

FENOMENOLOGÍA: ALFRED SCHÜTZ Y THOMAS LUCKMANN*

JOCHEN DREHER

UNIVERSIDAD DE CONSTANZA, ALEMANIA

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2165-1171>

LA FENOMENOLOGÍA Y LAS CIENCIAS SOCIALES¹

En lo que a problemáticas metodológicas se refiere es posible sostener que la reflexión fenomenológica ha sido sumamente productiva; particularmente si partimos del hecho de que la metodología de las ciencias sociales se concentra en la relación entre individuo y colectividad o sociedad, problemática planteada por el individualismo metodológico de Max Weber. En este sentido, Alfred Schütz y su discípulo Thomas Luckmann fueron los dos representantes de las ciencias sociales que se concentraron específicamente en elaborar, desde la reflexión metodológica, el campo problemático de tensión entre la subjetividad del actor individual y la colectividad o la sociedad. Por un lado, el sociólogo y filósofo Alfred Schütz se concentró en establecer los fundamentos de la sociología comprensiva de Max Weber que desarrolla en profundidad la noción del sentido subjetivo que el actor individual enlaza a su acción (Weber, 2002 [1921]). Desde la perspectiva fenomenológica, Schütz analiza la problemática de la relación entre subjetividad y acción siguiendo a Weber y estableciendo los fundamentos de la disciplina sociológica. Por su parte, su discípulo Thomas Luckmann aplicó, junto con Peter L. Berger, la fenomenología del mundo de la vida para redefinir la sociología del conocimiento que se había desarrollado hasta los años setenta con base en presupuestos materialistas (Berger y Luckmann, 2005 [1966]). Para Luckmann, la fenomenología sirve como una “protosociología” y su tarea consiste en definir la base epistemológica de la sociología como ciencia social. Además, Luckmann desarrolla a partir de la fenomenología, una teoría de la religión, de la acción social y de la comunicación.

A continuación se analizará la relevancia de la fenomenología en relación con la metodología de las ciencias sociales. Para ello presentaremos las posiciones de Alfred Schütz y Thomas Luckmann, guiados por la pregunta: ¿en

* Una primera versión de este artículo apareció en: Enrique de la Garza Toledo / Gustavo Leyva (coords.): *Tratado de Metodología de las Ciencias Sociales. Perspectivas Actuales*. México: Fondo de Cultura Económica, 2012.

¹ Deseo agradecer especialmente a Daniela Griselda López por la redacción intensa del texto y también a Mercedes Krause quien ayudó con el tercer apartado.

qué sentido se puede establecer una relación entre fenomenología y ciencias sociales? Será nuestra intención clarificar las diferencias cruciales entre fenomenología y sociología en términos de teoría del conocimiento, así como discutir el modo en que ambas disciplinas pueden relacionarse mutuamente para desarrollar una metodología de las ciencias sociales. Desde la perspectiva de la teoría de la ciencia, resultan indispensables para la sociología, ciertas reflexiones teóricas básicas que den cuenta de cómo se constituye el objeto de indagación. Ésta fue la tarea emprendida por Alfred Schütz, quien retomó la fenomenología por considerarla el medio más adecuado para la fundamentación filosófica de las ciencias sociales.

El objeto de análisis schütziano lo constituyen las experiencias y las acciones humanas (Schütz, 1972 [1932]: 68 y ss.). También su discípulo, Thomas Luckmann, adopta esta posición y argumenta que las propiedades objetivas de las realidades sociohistóricas están basadas en estructuras universales de orientación *subjetiva* en el mundo. Siguiendo estas consideraciones, la ciencia social sólo puede ser fundada sobre el principio de “reflexividad epistemológica” (Luckmann, 1983b [1973]: 17 y ss.). Esa reflexividad da cuenta de los prerequisites de todo conocimiento en ciencias sociales y se centra en las realidades sociohistóricas del mundo de la vida: “Las estructuras universales e invariantes del mundo de la vida que se revelan por medio de la reducción fenomenológica, conforman una matriz general que posibilita la extracción de conclusiones acerca de las acciones humanas” (Luckmann, 1983: 516). El término *mundo de la vida* es entendido aquí en referencia al uso que le da Edmund Husserl en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, esto es, en tanto “olvidado fundamento de sentido” (Husserl, 2009 [1936]).

En este contexto, Luckmann concibe el proyecto de la protosociología a partir de la definición de la sociología weberiana como ciencia de la experiencia; la protosociología se entiende como la “fenomenología del mundo de la vida”, al grado de que es posible crear un vínculo entre las estructuras de orientación subjetivas, las formas básicas de acción intersubjetiva y las propiedades objetivas de las realidades sociohistóricas (Luckmann, 1983a [1973]: 69). Sin embargo, en relación con su abordaje metodológico, ambas disciplinas —la fenomenología y las ciencias sociales— están definitivamente separadas. Siguiendo a Luckmann, utilizamos aquí el término *acción paralela*² en relación con la interacción entre la investigación fenomenológica y la de la ciencia social. Esta consideración demuestra cómo pueden complementarse mutuamente el análisis fenomenológico de la constitución y la reconstrucción de las construcciones históricas de la realidad basadas en las ciencias empíricas (Luckmann, 2007a [1999]: 131). Desde el punto de vista fenomenológico, es

² En su novela *El hombre sin atributos*, Robert Musil utiliza el término *acción paralela* para referirse a la planificación de las celebraciones austro-húngaras del LXX Aniversario de gobierno del emperador Franz Josef, en 1918, el cual, se suponía, iba en paralelo ese mismo año con las festividades por los 30 años de gobierno del emperador prusiano Wilhelm II (Berger, 1993; Musil, 1969).

fundamental el concepto de *constitución*, pues refiere a los procesos constitutivos de la conciencia subjetiva, los cuales conforman la base para el desarrollo del mundo del individuo. En contraste, el término *construcción* es utilizado desde una perspectiva sociológica, pues refiere a las expresiones sociohistóricas de un fenómeno específico.³ En términos más amplios, ese concepto refiere a la construcción de los mundos históricos humanos, tomando como punto de partida la acción social.

Sin embargo, con el fin de introducir la filosofía fenomenológica, resulta indispensable dedicarse a la obra del fundador de esta disciplina de tradición kantiana, es decir, debemos remitirnos a la obra de Edmund Husserl. Nuestra intención es concentrarnos en algunas ideas del pensamiento fenomenológico de este autor que poseen relevancia para la metodología de las ciencias sociales. A juicio de Husserl todas las ciencias, tanto las naturales, como las humanas, son una totalidad de actividades humanas. Según él, en toda ciencia la base de sentido es el “mundo de la vida” (*Lebenswelt*) precientífico, que es el mundo mío y de todos nosotros (Husserl, 2009 [1936]). Especialmente en el desarrollo de las ciencias naturales el mundo de la vida cayó en el olvido por un proceso constante de idealización y formalización. Asimismo, sostenía que las “idealidades” creadas por la ciencia habían sustituido ingenuamente al mundo de la vida y, como consecuencia, las ciencias positivas habían perdido su fundamento.

Retomando las ideas expuestas por Husserl en la *Crisis* (2009 [1936]), Alfred Schütz describe la fenomenología como una filosofía del ser humano en su mundo vital, “capaz de explicar el sentido de este mundo vital de una manera rigurosamente científica. Su objeto es la demostración y la explicación de las actividades de conciencia (*Bewusstseinsleistungen*) de la subjetividad trascendental dentro de la cual se constituye este mundo de la vida” (Schütz, 2003b [1962]: 127-128). La fenomenología trascendental no acepta nada como evidente por sí mismo, por ejemplo las categorías de las ciencias naturales, y trata de llevar todo a un grado de evidencia en la constitución de la conciencia subjetiva. Así escapa a todo positivismo ingenuo y puede aspirar a ser la verdadera ciencia del espíritu genuinamente racional, como dice Schütz, en la acepción correcta de este término (*ibid.*: 128).

La presente exposición de la fenomenología en tanto disciplina de relevancia fundamental para las ciencias sociales se concentra, en primer lugar, en la obra de dos autores: Alfred Schütz y Thomas Luckmann. En segundo lugar, se desarrollan las perspectivas de ambos en forma independiente, poniendo el foco particularmente en la influencia de Schütz en Luckmann.

³ El concepto de *construcción* fue introducido principalmente en el discurso sociológico por Peter L. Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad* (Berger y Luckmann, 2005 [1966]).

ALFRED SCHÜTZ: LA CONCEPCIÓN DE UNA FENOMENOLOGÍA
DEL MUNDO DE LA VIDA⁴

El surgimiento de la teoría schütziana

Tal como se ha mencionado, la principal influencia en el trabajo de Alfred Schütz fue la sociología comprensiva de Max Weber. Esa sociología ya había sido analizada en su obra temprana en relación con la pregunta: ¿cómo fundamentar filosóficamente el postulado weberiano del sentido subjetivo de la acción individual? En primer lugar, Schütz se valió de la filosofía vitalista de Henri Bergson, quien caracterizó la vida de la conciencia subjetiva basándose en un análisis de la *durée* o duración interna. Schütz utiliza esa reflexión para estudiar la naturaleza básica de la relación del Yo y el Tú, así como su tipificación. La idea central consistió en encontrar la posibilidad de tratar teóricamente la subjetividad del actor individual, categoría central de la reflexión sociológica, la cual había sido analizada de forma poco satisfactoria a juicio de Schütz, tanto por la sociología de Weber como por otras orientaciones de las ciencias sociales (Schütz, 1972 [1932]: 59). Por eso intentó, desde la reflexión epistemológica, ingresar a un dominio que, de hecho, no había estado en el foco de las ciencias sociales (sí en el de la psicología), y que sin embargo era fundamental para su perspectiva teórica.

En este marco, la pregunta que debe plantearse es: ¿cómo es posible definir al conocimiento científico legítimo del mundo con base en la vida cotidiana no científica de la actitud natural? Schütz comienza su análisis partiendo de la duración interna (*durée*) hacia el mundo de las cosas y los eventos comunes hasta alcanzar las tipificaciones de la relación yo-tú, lo cual ofrece un fundamento para analizar la vida cotidiana desde una perspectiva pragmática.

Con base en la distinción bergsoniana entre la experiencia interna (*durée*) y el tiempo y el espacio empíricos, Schütz da cuenta de la transición del significado subjetivo al significado objetivo mediante la descripción de un camino que va de la experiencia interna de la pura duración, al concepto de tiempo y espacio. Schütz propondrá una ontología de las formas de vida con el fin de proveer un puente entre lo interno (los niveles del Yo determinados por la duración), y lo externo (los niveles del Yo determinados por el tiempo y el espacio), así propondrá una ontología de las formas de vida. El concepto de “forma de vida”, tomado de Wilhelm Dilthey, Max Scheler y Henri Bergson, es la clave para resolver el problema del vínculo entre lo subjetivo y lo objetivo. El conflicto que encuentra Schütz en este esquema es el de la “pura duración”, es imposible experimentar la pura duración sólo inmediatamente, ni

⁴ La siguiente sistematización del paradigma de Alfred Schütz está basada en mi trabajo *The New Blackwell Companion to Major Social Theorists* (Dreher, 2010).

quiera es posible hacer esto a partir de la intuición. Bergson admitió claramente ese hecho al afirmar que era erróneo hablar acerca de la duración puesto que implicaba la descripción de aquello que es vasto y continuo en términos de un lenguaje dispuesto en el tiempo y el espacio. En este sentido, la pura duración no es ni siquiera una inferencia a partir de los datos accesibles de la conciencia. Se convierte, entonces, en un postulado filosófico imprescindible, una especie de primer principio. El concepto de “forma de vida” se revelará inapropiado para resolver las consideraciones schützianas referentes a la relación yo-tú (Kersten, 1997: 636 y s.) y, en general, tampoco lo será de utilidad para la fundamentación epistemológica de las ciencias sociales.

