, en tanto que producto constituido por la subjetividad humana. Como el sujeto mundano no es comprensible en su génesis, es decir, en su ligazón pragmática al mundo social, la sociedad se convierte en cuestión de pareceres. En consecuencia, para Schütz es el «sentido de nuestras experiencias» lo que «constituye la realidad»⁹⁹. La historia y la sociedad se quedan sin estructura. Son más bien relativas a los «ahora y así respectivos y particulares» de cada sujeto¹⁰⁰. En la perspectiva de Schütz sólo los fundamentos subjetivos de sentido están previamente estructurados. Entonces, la realidad social se convierte en resultado de interpretación subjetiva. En este ámbito de pensamiento la sociedad es equiparada a nuestro saber acerca de ella¹⁰¹.

97 Schütz/Luckmann (1984), vol. 2, p. 133 e idem (1979), vol. 1, pp. 125 ss.

98 I. Srubar (1981), «Die Konstitution von Bedeutsamkeit im Alltagshandeln», en: Sprondel/Seyfarth (eds.), pp. 93-107, p. 99.

99 A. Schütz (1971), «Symbol, Wirklichkeit und Gesellschaft», *GA I*, pp. 331-411, p. 393.

100 Schütz (1974), *Sinnhafter Aufbau*, p. 298.

101 Cf. v.g. G. Falk/H. Steinert (1973), «Über den Soziologen als Konstrukteur von Wirklichkeit, das Wesen der sozialen Realität, die Definition sozialer Situationen und die Strategien ihrer Bewältigung», en: *Symbolische Interaktion*, Steinert (ed.), Stuttgart, pp. 13-45, p. 34.

Aquí no es problemático que se acentúe la relación de sentido de la acción humana. Pero lo que no puede buscarse en esta perspectiva es que también la constitución significativa esté de parte de los actores bajo la imposición de normas y reglas, de las que los actores no pueden disponer libremente. Finalmente, la sociedad no emerge en el saber. Ésta, tal y como Giddens señala, no es una «creación de sujetos humanos cuya forma se adapte a sus deseos»¹⁰². Pues si el mundo de la vida es histórico y, como Srubar pone de relieve, tiene una «génesis social», si la constitución de sentido es, por lo tanto, un proceso que se cumple en una relación efectiva, en la que los «esquemas de nuestra experiencia» obtienen su «determinación social» —y no en «la conciencia de mónadas egoicas aisladas»¹⁰³, entonces también la «realidad social» que persigue Schütz tiene que ser más que la suma schütziana de aquello «tal y como es experimentado en el pensamiento cotidiano del hombre»¹⁰⁴. En tanto que la significación y el sentido se generan en una praxis social y subjetiva, la realidad social no puede ser almacenada en la conciencia. Las acciones y las prácticas van más allá de lo que puedan producir las cabezas de los actores. La perspectiva de Schütz no induce a analizarlas. De la experiencia individual procede el complejo de relaciones en las que los actores actúan, y sólo están condicionados en su forma de verla. Si fue diferente de como es hoy, si la forma de vida humana de carácter histórico —y su sujeto— es parte de un complejo vital cambiante, no siendo por tanto una esencia estática, sino algo histórico, entonces la realidad social precede a la experiencia fenomenológica y excede a la historia (y a la sociedad), lo cual puede ser asumido por la fenomenología.

4. Conclusión

La teoría fenomenológica del mundo de la vida sostiene *desde abajo* un suplemento debido a la Historia y la Sociología. En relación con el objeto, se remite a lo «auténticamente experimentado y experimentable en el mundo de la vida», lo cual permanece escondido —para Husserl— bajo el «revestimiento ideal» de las ciencias¹⁰⁵. Desde la teoría del conocimiento, así como dentro del concepto de mundo de la vida, la fenomenología enseña a examinar el arraigo práctico-vital de los modelos efectivos de pensamiento. En tal medida, el pensamiento de Husserl respeta el carácter histórico de la realidad: él se prohíbe tanto una absolutización del sujeto *empírico* como una absolutización de la naturaleza. De la misma forma, la propuesta husserliana pone entre paréntesis la concreción de la historia. Dentro del modelo fundamentador de una forma de pensamiento recibida, su teoría insiste en la figura del yo *absoluto* y fundamentador.

Schütz rompe con esto último. Como sociólogo, centra la atención en el mundo cotidiano. Sin embargo, fenomenológicamente comienza por el ego. No extrae ninguna consecuencia de que el absolutismo de Husserl del yo trascendental sólo pretenda tener vigencia en los límites de la pregunta epistemológica por la fundamentación y aseguramiento del saber, pues Schütz sigue buscando el fundamento universal de la constitución subjetiva del mundo, que no es introducido en el conjunto de las condiciones históricas de lo mundano. Primero, traslada *el yo* de Husserl a un suelo empírico y, luego, en sus escritos posteriores, hace del mundo de la vida el punto de partida sobre el que sostener su teoría. En lugar de estudiar cómo se adquieren el repertorio del saber y las estructuras de la orientación subjetiva del mundo, Schütz prefiere seguir apostando dentro del mundo histórico por

102 A. Giddens (1988), *Die Konstitution der Gesellschaft*, Frankfurt a.M./New York, p. 78.

103 I. Srubar (1988), *Kosmion*, Frankfurt a.M., p. 126 y p. 123.

104 Schütz/Luckmann (1984), vol. 2, Apéndice, p. 298.

105 Hua VI, *Krisis*, p. 52.

una salida que ya Husserl aceptaba, aunque sólo con muchas reticencias. Pues, con el reconocimiento de la historicidad de la realidad, se vuelve precario comenzar por invariables intemporales.

Aunque quizás Husserl «olvidara» la *historia* en el mencionado camino a la estación, en el concepto de mundo de la vida no lo hizo. En resumen: ante la historia el análisis sociológico no puede establecer de forma absoluta ni el asidero del yo, ni unos medios propios de pensamiento. Para ganar un acceso a la génesis histórica del sujeto y a la realidad efectiva este análisis debe acudir a otra estrategia que la fenomenológica, pues, aunque el mundo histórico penetra de suyo en la experiencia inmediata del fenomenólogo, la historia no se agota en la aprehensión fenomenológica de la presencia.

(Traducción de Antonio Salmerón y Urbano Ferrer)