A pesar de las limitaciones halladas en el concepto de “forma de vida”, Schütz encontró la solución a sus preocupaciones teóricas en la fenomenología de Edmund Husserl, particularmente al estudiar *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente* en 1928 (Husserl, 1959 [1928]), así como *Lógica formal y lógica trascendental* (Husserl, 1962 [1929]), *Ideas I* (Husserl, 1949 [1913]) y *Meditaciones cartesianas* (Husserl, 1985 [1931]). Schütz retomó esta reflexión en torno a la temporalidad en dirección a una teoría de la acción, al describir los niveles de las experiencias pasivas (tales como los reflejos del cuerpo), las actividades espontáneas no guiadas por un proyecto (por ejemplo, el acto de percibir un estímulo) y la actividad intencionalmente planificada y proyectada (por ejemplo, cometer un homicidio), la cual es definida con la noción de “acción” (Barber, 2010). La planificación de una acción a realizarse en el futuro funciona con base en una reflexividad específica, el sujeto imagina un proyecto como completado en el tiempo futuro perfecto. El punto a alcanzar es aquello realizado luego de la acción, ese proyecto establece el “motivo-para” de la propia acción (Schütz, 1997 [1932]: 86 y ss.). En oposición a esto, se encuentran los “motivos-porque” (*ibid.*: 91 y ss.), los cuales se basan en las convicciones resultantes de las circunstancias sociohistóricas en las que se desarrolla el actor individual; estos motivos influyen en la decisión de realizar un proyecto y pueden ser sólo descubiertos mediante la investigación y la exploración de aquellos factores que preceden a la decisión pasada (Barber, 2010). Este marco temporal motivacional es la base de la crítica schütziana al punto de vista weberiano, el cual supone la posibilidad de que el observador en ciencias sociales llegue a formular afirmaciones acerca del significado subjetivo y la motivación del actor individual. Sin embargo, las reflexiones fenomenológicas demuestran que el proceso constitutivo de significado de la acción debe, por un lado, depender de los “motivos-para” y, por otro, debe basarse en los “motivo-porque”. El hecho de no tener en cuenta la temporalidad del proceso de acción, puede dar lugar a malentendidos relacionados con la interpretación de la acción cuando, por ejemplo, se asume que el resultado de un acto coincide con su motivo, sin reflexionar en los “motivos-para” del actor, los cuales, a causa de eventos no planeados e imprevisibles, pueden haber cambiado o pueden haber conducido a resultados diferentes de aquellos intencionados (*cf. id.*).

Además de la fenomenología, en particular con su inserción en el contexto académico estadounidense, Schütz comenzó a familiarizarse con el trabajo de filósofos pragmatistas tales como William James, Alfred North Whitehead, John Dewey y con el conductismo de George Herbert Mead, entre otros. La incorporación de estas influencias en su concepción teórica fue sumamente relevante para el desarrollo de una teoría del mundo de la vida que resultó ser el paradigma fundamental del trabajo de Schütz. La idea central, siguiendo a William James, es que el mundo de la vida cotidiana en tanto “realidad eminente” está gobernado por un motivo pragmático (James, 1950 [1890]), el cual es definido como una categoría central del mundo de la vida. Al mismo tiempo, el mundo de la vida centrado subjetivamente se vincula con “realidades múltiples” que trascienden lo cotidiano y son denominadas “ámbitos finitos de sentido”. Es posible sostener que los primeros análisis de su libro *La construcción significativa del mundo social* poseen una fuerte afinidad con las ideas de los pensadores pragmatistas; la concepción básica de su teoría del mundo de la vida ya estaba presente en su obra temprana.

La teoría del mundo de la vida

Justo antes de su muerte, Schütz desarrolló un esquema teórico del mundo de la vida con la intención de presentar una síntesis teórica de su trabajo, ese esquema sería publicado bajo el título *Las estructuras del mundo de la vida*. Sin embargo, a causa de su condición física y de su muerte inesperada, Schütz no pudo terminar su libro. Fue su alumno, Thomas Luckmann, quien encaró la difícil tarea de completar las investigaciones teóricas de Schütz. Esto lo logró gracias a los manuscritos schützianos encontrados en las “anotaciones” (Schütz, 1989: 158-324). La siguiente presentación de la teoría de Schütz del mundo de la vida se basa en el esquema original de *Las estructuras del mundo de la vida* (1989), tal como Schütz mismo lo había previsto.

El mundo de la vida y la actitud natural

Siguiendo las reflexiones pragmatistas, Schütz define el *mundo de la vida cotidiana* como la realidad experimentada dentro de la actitud natural por un adulto alerta que actúa entre y sobre ese mundo, y entre los demás seres humanos. La “actitud natural” es el estado de conciencia en el cual se acepta la “realidad de la vida cotidiana” como dada. Al ser gobernado por el “motivo pragmático”, el mundo de la vida cotidiana es algo que debemos modificar por nuestras acciones o que las modifica (Schütz, 2003d [1962]: 198). Además, *el mundo de la vida*, en el sentido del término utilizado por Schütz, se compone de algo más que la realidad cotidiana. Regularmente nos hundimos

en el sueño y renunciamos a la actitud natural a fin de perdernos en otros mundos ficticios y fantasías. Asimismo, somos capaces de trascender la vida cotidiana por medio de símbolos y, en casos especiales, somos capaces de modificar conscientemente nuestra actitud natural y cambiar a diferentes esferas de la realidad. Schütz amplía su concepción del mundo de la vida de tal modo que ésta incluye todas las modificaciones de actitud y de estado alerta; en otras palabras, cada una de las tensiones propias de la conciencia (Dreher, 2003: 143; Schütz y Luckmann, 1989: 21).

El mundo de la vida debe ser visto necesariamente como el mundo pre-teórico de la experiencia; el mundo de la vida describe cierto estrato de la experiencia humana que es previo al mundo sociohistórico, con sus estructuras invariantes propias de todos los actos de conciencia humana (Luckmann, 1983c [1973]: 41). Edmund Husserl, a partir de quien Schütz formuló una versión modificada del concepto de mundo de la vida, descubre una estructura general perteneciente al mundo de la vida en todas sus relatividades, donde todo ser relativo está ligado a esta estructura general que, en sí misma, no es relativa (Husserl, 2009 [1936]). Este concepto de mundo de la vida fue ampliado por Alfred Schütz, quien incluyó el mundo social y las esferas de realidad extracotidianas. En una carta a su amigo Aron Gurwitsch, Schütz critica la concepción husserliana de mundo de la vida argumentando que: “Y concedido que el mundo de la vida posee indudablemente su tipicidad esencial, no puedo ver cómo Husserl llega a la idea de una ontología del mundo de la vida sin clarificar la noción de intersubjetividad” (Schütz y Gurwitsch, 1989). Es exactamente esta tipicidad la que Schütz toma en consideración al argumentar que el mundo intersubjetivo del trabajo en su totalidad en el tiempo estándar y el problema de cómo se experimenta a otros seres humanos en la actitud natural no sólo es un tópico de reflexión teórica, sino que es la cuestión central de las ciencias sociales (Schütz, 2003d [1962]).

El problema resultante de este abordaje se plantea para el observador que reflexiona de modo solitario, y es la posibilidad de hacerlo de modo desinteresado y distanciado de toda relación social. En ese contexto, la actitud natural debe ser abandonada por el científico social cuando teoriza. Sólo en la relación-nosotros dentro de una comunidad de tiempo y espacio, el ser del otro puede ser experimentado dentro de la actitud natural; es importante resaltar que fuera del presente vívido de la relación-nosotros el otro aparece como alguien similar a mí, como un individuo que asume roles sociales. Pero, ¿por qué la actitud natural como una expresión del mundo de la vida cotidiana es tan importante para las ciencias sociales? La interpretación de este mundo está basada en un acervo de experiencias previas acerca de él, las cuales nos son transmitidas en nuestra socialización; se establece una familiaridad para nosotros sobre la base de este conocimiento específico transferido. Para la actitud natural el mundo es desde el principio no el mundo privado del individuo solitario, sino un mundo intersubjetivo al cual estamos todos

acostumbrados y en el cual no tenemos un interés teórico sino práctico. El mundo de la vida cotidiana se caracteriza por el hecho de que actuamos e interactuamos en él con el objeto de dominarlo y transformarlo en coexistencia con nuestros congéneres humanos. “Nuestros movimientos corporales —kinestésicos, locomotores, operativos— engranan, por así decir, en el mundo, modificando o cambiando sus objetos y sus relaciones mutuas” (Schütz, 2003d [1962]: 198). Al mismo tiempo, estos objetos del mundo de la vida cotidiana ofrecen resistencia a nuestros actos, siendo necesario superarlos o cederles el paso. Es por esto que Schütz argumenta que nuestra actitud natural está gobernada por un motivo pragmático hacia el mundo de la vida cotidiana. Al adoptar tal perspectiva, el mundo es algo que debemos constantemente modificar con nuestras acciones y que, simultáneamente, modifica éstas (*id.*). El supuesto fundamental que surge de estas reflexiones en relación con la actitud natural del mundo de la vida cotidiana, el cual aceptamos como incuestionablemente dado es el siguiente: asumimos el carácter constante de la estructura del mundo de la vida, el carácter constante de la validez de nuestra experiencia del mundo, así como el carácter constante de nuestra habilidad para actuar sobre el mundo y dentro del mundo (Schütz, 1970d: 116).

Los estratos del mundo de la vida

Un aspecto significativo de la teoría schütziana del mundo de la vida es la estratificación de ese mundo en distintas dimensiones. Schütz define una estructura espacial, temporal y social del mundo de la vida. Además, la divide en realidades múltiples, esto es, en esferas de realidad o ámbitos finitos de sentido. El individuo está constantemente confrontado con esos contornos dados mediante esta estratificación del mundo social. En relación con la *estructura espacial*, la esfera del aquí y ahora es de una importancia mayor puesto que constituye la base de la relación cara a cara. En este marco, Schütz diferencia entre el mundo dentro de mi alcance actual y el mundo dentro de mi alcance potencial (restaurable y alcanzable) y describe la esfera manipulatoria como el “mundo dentro de mi alcance actual y potencial” y el “mundo dentro de tu esfera manipulatoria actual y potencial”, el cual refiere a la presencia espacial de nuestros congéneres humanos.

En lo que concierne a la *estructura temporal* del mundo de la vida, resulta relevante el hecho de que el mundo físico y social existen antes de mi nacimiento y existirán después de mi muerte, esto da cuenta de la historicidad del mundo humano e inanimado. El tiempo objetivo posee un correlato subjetivo que necesita ser tenido en cuenta debido a la concepción subjetivamente centrada del mundo de la vida. El tiempo objetivo posee un correlato relacionado con los horizontes interpretativos y el acervo de experiencia, en relación con la posibilidad de recuperar las experiencias mediante la retención y el re-

cuerdo, y en relación con la posibilidad de alcanzar experiencias futuras a través de la protención y la anticipación (Schütz, 1989: 166 y s.). La estructura temporal del mundo de la vida está vinculada al problema de la sedimentación y de la activación de la experiencia pasada lo cual, desde la perspectiva fenomenológica, se vincula a actividades conscientes tales como la asociación y la síntesis pasiva. El actor individual no es consciente de la dimensión temporal del presente vívido, en el sentido de que no es consciente de su ego ni del flujo de su pensamiento, sino que posee, de acuerdo con William James, un “presente especioso”, dentro del cual él o ella viven y actúan y es definido en cada momento a la luz de los proyectos concebidos (Schütz, 2003c [1962]: 169). El presente especioso contiene elementos del pasado y del futuro. El proyectar unifica este presente especioso y delimita sus fronteras. En lo referente al pasado, los límites del presente especioso están determinados por la más remota experiencia anterior, sedimentada y conservada en ese sector del conocimiento a mano que es aún significativo para el proyectar presente. En lo concerniente al futuro, los límites del presente especioso se hallan determinados por el alcance de los proyectos actualmente concebidos; es decir, por los actos más remotos en el tiempo que aún son anticipados *modo futuri exacti* (Schütz, 2003e [1964]: 267).

Sobre la *estructura social* del mundo de la vida, se considera que su dimensión social puesta a nuestro alcance constituye el dominio de la experiencia social directa y los sujetos que se encuentran en ella son los seres humanos que son mis semejantes. Con ellos compartimos un sector del tiempo y del espacio; el mundo que nos rodea es el mismo y nuestros procesos conscientes son un elemento de este mundo para nosotros. Los cuerpos de mis semejantes están a mi alcance y viceversa. Este círculo está rodeado por el mundo de mis contemporáneos, en él los sujetos coexisten conmigo en el tiempo pero sin estar a mi alcance espacial, su mundo no es experimentado directamente por mí. Además, el mundo de nuestros predecesores es el mundo de otros, de quienes puedo tener conocimiento y cuyas acciones pueden influir en mi vida, pero sobre los que no puedo actuar de ninguna manera (Schütz, 2003f [1964]: 34). Por último, Schütz menciona el mundo de los sucesores, el cual puede ser modificado por nuestras acciones pero no puede ejercer ninguna influencia sobre ellas.

Como puede verse, el mundo de la vida cotidiana es intersubjetivo desde el principio; no es mi mundo privado, sino que el individuo está conectado con sus congéneres humanos en el marco de estas relaciones sociales diferentes. En el esquema schütziano la relación cara-a-cara posee una posición privilegiada dentro de la concepción del mundo de la vida. Tal como fue mencionado, en los encuentros cara-a-cara cada uno de nosotros experimenta al otro en el presente vívido; ambos comparten un sustrato común de experiencias pertenecientes al mundo externo y son capaces de ejercer una influencia mutua con sus actos ejecutivos. Sólo dentro de la relación cara-a-cara el otro puede ser experimentado como una totalidad y una unidad indivisa, lo

cual es sumamente relevante en vista de que las múltiples relaciones sociales restantes derivan de la experiencia originaria de la totalidad del sí-mismo del otro en la comunidad de tiempo y espacio. Para todas las otras relaciones sociales derivadas, el otro aparece meramente como un sí-mismo parcial (Schütz, 2003d [1962]: 208).

Por otra parte, desde este punto de vista el encuentro con el otro está basado en el axioma fundamental de la reciprocidad de perspectivas (Schütz, 2003a [1962]: 42; 2003e [1962]: 282), el cual constituye una idealización relevante en cada situación de interacción. Este axioma abre la posibilidad de comprensión mutua en la vida cotidiana, pues esa idealización es un supuesto básico que hace posible la comprensión y el entendimiento mutuo: “Mediante estas construcciones del pensamiento de sentido común, se supone que el sector del mundo presupuesto por mí también es presupuesto por usted, mi semejante individual; más aún, que lo suponemos *Nosotros*” (Schütz, 2003a [1962]: 43).

*El conocimiento del mundo de la vida.
Relevancia y tipicidad*

Nos concentraremos ahora en el conocimiento del mundo de la vida tal como es experimentado en las diferentes esferas de la realidad. Todo nuestro conocimiento del mundo, tanto en el sentido común como en el pensamiento científico, supone construcciones, es decir, conjuntos de abstracciones, generalizaciones, formalizaciones e idealizaciones propias del nivel respectivo de organización del pensamiento. Desde esta perspectiva, en términos estrictos, los hechos puros y simples no existen. Desde un primer momento todo hecho es un hecho extraído de un contexto universal por la actividad de nuestra mente. Por consiguiente, se trata siempre de hechos interpretados (Schütz, 2003a [1962]: 36). Todo el conocimiento derivado socialmente es aceptado por los miembros individuales de un grupo cultural como incuestionablemente dado. Esto es así, porque éste es transmitido como válido y ampliamente aceptado por los miembros del grupo; por consiguiente, se transforma en un esquema de interpretación del mundo común y en un medio de comprensión y de acuerdo mutuo. En el esquema schütziano, estas reflexiones están estrechamente conectadas con la estructuración del conocimiento del mundo de la vida en relación con las diversas esferas de la realidad.

Siguiendo a William James, Schütz utiliza la distinción entre “conocimiento por trato directo” y “conocimiento acerca de” para demostrar que hay, por un lado, sólo un sector comparativamente pequeño de nuestro conocimiento el cual es claro, nítido y preciso, en el cual somos expertos competentes —el “conocimiento acerca de”—. Nuestro “conocimiento por trato directo” sólo se refiere al *qué*, pero deja el *cómo* sin cuestionar (Schütz, 2003a

[1962]: 44). Este conocimiento se refiere a que conocemos muchas cosas de manera silenciosa por el mero trato directo. Esto caracteriza la mayor parte de nuestro conocimiento del mundo de la vida. Ambas zonas están rodeadas por dimensiones de mera creencia las cuales varían en grado desde la verosimilitud, la posibilidad, la confianza en las autoridades, la aceptación ciega hasta la completa ignorancia. Teniendo en cuenta todas estas esferas del conocimiento, sólo el “conocimiento acerca de” cumple con el postulado de claridad, determinación y consistencia. Todas las otras esferas pertenecen al ámbito de aquello que no es cuestionado, al ámbito de “lo dado por sentido” (*id.*) dentro del mundo de la vida. Todas las esferas del conocimiento mencionadas cambian para el individuo, de individuo a individuo, en relación con el individuo y el grupo social, para cada grupo en sí mismo y entre varios grupos. Por lo tanto, el contenido de aquello que sabemos, aquello que nos es familiar; así como aquello desconocido, es relativo; para el individuo es relativo según su situación biográfica, para el grupo social es relativo en términos de su situación histórica.

Si nos concentramos en el conocimiento del mundo de la vida y si examinamos la estructura de la experiencia individual, es posible encontrar que los correlatos subjetivos de este conocimiento están vinculados a distintas zonas de motivación individual. El individuo que vive en el mundo siempre se experimenta a sí mismo en una situación que él o ella ha definido. Esta situación está marcada por dos momentos diferentes: uno se origina en la estructura ontológica del mundo pre-dado; el otro componente resulta de la situación biográfica real del individuo. El componente ontológico de la situación del individuo es experimentado como *impuesto*, sin la posibilidad de cambio espontáneo. Sin embargo, la situación biográfica determina las definiciones espontáneas de la situación dentro del marco ontológico impuesto (Schütz, 1970c: 122). Estas reflexiones abren el camino a la teoría schütziana de las relevancias, la cual ofrece la posibilidad teórica de conectar la motivación individual con las estructuras de conocimiento impuestas objetivamente, con las cuales se ve confrontado el individuo.

Partiendo de estas reflexiones acerca de la objetividad dada de la estructura del mundo de la vida y la situación biográfica subjetivamente experimentada, Schütz describe dos sistemas de relevancia de acuerdo con los cuales se estructura nuestro conocimiento: “significatividades intrínsecas” y “significatividades impuestas”. Las “significatividades intrínsecas” son el resultado de nuestros intereses elegidos, establecidos por nuestra decisión espontánea de resolver un problema mediante nuestro pensamiento, de alcanzar un objetivo mediante nuestra acción o de concretar un estado de cosas proyectado. En oposición, las “significatividades impuestas” no se vinculan con intereses elegidos por nosotros, no derivan de actos de nuestro albedrío; debemos tomarlas tal como se nos presentan, sin el poder de modificarlas por nuestras actividades espontáneas (Schütz, 2003c [1964]: 125-126).

Asimismo, Schütz desarrolla tres tipos ideales diferentes de relevancias: “motivacionales”, “temáticas” e “interpretativas”; mencionando que la expresión pura de estos tipos no puede encontrarse empíricamente. Con el término *relevancias motivacionales*, Schütz describe el aspecto de las relaciones causales específicas del mundo objetivo, las cuales se consideran vinculadas al interés o a ítems problemáticos. Nuestro interés decide qué elementos de la estructura ontológica del mundo pre-dado son relevantes para nosotros (Schütz, 1970c: 123 y s.). Tal interés, en forma de una relevancia, es experimentado de manera subjetiva como el motivo para la definición de una situación, independientemente de cuáles sean los componentes de la situación, ya sean éstos impuestos o el resultado de nuestra propia espontaneidad. Todas las relevancias motivacionales son también subjetivamente experimentadas como un sistema de planes en el marco de nuestro plan de vida. Las *relevancias temáticas*, sin embargo, surgen de la circunstancia en la que no todos los elementos motivacionalmente dados son suficientemente familiares o conocidos previamente; también puede suceder que la situación actual no coincida con el tipo de situación presente en el propio acervo de conocimiento. De ahí que se requiera un conocimiento suplementario vinculado a la situación; esto significa un conocimiento adicional, el cual es relevante para la definición misma de la situación. En este caso, los elementos del conocimiento existente no se consideran como incuestionablemente dados o “dados por sentados”; esos elementos son ahora cuestionables. El problema a resolver en relación con los tópicos temáticos relevantes necesita ser resuelto de acuerdo con la regla de “primero lo más importante”, lo cual subraya que el problema más importante debe dilucidarse en primer lugar (*ibid.*: 124 y s.). El tercer tipo ideal de *relevancias interpretativas* se refiere a aquellas que son utilizadas para la solución de las cuestiones temáticamente relevantes con referencia al acervo de conocimiento a mano del cual no todos los elementos son relevantes. Para dar cuenta de cómo una interpretación específica de cierta cuestión temática y de cómo algunos elementos del conocimiento son útiles para la interpretación, se establecen procesos de tipificación. Si se obtiene y tipifica el conocimiento acerca de la solución del problema que está actualmente bajo interpretación, no se requiere ninguna interpretación adicional (Endreß, 2006: 106 y s.; Schütz, 1970c: 127). Este sentido del concepto de relevancia es el principio de regulación más significativo de la construcción de la realidad, puesto que coordina el conocimiento y los objetos experimentados y le es útil al actor para la definición de su situación. Sin una teoría de la relevancia, por lo tanto, no es posible la fundamentación de la ciencia de la acción humana; y éste es un hecho que subraya la importancia fundamental del problema de la relevancia para las ciencias sociales (Nasu, 2008: 91, 93).

Sobre el problema de la relevancia y la tipificación, Schütz sostiene que no existen tipos en general, sino tipos que son formados para la solución de un problema particular, sea éste teórico o práctico. La tipificación referente al conocimiento de un modo típico de comportamiento, la concatenación de

motivos típicos o actitudes típicas de personas típicas, resulta del problema a mano, en virtud de cuya definición y cuya solución es formulado el tipo. El problema depende de la situación del actor individual, de su fundamentación en la ontología del mundo de la vida, de la propia situación biográfica y, consecuentemente, del sistema de relevancias que surgen de él o ingresan en él (Schütz, 1989: 213).

El mundo de la vida como el ámbito de la práctica

Esta teoría del mundo de la vida con raíces en la sociología comprensiva de Max Weber incluye un análisis de la acción social como un concepto clave de la indagación sociológica. Desde la perspectiva fenomenológica, la estructura de la acción social se analiza con referencia al mundo de la vida del individuo. Schütz intenta investigar así los esquemas de acción y de interacción social que subyacen a la construcción de tipos de cursos-de-acción y tipos personales en el pensamiento de sentido común. Para ello, utiliza el término *acción* para designar la conducta humana concebida de antemano por el actor, es decir, una conducta basada en un proyecto preconcebido. El término *acto* designará el resultado de este proceso en curso, vale decir, la acción cumplida. Desde este punto de vista la acción puede ser latente, por ejemplo, el intento de resolver mentalmente un problema científico; o manifiesta, esto es, inserta en el mundo exterior. Puede llevarse a cabo por comisión o por omisión, considerando la abstención intencional de actuar como una acción en sí.

Para esta teoría de la acción es fundamental el hecho de que toda proyección de la acción:

[...] consiste en anticipar la conducta futura mediante la imaginación; sin embargo, no es el proceso de la acción en curso, sino el acto que se imagina ya cumplido lo que constituye el punto de partida de toda proyección. Debo visualizar el estado de cosas que provocará mi acción futura antes de poder esbozar los pasos específicos de dicha acción futura de la cual resultará ese estado de cosas (Schütz, 2003a [1962]: 49).

Al planificar mi acción debo situarme imaginariamente en un tiempo futuro, cuando esa acción ya haya sido llevada a cabo. Si esa imaginación ocurre, entonces es posible reconstruir cada uno de los pasos que habrá producido ese acto futuro. De acuerdo con la perspectiva de Schütz el proyecto no anticipa la acción futura, sino el acto futuro, y lo hace en el tiempo futuro perfecto, *modo futuri exacti* (*id.*). Esta perspectiva temporal que es peculiar del proyecto tiene importantes consecuencias; todos los proyectos de mis actos futuros se basan en el conocimiento a mi alcance en el momento de la proyección. A este conocimiento pertenece mi experiencia de actos previamente efectuados

que son típicamente similares al proyectado. Por consiguiente, toda proyección supone una idealización particular; que Husserl denomina idealización del “puedo volver a hacerlo”, es decir, la suposición de que, en circunstancias típicamente similares, puedo actuar de una manera típicamente similar en la que actué antes para producir un estado de cosas típicamente similar (Schütz, 2003a [1962]: 49). Por otra parte, la perspectiva temporal que caracteriza al proyecto aclara en cierta medida la relación entre proyecto y motivo. Como se mencionó antes, Schütz establece una distinción entre “motivos-para”, que es el estado de cosas creado por la acción futura previamente imaginada en su proyecto; y “motivos-porque”, para referirse a sus experiencias pasadas que lo han llevado a actuar como lo hizo y que han determinado el proyecto de la acción.

Si tomamos en consideración el mundo social como parte del mundo de la vida del actor individual, la estructura de la acción se vuelve más compleja. La interacción social también se basa en el esquema de acción en general, el cual depende de la perspectiva temporal del curso de acción. Por ejemplo, en la interacción entre dos personas producida al preguntar y responder, el “motivo-para” de la acción de un actor consiste en obtener información adecuada que, en esta situación particular, presupone que la comprensión de mi “motivo-para” se convertirá en el “motivo-porque” que lleva al otro a efectuar una acción “para” suministrarme esa información. El actor anticipa que él o ella serán guiados por los mismos tipos de motivos que en el pasado, según el propio acervo de conocimiento a su alcance, lo guiaron tanto a sí mismo como a muchos otros y otras en circunstancias típicamente similares. Este ejemplo demuestra que hasta la interacción más simple de la vida común presupone una serie de construcciones de sentido común; como en el ejemplo dado, las construcciones de la conducta prevista del otro, que están basadas en la idealización de los “motivos-para” del actor, que se convertirán en “motivos-porque” del otro y viceversa. Esto es denominado por Schütz como: “idealización de la reciprocidad de motivos” (Schütz, 2003a [1962]: 51).

Un aspecto central en la teoría de la acción desarrollada por Schütz se menciona en su artículo “La elección entre diversos proyectos de acción” (Schütz, 2003f [1962]), en el cual se discute el “fiat” que distingue el mero fantasear del propósito, el cual depende de los “motivos-para”. Allí analiza el modo en que para el actor debe existir la intención de que la acción proyectada sea factible de modo que el proyecto se transforme en propósito; tal factibilidad depende del mundo que se da por sentado que ofrece un horizonte abierto de tipos posibles para fines potenciales de la acción. La situación biográfica del actor, la cual fuerza a él o ella a elegir un proyecto en lugar de otro, transforma estas posibilidades abiertas en problemáticas. Por lo tanto, es necesario contrastar la elección de objetos al alcance ya existentes, y bien definidos, con la elección de proyectos, los cuales no existen aún y de los cuales quien elige produce y considera en sucesión dentro de su propia *durée* (Barber, 2004: 142).

*Las trascendencias del mundo de la vida
y su superación mediante signos y símbolos*

En lo referente al mundo social como un todo, se vuelve relevante pensar cómo las realidades múltiples, en tanto partes del mundo social, están conectadas al mundo de la vida cotidiana, es decir, cómo están respectivamente vinculadas entre sí con una estructura significativa específica. En relación con la constitución del mundo de la vida, los signos y los símbolos poseen una función esencial pues, en cuanto “formas apresentationales”, son responsables de la producción de una significatividad interna del mundo de la vida. Desde la perspectiva fenomenológica, la función de los signos y los símbolos se basa en la capacidad de la conciencia subjetiva para la “apresentación”, un concepto que Schütz retoma de Edmund Husserl pero en un sentido modificado. Mientras que Husserl define la “apresentación” como una actividad básica de la conciencia para la constitución de la intersubjetividad como parte de la experiencia del otro (Husserl, 1985 [1931]), Schütz la describe como la asociación analógica mediante la cual, en la percepción de un objeto, se produce otro objeto por ejemplo, como recuerdo, fantasía o ficción (Schütz, 2003e [1962]: 268; Dreher, 2003: 145).

La teoría schütziana del signo y del símbolo parte de la ya mencionada estratificación del mundo de la vida. De acuerdo con esta concepción, el mundo de la vida incluye no sólo la esfera del “yo solitario”, sino especialmente al mundo social, y particularmente las ideas colectivas compartidas, tales como las realidades religiosas, científicas, artísticas o políticas con una estructura de sentido finita, pero también los mundos de los sueños y de la fantasía. Sin embargo, solamente actuamos dentro del mundo de la vida en nuestro mundo del trabajo en el cual nos comunicamos. Este aspecto decisivo expresa la idea de que sólo dentro del mundo de la vida cotidiana, en tanto realidad eminente, se hace posible la comunicación mediante signos y símbolos. En otras palabras, la comunicación sólo puede tener lugar dentro de la realidad del mundo externo, y ésta es una de las principales razones por las cuales este mundo tiene el carácter de realidad eminente (Schütz, 2003e [1962]: 287; 1989: 241 y ss.; Dreher, 2003). Estas reflexiones se basan en la filosofía de la cultura de Ernst Cassirer quien define al ser humano como *animal symbolicum*, al considerar la capacidad simbólica como un rasgo básico de la existencia humana (Cassirer, 1972: 23 y ss.; Srubar, 1988).

La teoría del mundo de la vida le asigna a los signos y a los símbolos una “función de sujeción significativa” particular (“*meaning clip function*”) (Srubar, 1988: 247). Con ayuda de los signos como elementos del lenguaje, por ejemplo, es posible superar los límites o “trascendencias” que existen entre los individuos; las “trascendencias” del mundo de los otros pueden ser superadas mediante el uso de signos. Por otro lado, los símbolos hacen posible la comunicación de las experiencias extracotidianas, proveyendo una comprensión común de

la experiencia religiosa, científica, estética o política y de las ideas y conceptos que trascienden la vida cotidiana en los contextos intersubjetivos. En este sentido, los símbolos aseguran que los límites del mundo de la vida cotidiana puedan ser sobrepasados y que nosotros, en tanto individuos, podamos compartir con otras personas las esferas de la realidad simbólicamente representadas. Los signos y los símbolos son elementos del mundo de la vida heredados y compartidos intersubjetivamente que aseguran la cohesión y la significatividad del mundo de la vida individual como un todo.

Los sistemas simbólicos presentacionales estructuran el mundo trascendente de la realidad humana conectando sus diferentes niveles entre sí y estableciendo una relación con el mundo de la vida cotidiana del individuo actuante. Esos sistemas presentacionales son los portadores de la reciprocidad de perspectivas y de la comunicación que transforman la realidad de la vida cotidiana en una realidad eminente. Ellos proveen el vínculo entre la realidad de la vida cotidiana y las realidades que trascienden a ésta (Srubar, 1988: 247 y s.). En particular, ellos ayudan a superar los límites del mundo social que trascienden el mundo de la vida cotidiana de la experiencia subjetiva. Sin embargo, Schütz ampliará su teoría del símbolo señalando que algunas realidades del mundo de la vida cotidiana con su particular estilo cognitivo son socializables y, por lo tanto, pueden ser transferidas como conocimiento. A su vez, éstas pueden ser institucionalizadas y, en tanto instituciones situadas por fuera de la realidad de la vida cotidiana, pueden volverse parte del orden de la “sociedad” que trasciende lo cotidiano (*ibid.*: 246). Ejemplos de tales sistemas de referencias presentacionales son la filosofía, la religión, la ciencia, el arte y la política. Sin embargo, en este caso, la relación de simbolización es inversa: dentro de estos sistemas se presenta simbólicamente la realidad de la vida cotidiana.

De este modo, puede argumentarse que los signos y los símbolos son constitutivos de la relación dialéctica entre individuo y sociedad, tal como argumentan dos de los estudiantes de Alfred Schütz, Peter L. Berger y Thomas Luckmann (Berger y Luckmann, 1987 [1966]: 65 y ss.). El individuo, con su capacidad para utilizar signos y símbolos, es capaz de constituir la intersubjetividad y de objetivar, en este contexto, las entidades sociales. Las entidades colectivas, tales como las relaciones o los grupos sociales (Dreher, 2009), las comunidades o las sociedades, se desarrollan conjuntamente con la objetivación de los mundos simbólicos recibiendo, de este modo, su efectividad. El conocimiento simbólico es internalizado en el curso de la socialización del individuo, convirtiéndose así en un componente del conocimiento subjetivo del hombre o la mujer. Las ideas y conceptos que trascienden el ámbito finito de sentido de la vida cotidiana, los cuales son compartidos y legitimados como parte de los ámbitos simbólicos de la realidad, producen la constitución de entidades sociales en contextos de interacción específicos. La “nación” como idea proviene de una realidad política que trasciende lo cotidiano y puede ser simbólicamente representada dentro del mundo de la vida cotidiana. La cons-

tante objetivación del conocimiento simbólico acerca de la nación a través de sus representantes, por ejemplo, así como la referencia continua a los símbolos nacionales relevantes producen la existencia del colectivo “nación” y lo mantiene vivo. En particular, los símbolos colectivos poseen el potencial de superar y de unificar con frecuencia ideas contradictorias y las concepciones de los individuos en relación con el colectivo. Asimismo, con la ayuda del simbolismo colectivo es posible armonizar las diferentes afiliaciones culturales, religiosas o étnicas (Soeffner, 2000). Los símbolos colectivos poseen una función particularmente integradora en relación con la constitución y a la determinación colectiva de la estructura social, puesto que ellos producen el sentido de la comunidad en los individuos y, en última instancia, aseguran la cohesión del colectivo.

Las ciencias del mundo social

En el planteamiento de su trabajo, *Las estructuras del mundo de la vida*, Alfred Schütz intentó integrar conceptualmente un capítulo final sobre “Las ciencias y el mundo social”, el cual no fue incluido por quien concluyó esta publicación, Thomas Luckmann. El esquema schütziano bosquejado en *Las estructuras del mundo de la vida* (Schütz, 1989) demuestra su idea de utilizar la concepción de una teoría del mundo de la vida, ese mundo es pensado por Schütz como “el fundamento olvidado de todas las ciencias”. Schütz parte del supuesto de que todas las construcciones científicas están diseñadas para sustituir las construcciones del pensamiento de sentido común y, de acuerdo con esta reflexión, existe una diferencia fundamental entre las ciencias naturales y las ciencias sociales. Los hechos, datos y sucesos que debe abordar el especialista en ciencias naturales son hechos, datos y sucesos solamente dentro del ámbito de observación que le es propio, pero este ámbito no “significa” nada para las moléculas, átomos y electrones que hay en él (2003a [1962]: 37). En oposición a las ciencias naturales, las ciencias sociales se concentran en hechos, datos o sucesos que poseen una estructura totalmente distinta pues su campo de observación, el mundo social, no es esencialmente inestructurado.

Tiene un sentido particular y una estructura de significatividades para los seres humanos que viven, piensan y actúan dentro de él. Éstos han preseleccionado y preinterpretado este mundo mediante una serie de construcciones de sentido común acerca de la realidad cotidiana, y esos objetos de pensamiento determinan su conducta, definen el objetivo de su acción, los medios disponibles para alcanzarlo; en resumen, los ayudan a orientarse dentro de su medio natural y sociocultural, y a relacionarse con él (*id.*).

En este punto de su argumentación, Schütz plantea una distinción metodológica entre las construcciones de primer y segundo grados, la cual es de

importancia fundamental para las ciencias sociales. Schütz sostiene que los objetos de pensamiento contruidos por los expertos en ciencias sociales se refieren a los objetos de pensamiento contruidos por el pensamiento de sentido común del hombre que vive su vida cotidiana entre sus semejantes, y se basan en estos objetos. Es por este motivo que las construcciones desarrolladas y utilizadas por los científicos sociales son construcciones de segundo grado, “o sea, construcciones de las construcciones hechas por los actores en la sociedad misma, actores cuya conducta el investigador observa [...]” (*ibid.*: 6). Desde esta perspectiva, a fin de fundamentar su metodología, las ciencias sociales necesitan tomar en consideración las estructuras del mundo de la vida y especialmente el pensamiento de sentido común como parte del mundo de la vida cotidiana.

Como resultado de sus reflexiones metodológicas Schütz presenta un modelo científico del mundo social (1989: 234). Como primer paso propone construir pautas típicas de cursos de acción correspondientes a los sucesos observados. Como segundo paso, se concentra en la coordinación de esas pautas con un tipo personal, un modelo de actor a quien imagina dotado de conciencia. El tercer paso atribuye a esa conciencia ficticia un conjunto de motivos-para típicos, correspondientes a los fines de las pautas de cursos de acción observados y a los motivos-porque típicos sobre los que se fundan los motivos-para. El cuarto paso señala el hecho de que esos modelos de actores —también los denomina “títeres” u “homúnculos” (2003a [1962]: 65)— no son seres humanos que viven dentro de su situación biográfica en el mundo de la vida cotidiana. Éstos no tienen biografía ni historia y la situación en la que son colocados no está definida por ellos, sino por su creador, el especialista en ciencias sociales. El científico social les ha asignado un acervo de conocimiento particular y ha determinado su sistema de relevancias; lo importante aquí es que este sistema es el sistema de relevancias científicas del constructor y no el resultado de la vida de un actor en el mundo. Los “títeres” u “homúnculos” son construcciones del científico social. En el quinto paso, el modelo de actor, el “homúnculo”, es concebido en interacción con otros actores, es decir, con otros modelos similarmente contruidos. Tanto los motivos, los tipos de acción y las personas, así como la distribución social del conocimiento relacionado con esta situación social están determinados por el científico social y por su problemática científica.

Como resultado de esta metodología basada en el mundo social, Schütz desarrolla cuatro postulados para la construcción de modelos científicos acerca de ese mundo, los cuales sintetizan su concepción metodológica (Eberle, 1984: 304 y ss.). El “postulado de la coherencia lógica” requiere que el sistema de construcciones típicas, elaborado por los científicos, se establezca con el grado más alto de claridad y nitidez en lo que atañe al armazón conceptual implicado y sea totalmente compatible con los principios de la lógica formal. De acuerdo con el “postulado de la interpretación subjetiva” es necesario que el científico social construya un modelo de conciencia individual con el objeto

de explicar la acción humana. El cumplimiento de este postulado garantiza la posibilidad de referir todos los tipos de acción humana o su resultado al sentido subjetivo que tal acción o resultado de una acción tiene para el actor.

Además, el “postulado de la adecuación” demanda que cada término de un modelo científico de acción humana se construya de tal manera que un acto humano efectuado dentro del mundo por un actor individual de la manera indicada por la construcción típica, sea comprensible tanto para el actor mismo como para sus semejantes en términos de las interpretaciones de sentido común de la vida cotidiana. Por último, es relevante que los modelos de interacción racional y los tipos personales se construyan de modo tal que el actor en el mundo de la vida pueda realizar la acción tipificada como si tuviese un conocimiento perfectamente claro y distinguido de todos los elementos que el científico social asume como relevantes para esa acción (Schütz, 1989: 234 y s.). Al establecer este marco metodológico para las ciencias sociales, Schütz supone la unidad de la ciencia argumentando que no hay una lógica distintiva para las ciencias sociales y las ciencias naturales. Esto no significa que las ciencias sociales deban adoptar los procedimientos metodológicos de las ciencias naturales —de ahí que resulte injustificado presuponer que sólo los métodos de las ciencias naturales, especialmente los de la física, son científicos (*ibid.*: 240)—. La metodología schütziana del mundo de la vida, con el actor individual como punto de partida, resulta particularmente influyente para el desarrollo de los métodos de la ciencia social empírica cualitativa.

THOMAS LUCKMANN: SOCIOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO CON ORIENTACIÓN FENOMENOLÓGICA⁵

El autor Thomas Luckmann adquirió reconocimiento internacional en los círculos de las ciencias sociales por la publicación en autoría conjunta con Peter L. Berger, en 1966, del trabajo *La construcción social de la realidad*⁶ (Berger y Luckmann, 1966), el cual inició un cambio decisivo en la teorización y la investigación sociológicas. La utilidad de Luckmann y Berger, en particular, consistió en eximir a la sociología del conocimiento vigente de sus determinaciones ideológicas y doctrinales, adaptando la teorización sociológica a las apreciaciones fenomenológicas y filosófico-antropológicas. Estos autores desarrollaron una posición contraria al estructural-funcionalismo de Talcott Parsons (1952, 1968a [1937], 1968), doctrina hegemónica en su tiempo, y se enfrentaron también a una investigación social empírico-matemática a partir de un nuevo paradigma. Por otra parte, la publicación casi simultánea

⁵ La presentación de las ideas fenomenológicas de Thomas Luckmann se fundamenta en la “Introducción” a la colección de escritos con el título “Mundo de la vida, identidad y sociedad” (Dreher, 2007b).

⁶ Este trabajo fue más allá de las fronteras de la disciplina y se convirtió en uno de los libros de ciencias sociales más importantes e internacionalmente más leídos (Knoblauch, 2005: 128).

de *La religión invisible* (Luckmann, 1966 [1967]), (alemán: *Die unsichtbare Religion*, ayudó a que Thomas Luckmann adquiriera el estatus de uno los teóricos de la religión más importantes del mundo. Luckmann fue también particularmente conocido por completar la obra inacabada de su maestro Alfred Schütz: la prevista *Las estructuras del mundo de la vida* (Schütz y Luckmann, 1994 [1975], 1994 [1984], 2003 [1975]).

En el contexto de una fundamentación filosófica, en este caso fenomenológica, de las ciencias sociales —como ya mencionamos— Schütz y Luckmann presentan una teoría del mundo de la vida en la que, a partir de la experiencia individual del sujeto, se describe la estratificación de su mundo de la vida con el foco puesto en la realidad cotidiana, dentro de la cual el mundo del trabajo adquiere una posición destacada, puesto que este último se encuentra dominado por la acción y la comunicación. Además, el mundo de la vida de los individuos se compone por el mundo social constituido intersubjetivamente, así como por diversas realidades extracotidianas, cada una de las cuales es determinada por el acervo de conocimiento y clasificada de acuerdo con la relevancia que la experiencia del sujeto le otorga. Particularmente, los campos destacados de investigación de Thomas Luckmann son la protosociología, la reconstrucción de sentido en las ciencias sociales, la teoría del tiempo y de la identidad, así como también la teoría de la comunicación.

Hacia una “acción paralela” de la investigación fenomenológica y sociológica

El análisis de la protosociología, en la cual se busca el fundamento epistemológico de las ciencias sociales mediante una reflexión fenomenológica, es desarrollado por Luckmann especialmente en relación con Edmund Husserl y Alfred Schütz. Éste no toma el análisis fenomenológico explícitamente, sino que confronta las descripciones fenomenológicas, los llamados “análisis constitutivos”, con los análisis sociológicos empíricos e históricos mediante una “acción paralela” (Luckmann, 2007a [1973]: 97). Luckmann desarrolla esta posición a partir de las consideraciones de Schütz sobre los fundamentos epistemológicos de la sociología comprensiva de Max Weber (Schütz, 2004 [1932]), en las que se discute fenomenológicamente el problema de la reconstrucción del significado subjetivo de los actores. En primer lugar, en *Filosofía, ciencia social y vida cotidiana* (Luckmann, 1983b [1973]) toma la reflexión epistemológica que, con ayuda de la fenomenología, proporciona una explicación acerca de la manera en que el mundo social se entiende como parte del cosmos y, en este contexto, las ciencias sociales encuentran una validez cosmológica. En su análisis de los límites del mundo social, Luckmann analiza la constitución del mundo humano y social a partir de un estudio fenomenológico, por un lado; mientras que, por el otro, ajusta los límites empíricos del mundo social a partir de los resultados obtenidos de la antropología (Luckmann, 1983c [1973]).

En una investigación acerca de la comunicación lingüística (Luckmann, 2007a [1973]), infiere fenomenológicamente relaciones necesarias entre las actividades de la conciencia subjetiva y los sistemas de comunicación sociales mientras que, a tal efecto, contrasta la conexión funcional-causal de la estructura social en relación con los actores sociales y las acciones comunicativas. La estructura de la lengua está directamente determinada por la estructura de acciones comunicativas pasadas y, de este modo, por las estructuras sociales que conforman la base de dichas acciones comunicativas. Según su argumentación, la lengua es tanto el medio más importante de la construcción social de la realidad, como de la intersección de la realidad socialmente construida. De la lengua surge una condición subjetiva e intersubjetiva de orientación en el mundo y de construcción de identidad para los individuos.

Además, Luckmann desarrolla en sus consideraciones fenomenológicas sobre el ritual y el símbolo (Luckmann, 2007b [1999]) la tesis acerca de que los límites de la experiencia del mundo de la vida pueden ser “superados” con la ayuda de símbolos, y acerca de los ritos, los cuales representan una forma de comportamiento simbólico. Pero, ¿por qué entiende Luckmann a las investigaciones fenomenológica y sociológica como dos empresas totalmente diferentes, y hasta qué punto pueden ser ambas correlativas en una “acción paralela”?

La fenomenología como posición subjetiva-filosófica en la tradición de Immanuel Kant se refiere principalmente a los fundamentos del conocimiento. Según uno de los más importantes representantes de esta disciplina, Edmund Husserl, el método fenomenológico tiene por objeto explorar el ser subjetivo y la vida subjetiva universales. Su preocupación consiste en mostrar la manera en que puede ser descrita la “‘subjetividad trascendental’ como el lugar originario de toda dación de sentido y afirmación de sí” (Husserl, 1992 [1930]: 139). La fenomenología se centra en la pregunta acerca del conocimiento último bajo las condiciones establecidas por la “subjetividad trascendental”. El objetivo es exponer los *a priori* que hacen posible la existencia de un espacio trascendental y de su estructura esencial. El idealismo fenomenológico no niega la existencia del mundo real o de la naturaleza, como acusan los críticos de Husserl con frecuencia; en virtud de esta perspectiva, sólo la subjetividad trascendental tiene el sentido ontológico del ser absoluto y por lo tanto “independiente” (*ibid.*: 153). El mundo real, sin embargo, es siempre relativo a la subjetividad trascendental, debido a que recibe su significado como una estructura intencional de sentido de la subjetividad trascendental. La intención de Husserl era darle a la filosofía el rango de ciencia rigurosa mediante la introducción de un método exacto. El factor crucial es que, la perspectiva de la fenomenología es “egológica” y no “cosmológica” y su método, la reducción fenomenológica, es “reflexivo” y no “inductivo” (Luckmann, 1979: 196).

Con la ayuda del método de la reducción fenomenológica que el método cartesiano de la duda había dejado entreabierto, se retrocede al principio de toda experiencia para poder alcanzar el ámbito de la conciencia trascendental.

Se trata de un “retorno” al ámbito de la “conciencia pura” (Husserl, 1949 [1913]: 67 y s.), al “ego fenomenológico”, el cual no representa ningún “fragmento del mundo existente”, por el contrario, se descubre el fundamento último y absoluto, el “ego puro en sí mismo”. La fenomenología persigue el objetivo de describir la experiencia de una forma metodológicamente rigurosa y controlada porque en ella se ponen de manifiesto sus propiedades intencionales y su naturaleza multifacética (Luckmann, 1979: 197). En este sentido, se intentará describirla fenomenológicamente como si se “constituyera” a sí misma en la conciencia subjetiva; el enfoque metodológico de la fenomenología, por lo tanto, se conoce como “análisis constitutivo”. La fenomenología es sistemática en su enfoque, así como cualquier otra ciencia empírica, pero su recorte es completamente diferente, es egológica y se centra en los procesos por los que el mundo se configura como específicamente humano.

Las ciencias empíricas, como así también las ciencias sociales, no pueden, en contraste con la fenomenología, ser ontológicamente neutrales; deben darle prioridad a lo que consideran que es el mundo real. Se concentran en los objetos del mundo humano construidos en la acción social. El objetivo del enfoque metodológico de las ciencias sociales es, por lo tanto, una reconstrucción sociológica de las construcciones humanas de la realidad históricamente determinadas. Según el pensamiento de Alfred Schütz, la ciencia cultural y social es fundamentalmente mundana y no se encuentra relacionada con el ego trascendental o el alter ego trascendental, sino con los fenómenos de la intersubjetividad mundana (Schütz, 2003b [1962]). Las ciencias empíricas no se centran, por lo tanto, en ningún fenómeno constitutivo de la esfera fenomenológica reducida, sino en el análisis de las construcciones, que se dan en la actitud natural. Los datos de las ciencias sociales no se definen *a priori* por el investigador, son pre-constituidos en la acción humana y además pre-interpretados por el actor.

Si bien Luckmann caracteriza las investigaciones fenomenológica y sociológica como dos empresas completamente diferentes, asume que los conocimientos establecidos en los diferentes niveles de ambas disciplinas se pueden obtener en una “acción paralela”. En su estudio clásico acerca de “Los límites del mundo social” (Luckmann, 1983c [1973]) argumenta que los límites de lo social no son, en lo sustancial, las estructuras generales del mundo de la vida. Los límites definidos, tales como la asimilación entre lo “social” y lo “humano”, no poseen un estatus analítico, como sí lo posee la articulación de la *durée*, o la estructura universal de una situación cara-a-cara. Luckmann critica al enfoque fenomenológico de Husserl, referente a que el ego trascendental, en cuya conciencia se constituye el mundo entero, incluyendo al alter ego, “mantiene oculta su cualidad humana” (*ibid.*: 66). Con la ayuda de las apreciaciones de la antropología y los estudios comparativos de los fenómenos religiosos como el animismo, el chamanismo y el totemismo, muestra que lo humano y lo social no se pueden equiparar bajo ninguna circunstancia; dejando en claro, que sólo el yo empírico y mundano puede alcanzar la humanidad.

En una reformulación de la argumentación de Husserl, Luckmann se basa en la hipótesis de que la significación “ser humano” (*menschliches Wesen*) representa una modificación de la significación originaria “cuerpo viviente” (*Leib*). El ego trascendental, según Luckmann, atribuiría a través de una transferencia aperceptiva de sentido, el significado de “cuerpo viviente” (*Leib*), de forma *a priori* de toda objetividad. “La distinción entre los cuerpos (*Körpern*) (como inanimados) y los organismos (*Leibern*) (como animados) no pertenece, como sostenía Husserl, fundamental e inamovible a la esfera primordial del yo trascendental” (*ibid.*: 67). En este sentido, Luckmann considera que la restricción a la transferencia de sentido de “cuerpo viviente” (*Leib*) a los miembros de la especie *homo sapiens* es algo que supone, por la reducción trascendental, entrar al ámbito del “conocimiento del modo en que se les aparece a los hombres”. Sólo el yo empírico y mundano podría, por lo tanto, obtener la humanidad, la cual se funda, en términos de su constitución, sobre la humanidad del alter ego. El significado de “humano” es pues, una modificación del significado de “cuerpo viviente” (*Leib*) (*ibid.*: 69). Estas consideraciones fenomenológicas del cuerpo muestran que la ecuación entre lo social y lo humano no puede ser considerada como universal. La separación de la naturaleza y la sociedad será “construida” de manera distinta en las diversas culturas dependiendo del contexto histórico; los principios generales para la constitución de los límites o fronteras entre la naturaleza y la sociedad no se pueden establecer a nivel de la conciencia trascendental en el sentido expuesto por Husserl.

Desde una perspectiva fenomenológica, Luckmann determina los conceptos epistemológicos básicos de los límites o las fronteras del mundo social que serán construidos en los mundos de la vida históricamente concretos. Luckmann remonta los límites de esos mundos a la “proyección universal”, a una transferencia aperceptiva de sentido (Luckmann, 1983c [1973]: 76 y ss.). Las propiedades específicas de los cuerpos, que se producen en el campo fenomenológico de cada mundo de la vida de los individuos de todas las culturas, son cruciales en virtud de la “proyección universal”, cuyos objetos son constituidos en la conciencia como “humanos”. La “proyección universal”, como una parte esencial de nuestra experiencia en el mundo, tiene una estructura fundamental en la constitución de los objetos del mundo de la vida. A esos objetos se les otorga el significado de “cuerpo viviente”; esto determina quién será clasificado como un “hombre” y, por lo tanto, hasta dónde se extienden los límites del mundo social o humano. Eso explica por qué, por ejemplo, los animales totémicos o incluso las raíces de patata pueden considerarse pertenecientes al mundo social de los seres humanos. Esta “acción paralela” entre la fenomenología y las ciencias sociales funciona en lo que respecta a la determinación de los límites o las fronteras del mundo social, donde cada uno de los conocimientos generados puede ser utilizado en una comparación en términos de una corrección mutua (véase Dreher, 2007a).

Luckmann entiende la tarea de la protosociología como una descripción fenomenológica de los fundamentos epistemológicos de la investigación so-

ciológica.⁷ Ésta se centra en el análisis de las estructuras del mundo de la vida como *mathesis universalis* (Luckmann, 2007b [1973]: 44 y ss.), la orientación universalmente humana del mundo, que puede ser utilizada como matriz de comparación. En sus propias palabras⁸ Luckmann describe de la siguiente manera la producción de la comparabilidad, utilizando la protosociología:

Si el análisis fenomenológico de las estructuras del mundo de la vida se maneja adecuadamente y si expone y describe las estructuras universales, las estructuras universales de la orientación humana en el mundo, antes que nada, pero no de forma independiente, sino como implícitas en cada orientación concreta que dirige tanto las acciones de los pigmeos como las acciones de los ejecutivos de Silicon Valley, y si el análisis es adecuado, recién entonces se hace posible la comparabilidad.⁹

En suma, la protosociología en el sentido utilizado por Thomas Luckmann, puede ser formulada como filosófica, precisamente puede ser entendida como la fundamentación fenomenológica de las ciencias sociales empíricas (véase Eberle, 1984: 421-437).

Posteriormente, Luckmann centró sus análisis teóricos y protosociológicos en el lenguaje y la comunicación y, en ese contexto, en los signos y los símbolos como componentes del acervo de conocimiento social. Para ello, se buscan los “principios de las relaciones entre la realidad socialmente construida, la comunicación y las realizaciones de la conciencia subjetiva” (Luckmann, 2007a [1973]: 96), comenzando —según Luckmann— por el “análisis de la constitución de los sistemas de signos en el mundo de la vida humano” (*id.*). El lenguaje es, en este contexto, el principal medio tanto para la construcción social de la realidad, como para la mediación de la realidad construida socialmente. En tanto forma de conocimiento, es particularmente el portador del acervo de conocimiento social, pero también es un sistema de acción y, por lo tanto, se actualizará en situaciones de interacción concretas y en procesos contingentes. La formación del lenguaje, en efecto, se basa en las estructuras de la conciencia subjetiva, su función social básica, sin embargo, se basa en la de-subjetivización que posibilita el lenguaje, como un sistema *cuasi-ideal* de signos que sirve para mediar la realidad.

Como formas especiales de signos, los símbolos tienen en común, junto con sus formas de acción en el ritual, el potencial de permitirle al individuo

⁷ Como origen del término *protosociología*, Luckmann nombra al cofundador del culturalismo metódico y filósofo de Marburgo, Peter Janich, quien utiliza el término *proto-física*, en el que quedaba abierto el de *protosociología* (véase Luckmann, 2007c [1999]: 299; Schnettler, 2006: 74).

⁸ Durante el periodo comprendido entre diciembre de 2005 y febrero de 2006 se llevaron a cabo varias entrevistas con Thomas Luckmann, que cito en diferentes lugares de esta esquematización de su obra fenomenológica.

⁹ Esta frase se encuentra en una entrevista realizada el 26 de enero de 2006, traducción de Mercedes Krause.

la “superación” de los límites de la experiencia del mundo de la vida. Así, a la experiencia del sujeto no sólo le son impuestas “pequeñas trascendencias” de tiempo y espacio, sino también las “trascendencias medias” del mundo de los otros, del mundo social, que pueden ser superadas mediante la comprensión y la comunicación. También esa experiencia es confrontada con la experiencia de las “grandes trascendencias”, de las realidades extracotidianas —el mundo de los sueños, del éxtasis, de la experiencia religiosa, etc. (Luckmann, 2007b [1999]: 114 y ss.; Dreher, 2003: 146 y ss.)—, las cuales se pueden abordar con la ayuda de símbolos y rituales (véase Soeffner, 2000). Los símbolos producen una conexión significativa entre los ámbitos de la realidad extraordinaria y la cotidianeidad de los individuos. Los símbolos son aquellos portadores de significado que, como los elementos del mundo cotidiano, conectan los recuerdos a las experiencias de realidades extra-cotidianas y los devuelven al estado normal de la conciencia de la vida cotidiana. Aun bajo estas consideraciones teórico-simbólicas es evidente que la capacidad de los símbolos humanos se desarrolla a partir del retroceso hacia el nivel constitutivo de la conciencia subjetiva del sujeto de experiencia.

*La reconstrucción de sentido en las ciencias sociales:
hacia la crítica del concepto de tipo ideal*

Del mismo modo que en sus escritos teóricos fundamentales, Thomas Luckmann se mueve, a continuación, en el sentido de reflexionar en torno al objeto de las ciencias sociales y al enfoque metodológico apropiado para la reconstrucción del significado. Para esto, parte del campo de tensión entre la conciencia constitutiva de las acciones individuales y las construcciones de la realidad socialmente objetivadas; y reflexiona, en particular, en un análisis sobre la constitución individual y la construcción social de realidades (Luckmann, 2007a [1999]), investigando especialmente la relación fundamental entre construcción y constitución. Para comprender esta distinción conceptual es fundamental pensar, por un lado, en los mundos históricos como socialmente *construidos* en experiencias concretas y, por el otro, en la realidad *constituida* sobre la base de las estructuras generales de la experiencia consciente (*ibid.*: 128 y s.). Con respecto al nivel de las ciencias sociales, la investigación pone de relieve que los mundos históricos humanos son *construidos* por la acción social y que éstos deben ser reconstruidos; esto último se relaciona con el “análisis constitutivo” fenomenológico, es decir, con la única evidencia directa que cada actor individual siempre tendrá disponible, esto es, su propia conciencia, independientemente de cuál sea la posición científica sostenida.

Las consideraciones sobre la relación entre la “cultura” y la “estructura social” son principalmente recuperadas por Luckmann en relación con la constitución del sentido y del significado de la acción. Mientras que las culturas

son percibidas como un acervo de significados y conocimientos que son “tomados” de las formas organizadas de la acción colectiva, estas formas culturales suponen, a su vez, una producción y reproducción de los seres humanos de alguna forma regulada, es decir, una estructura social. A la inversa, la acción colectiva socioestructuralmente establecida se institucionaliza, como reglas y normas en sí, constitutivas del acervo de significado de una cultura. Las producciones reconstructivas de las ciencias humanas y sociales deben, en este contexto, concentrarse en la praxis humana, en las prácticas interpretativas de los actores y en el sentido de la acción humana. Entonces, no es de los datos objetivos de los cuales deben separarse, sino que él es un elemento constitutivo fundamental de los datos de las ciencias sociales, el cual se reconstruye en el análisis de la realidad social.

Para ello es crucial tener en cuenta que los significados verbales “objetivos” de un contexto estructural sociohistórico niegan la constitución subjetiva del sentido práctico (Luckmann, 2007 [2003]). La constitución de tipos, los cuales son reconstruidos por las ciencias sociales, se basa en la experiencia subjetiva pero, a juicio de Luckmann, está integrada a la vida natural y social, y determinada por la “naturaleza” y la “estructura social” (*ibid.*: 158). En general, la ciencia, tanto la natural como la social, se constituye en la experiencia humana y en la acción humana. Por lo tanto, se debe recordar constantemente, que las actividades humanas, las de la conciencia y las de la comprensión humana, no sólo son una condición de posibilidad de la ciencia, sino también su objeto. Los datos de las ciencias sociales son preinterpretados; ellos se basan en las construcciones de la realidad cotidiana, que las personas que viven, piensan y actúan en el mundo social, ya han clasificado e interpretado previamente, como sostiene Alfred Schütz (2003a [1962]: 37).

Cuando Luckmann trata, pues, la conceptualización en las ciencias sociales, se distancia de los dos pensadores, que tienen una influencia decisiva en su posición científica, es decir, Max Weber y Alfred Schütz.¹⁰ Para ello, se distingue, por un lado, de la noción de tipos ideales de Weber (1988 [1904]: 191 y ss.) y, por otro lado, de la noción de “homúnculo” de Schütz (2003a [1962]: 65), del títere sociológico, el cual se entiende como imagen de la realidad social. Los análisis de las estructuras universales del mundo de la vida —según Luckmann— ponen de relieve su posición epistemológica, ya que sólo ellas permiten la comparabilidad; son el marco para la comparación entre las culturas de Papúa, las civilizaciones de Babilonia y la sociedad moderna. Sobre la base de las estructuras del mundo de la vida, la investigación en ciencias sociales debe concentrarse en las formaciones cotidianas de tipos de las cuales, mediante el control y la abstracción, surgen las formaciones sociológicas de tipos. Estas últimas tendrán entonces un mayor nivel de abstracción, por ser

¹⁰ Los datos presentados en la siguiente crítica a Weber y Schütz se desarrollaron en las entrevistas realizadas a Thomas Luckmann los días 16 de diciembre de 2005 y 26 de enero de 2006 (traducción de Mercedes Krause).

más controlables intersubjetivamente y obtendrán entonces una mayor confiabilidad por estar relacionadas con las experiencias concretas de personas concretas. En este sentido, Luckmann se aleja del concepto weberiano de tipo ideal (y también del homúnculo schütziano), en el que las características y las manifestaciones de la realidad social se representan como “exageradas” con ciertos fines heurísticos. A la concepción de Weber se yuxtapone una visión “realista” respecto de la formación de tipos y categorías, la cual también es adecuada para un análisis sociológico explicativo.

El distanciamiento epistemológico de Luckmann en relación con la formación de tipos ideales de Weber puede ser explicado por su origen kantiano. De tal forma que la noción de tipo ideal se debe a la distinción realizada por Rickert y Windelband entre las ciencias ideográficas y nomotéticas (*cfr.* Rickert, 1926; Windelband, 1911 [1894]), la cual Luckmann considera errónea. Con esta distinción se considera que las ciencias históricas —y todas las ciencias sociales— como disciplinas ideográficas, tratan solamente con procedimientos singulares, únicos y especiales, mientras que las ciencias nomotéticas se refieren al establecimiento de leyes generales. Esta diferenciación es decididamente rechazada por Luckmann:

Las ciencias históricas son ciencias de formación de tipos [...] y las nomotéticas, en este sentido, las que implican leyes generales. [...] Y el interés puede, en realidad, estar en Federico el Grande. Pero la preocupación por Federico el Grande no es nomotética ni mucho menos ideográfica; el interés radica en un caso, en los estudios de caso que tenemos en las ciencias sociales, e incluso en la historia de la ciencia [...]; sin embargo, tanto las generalizaciones como las individualizaciones se encuentran implícitas en ambas.¹¹

En este sentido Luckmann ofrece la posibilidad metodológica de establecer tipos reales con base en las estructuras del mundo de la vida. Con este esquema de referencia, se hace posible la comparación de las cosas singulares y los actores individuales, y se guía la construcción de tipos reales con una cercanía en las realidades sociales correspondientes.

Reflexiones sobre tiempo e identidad

No es de extrañar que las consideraciones teóricas de Luckmann acerca del tiempo y la identidad estén estrechamente entrelazadas, de hecho, éste puede ser un eje fundamental de tensión entre el mundo de la vida y la sociedad. El mundo de la vida de la experiencia del sujeto, el cual se encuentra temporalmente estructurado en diferentes niveles, se “caracteriza por” o se “forma a partir de” nociones o categorías de tiempo socialmente establecidas. Asimismo,

¹¹ Esta declaración ha sido tomada de la entrevista del 26 de enero de 2006.

resulta fundamental que el desarrollo de la identidad personal, el cual también puede ser descrito mediante conceptos como “sí-mismo” y “yo”, se lleva a cabo en relación con los requisitos de la temporalidad socialmente establecida. De ahí se supone que el sí-mismo se constituye en el mundo, así como se constituye el mundo humano (Luckmann, 2007a [1986]).

Siguiendo a George Herbert Mead, Luckmann parte del supuesto, de que “el sí-mismo humano se forma a partir del tiempo material” (*ibid.*: 167). Con la palabra tiempo, no sólo se refiere al “tiempo interior” en el sentido de san Agustín, sino también al medio de la interacción social dentro del cual se forman las identidades personales y, además, las dimensiones de la evolución en las que las formas de organización social de una especie se convierten irreversiblemente en formaciones sociales históricas.

Para la definición del concepto de *identidad*, comprendido por Luckmann como “identidad personal”, son relevantes las consideraciones sociológicas acerca de la relación “dialéctica” entre individuo y sociedad, a partir de las cuales se asume que el sujeto produce o bien construye su “realidad”. Esto es, en primer lugar, sobre la base del conocimiento socialmente válido, internalizado en la socialización y que forma parte del mundo de la vida del individuo y, en segundo lugar, dependiendo de las condiciones concretas en materia sociohistórica. Los mundos subjetivos de sentido de los individuos se basan principalmente en su conocimiento cotidiano, donde ese “conocimiento” forma las estructuras de significado y de sentido, en virtud de las cuales los individuos perciben lo “real” (Berger y Luckmann, 2005 [1966]). A través de nuestra experiencia subjetiva directa e indirecta hemos adquirido una variedad de tipificaciones para nuestro acervo de conocimientos cotidiano, las cuales se aplican como socialmente válidas e intervienen como elementos integrales de nuestro mundo de la vida sociocultural e históricamente específico (Schütz, 2003g [1962]: 150). En la interacción con los “otros significantes”, el individuo se define a sí mismo continuamente a partir de estos otros (en un “proceso de espejamiento”, en el marco de un medio específico). Esto crea la formación de una identidad que está en permanente evolución (Mead, 1968). En las interacciones entre personas de diferentes culturas, las tipificaciones y significados construidos externamente reaccionan en el sí-mismo propio de cada uno de los que interactúan. El sí-mismo es, por lo tanto, “una estructura espejada-reflejante, pues refleja las actitudes que los Otros le han asignado” (Berger y Luckmann, 2005 [1966]). Resulta fundamental para estas consideraciones, que la identidad sea siempre pensada de forma relacional y no de forma sustancial, es decir, formada siempre en el encuentro —real o imaginario— con el otro.

El tiempo de la vida cotidiana debe ser entendido, entonces, como socializado e intersubjetivo; la interacción social se forma a través de categorías abstractas de tiempo, objetivadas. Éstas son pre-producidas desde la perspectiva del individuo, que nace y se socializa en una sociedad y en un tiempo determinados. La sincronización de los procesos de interacción intersubjetiva funciona, por lo tanto, según Luckmann “(dialécticamente), previendo la consti-

tución de las categorías de tiempo, que (empíricamente) juegan un rol en cada sincronización concreta de los actores sociales” (Luckmann, 2007a [1986]: 180). La base de la identidad está dada por el hecho de que las personas viven siempre, y en todas partes, según los ritmos del tiempo interno. Ellas crecen con otras personas y experimentan sus sí mismos en relación con otros. Estas experiencias requieren la sincronización del tiempo interno, el cual deriva de la reflexión mutua que se da en las interacciones.

En relación con la constitución temporal de la identidad personal se plantea la cuestión de la “¿Historicidad del mundo?” (Luckmann, 2007 [1991]), la cual está profundamente arraigada como un momento básico de la experiencia en las capas elementales de la temporalidad de la experiencia del mundo de la vida. Esta cuestión puede ser formulada de manera diferente: “¿Cuánto hay de universalmente humano en la temporalidad de la experiencia y de la acción?, ¿cuánto hay de sociohistóricamente construido?” (*ibid.*: 195). Como conclusión se deduce que, la localización de los individuos en el mundo de la vida es “histórica”, ya que es determinada por un *a priori* sociohistórico y que el hombre es consciente de ello de un modo natural y preteórico.

Se pueden encontrar extensas discusiones de Thomas Luckmann sobre la construcción de la identidad personal en dos escritos de diferentes periodos (2007 [1972]; 2007 [2004]). Ambos documentan la sensibilidad del autor por la cuestión y apuntan a la importancia de la problemática de la identidad en el contexto de su obra. En su primer escrito se refiere a la discrepancia entre las limitaciones y la autonomía personal o bien la libertad, las cuales son ponderadas de manera diferente de acuerdo con las respectivas posiciones iniciales: la ingenua creencia en el progreso, por un lado, y la crítica cultural romántico-conservadora, por el otro; esta tensión dio lugar a la confusión entre la reflexión filosófica y la teoría sociológica. De esta confusión trata de escapar Luckmann. Para ello distingue entre las condiciones generales de la existencia humana en la sociedad, las constantes antropológicas —se podrían añadir a las condiciones epistemológicas de la existencia humana— y las condiciones históricas específicas, en virtud de las cuales el individuo tiene que vivir en la sociedad industrial moderna. En su reciente ensayo sobre la identidad personal, Luckmann no se desvía de estos supuestos teóricos básicos y toma nota de que la estabilización de la identidad personal en las sociedades modernas ha demostrado ser problemática y ambivalente, ya que se convierte en una “empresa privada”. Las condiciones socioestructurales, como por ejemplo el aumento de los divorcios, de los matrimonios o de las familias monoparentales, no fomentan ningún nivel adecuado de coherencia a largo plazo en la reflexión intersubjetiva (Luckmann, 2007 [2004]: 252) y, por lo tanto, afectan a la socialización del individuo, a través de lo cual pueden surgir crisis de identidad. Fundamentalmente la estructura social favorece la adaptabilidad de la persona, cuando los numerosos actos y normas de identidad del curso de la vida se convierten en impersonales y se separan del núcleo de la identidad de la persona y de su carácter. Como en

El hombre sin atributos el tipo moderno de la personalidad es visto como autónomo; sin embargo, en ausencia de un núcleo resistente de una visión del mundo, es como una veleta (*ibid.*: 253).

*Hacia el análisis teórico fundamental y empírico
de la comunicación*

El estudio de la comunicación es, en muchos sentidos, un aspecto central de la investigación sociológica de Luckmann. Así, está interesado no sólo en las bases epistemológicas y antropológicas de la comunicación —en este caso, la comunicación moral— (Luckmann, 2007 [2002]), sino también en la determinación teórica de la constitución de los géneros de la comunicación (2007b [1986]) y en el análisis de la comunicación lingüística (2007c [1999]). La comunicación es entendida como una acción social, que utiliza signos de diferentes formas —como se pudo demostrar anteriormente— y se caracteriza por la reciprocidad. Las acciones y los comportamientos individuales, en tanto componentes de la comunicación, se encuentran sistemáticamente relacionados entre sí (Knoblauch, 2005: 139) y, por lo tanto, necesitan ser reconstruidos en referencia con esta relación. Las comunicaciones son procesos de producción y mediación de conocimiento en los cuales es crucial la producción y reproducción de las estructuras sociales (Knoblauch, 1995: 5). Luckmann se ocupa de los procesos de interacción comunicativos, particularmente relevantes para la organización de la vida humana colectiva, ya que son los responsables de la difusión de las tradiciones de una sociedad, especialmente de su orden moral (Luckmann, 2007 [2002]). Para él son de especial interés, en este contexto, las sociedades modernas y pluralistas, porque en ellas no hay homogeneidad moral; la idealización de la congruencia de los sistemas de significatividades, la cual es constitutiva de la tesis de la reciprocidad de perspectivas entre las personas, en estas sociedades está puesta al revés. Si bien ocurre en el fondo una moralización directa, en ellos gana un papel especial un estilo de moralización indirecta, donde es notable el hecho de que muchas de las nuevas comunidades moral-ideológicas usan fachadas científicas, médicas o terapéuticas para la estrategia indirecta.

Analizando las formas básicas de la mediación social del conocimiento y los géneros de la comunicación, se identifica la función básica de los géneros morales, los cuales consisten en la “solución” de problemas específicos de comunicación en el contexto general de la acción social (Luckmann, 2007b [1986]). Como materiales básicos se utilizan los diferentes sistemas de signos disponibles en el acervo social del conocimiento —los códigos de la comunicación— así como las expresiones no del todo simbólicas. Los géneros de la comunicación como los chistes, los proverbios, los chismes, etc., no son sólo un medio para coordinar acciones; son patrones y prefabricaciones de los procesos de comunicación, que se depositan como tales en el acervo de conocimiento

y resuelven el problema de la transferencia de conocimientos entre otros (Knoblauch, 2005: 140). Las investigaciones de Luckmann sobre la descripción e interpretación de las conversaciones tratan de encontrar una respuesta a la cuestión sobre cómo se puede tener éxito en las ciencias sociales en una “reconstrucción racional y precisa de los significados típicos de las acciones” (Luckmann, 2007c [1999]: 302), de las “unidades de significado” típicas, generadas por actores individuales en situaciones de interacción. Para la interpretación de estos datos Luckmann propone el método del “análisis de la secuencia”, que persigue la producción intersubjetiva de sentido en la interacción y en la conversación. Este engorroso procedimiento de reconstrucción paso-a-paso sigue el principio básico de la “adecuación subjetiva”, según el cual la perspectiva de los actores y sus sistemas de significatividades son decididamente involucrados en la interpretación.

En resumen, es preciso señalar que la posición socioteórica de Thomas Luckmann se ubica en la tensa relación entre el mundo de la vida individual subjetivamente fijado y la realidad social objetiva. Asimismo resulta central el hecho de que las personas que actúan y se comunican en la vida cotidiana, elaboran su identidad personal dentro de esta relación dialéctica, en los procesos de reflexión intersubjetiva, refiriéndose a los sistemas de signos y símbolos socialmente objetivados. Ante la diversidad de fenómenos y problemas sociales que se encuentran en la perspectiva de Luckmann, también es posible poner el énfasis en que, si el interés se dirige hacia la comunicación, la moral, los géneros de la comunicación, el tiempo, la identidad, el símbolo y el ritual, los límites del mundo de la vida, la reconstrucción del significado, etc., la investigación y la construcción de la teoría en ciencias sociales siempre se dirigen hacia las estructuras del mundo de la vida, que deben ser consideradas como *mathesis universalis* en el contexto de este pensamiento.

IMPACTO, INVESTIGACIÓN CUALITATIVA Y CRÍTICA

El mayor impacto para la teoría social resultante del paradigma de Alfred Schütz fue alcanzado a través de una integración sumamente productiva de la fenomenología en el campo de las ciencias sociales, especialmente en el campo de la sociología. En primer lugar, esto se logró con la elaboración de la sociología comprensiva de Max Weber mediante una fundamentación epistemológica del concepto weberiano de acción social, y de significado subjetivo con base en reflexiones fenomenológicas. Schütz estableció una sociología fundamentada fenomenológicamente, centrada en el actor individual, al establecer una teoría pragmática del mundo de la vida. La teoría schütziana influyó en específico el desarrollo de una “nueva” sociología del conocimiento —como mencionamos— la sociología de Peter L. Berger y Thomas Luckmann en *La construcción social de la realidad* (Berger y Luckmann, 2005 [1966]), la cual se transformó en uno de los textos clásicos de la disciplina sociológica. Con la

ayuda de la teoría schütziana del mundo de la vida y de la antropología filosófica, Berger y Luckmann presentan una sociología del conocimiento libre de implicaciones materialistas, que describe a la sociedad como una realidad tanto objetiva como subjetiva, con un énfasis específico en la relación dialéctica entre el individuo y la sociedad. Otra posición orientada hacia la filosofía y las ciencias sociales fue introducida por el discípulo de Schütz, Maurice Natanson, quien estableció una fenomenología existencial a partir de la concepción teórica schütziana (Natanson, 1964, 1986). En lo que se refiere al impacto de Schütz en la creación de los métodos y las metodologías cualitativas, deben mencionarse algunas orientaciones, entre otras sus reflexiones epistemológicas, que influyeron en esencia sobre la concepción de la interacción del análisis de marco (*Frame Analysis*) (Goffman, 1959, 1974, 2007 [1961]), sobre la etnometodología de Harold Garfinkel (Garfinkel, 2003 [1967]; Psathas, 2004), en la teoría fundada en los datos (*Grounded Theory*) (Glaser y Strauss, 1967; Strauss, 1987), sobre el análisis de género (Luckmann, 2002), en la hermenéutica social científica (Soeffner, 1982), etc. El desarrollo de una sólida disciplina de investigación empírica cualitativa, con una tendencia a establecer una orientación consistente, fue en gran medida alcanzado sobre la base de los escritos metodológicos de Alfred Schütz.

A causa de su énfasis en la subjetividad del actor individual, en el pensamiento de sentido común y en el mundo de la vida, el paradigma schütziano ha sido criticado por algunos pensadores con argumentaciones similares. Como señala Zygmunt Bauman, las tipificaciones de segundo orden, tales como el Estado, la economía o la clase poseen, de acuerdo con Schütz, una naturaleza meramente hipotética. Bauman critica el hecho de que “para todos los propósitos prácticos, conceptos tales como sociedad o clase ingresan en el mundo de la vida del individuo como mitos, sedimentados a partir de un largo y tortuoso proceso de abstracción, del cual el mismo miembro pierde el control en una etapa relativamente temprana” (Bauman, 1976: 63). Según Bauman, debido al hecho de que los fenómenos supraindividuales pueden sólo ser vistos como conceptos mentales, la sociología schütziana carece de potencial crítico. Basándose en las reflexiones durkheimianas, sostiene que la teoría de Schütz no ofrece la posibilidad de analizar los efectos de los factores objetivos socioestructurales. La crítica de Jürgen Habermas a la perspectiva schütziana se basa en “la síntesis culturalista del concepto de mundo de la vida” (Habermas, 1987: 135), ese concepto, a juicio del autor, necesita ser corregido puesto que las estructuras de personalidad y los órdenes normativos no están integrados en el mismo. A pesar de retomar el concepto de mundo de la vida de Alfred Schütz, Habermas renuncia a aquellos elementos decisivos de la concepción schütziana de mundo de la vida e ignora el hecho de que los órdenes normativos son representados en el mundo de la vida mediante la experiencia de las múltiples esferas de la realidad, las cuales están frecuentemente determinadas por instituciones y por el actor individual. Otra crítica al “subjetivismo” de Schütz fue presentado por Pierre Bourdieu, quien en-

cuentra en Schütz y en la etnometodología la “expresión más pura de la visión subjetivista” en oposición a la posición “objetivista” representada por Durkheim (Bourdieu, 1990: 127 y ss.). Con el objeto de superar la discrepancia entre subjetivismo y objetivismo, Bourdieu intenta demostrar que las representaciones subjetivas de los agentes constituyen las determinaciones estructurales y, al mismo tiempo, las condiciones estructurales determinan la socialización del individuo. Para superar la brecha entre esas dos perspectivas introduce el concepto teórico de *habitus*, “como un sistema de modelos de percepción y de comprensión” (*ibid.*: 131), el cual ha sido adquirido en la experiencia duradera de una posición social. Sin embargo, este concepto de *habitus* no refleja la “visión subjetivista” de Schütz, porque no puede describir o no permite reconstruir, por ejemplo, los sistemas de relevancias subjetivamente centrados como parte del mundo de la vida del actor individual, los cuales constituyen las precondiciones de la estructura social, y tampoco incluye las realizaciones y las decisiones en el marco de la biografía del actor. Con la ayuda del concepto schütziano de relevancia, fenómenos tales como el poder o la desigualdad (Schütz, 2003d [1964]; Nasu, 2003) pueden ser investigados tanto en sus expresiones objetivas como subjetivas, puesto que ese concepto ofrece un modelo para la reconstrucción de la realidad subjetiva.

Si bien la obra de Schütz permanece inconclusa e incompleta debido a su temprana muerte, ésta provee una amplia variedad de puntos de partida para posteriores investigaciones, tanto teóricas como empíricas, en ciencias sociales. Particularmente, la teoría schütziana del mundo de la vida posee un alto potencial para explorar el mundo social desde la perspectiva del individualismo metodológico y propone una concepción teórica que se ocupa de la relación entre el individuo y la colectividad social o la sociedad. Asimismo, establece un marco conceptual único y profundo para el análisis sociológico de la subjetividad del actor individual en el mundo social, lo cual es incomparable. Sin duda, el impacto de este paradigma caracterizará los desarrollos futuros en la ciencia social. Las reflexiones fenomenológicas de Thomas Luckmann continúan el proyecto de Schütz al establecer una protosociología cuya intención consiste en diferenciar las metodologías divergentes de la fenomenología y de la sociología, las cuales pueden conectarse como disciplinas en una acción paralela. La contribución decisiva de Luckmann en relación con el desarrollo de la teoría social consiste en la especificación de la dialéctica entre individuo y sociedad o colectividad, como resultado de la integración del pensamiento fenomenológico a las ciencias sociales.

BIBLIOGRAFÍA

Bauman, Zygmunt (1976), *Towards a Critical Sociology. An Essay on Commonsense and Emancipation*, Routledge & Kegan Paul, Londres-Boston.

- Barber, Michael D. (2004), *The Participating Citizen. A Biography of Alfred Schütz*, SUNY, Albany.
- Barber, Michael D. (2010), "Alfred Schütz", en Edward N. Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford University Press, Stanford, disponible en: <http://plato.stanford.edu/entries/Schütz/>
- Berger, Peter L. (1993), *A Far Glory. The Quest for Faith in an Age of Credulity*, The Free Press, Nueva York.
- y Thomas Luckmann (2005 [1966]), *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Cassirer, Ernst (1972), *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, Yale University Press, New Haven-Londres.
- Dreher, Jochen (2003), "The Symbol and the Theory of the Life-World. The Transcendences of the Life-World and Their Overcoming by Signs and Symbols", *Human Studies*, 26, 2, pp. 141-163.
- (2007a), "Konstitutionsprinzipien kultureller Differenz. Zur Analyse der Konstruktion kultureller Grenzbestimmungen in grundlagentheoretischer Absicht", en Jochen Dreher y Peter Stegmaier (eds.), *Zur Unüberwindbarkeit kultureller Differenz. Grundlagentheoretische Reflexionen*, Bielefeld, transcript, pp. 127-148.
- (2007b), "Lebenswelt, Identität und Gesellschaft – Soziathoretische Reflexionen zwischen Phänomenologie, Wissenssoziologie und empirischer Forschung", introducción de Thomas Luckmann, *Lebenswelt, Identität und Gesellschaft. Schriften zur Wissens- und Protozoziologie*, Jochen Dreher (ed.), UVK, Constanza, pp. 7-23.
- (2009), "Phenomenology of Friendship: Construction and Constitution of an Existential Social Relationship", *Human Studies*, 32, 4, pp. 401-417.
- (2010), "Alfred Schütz", en George Ritzer y Jeffrey Stepnisky (eds.), *New Blackwell Companion to Major Social Theorists*, Blackwell, Oxford (en prensa).
- Eberle, Thomas S. (1984), *Sinnkonstitution in Alltag und Wissenschaft. Der Beitrag der Phänomenologie an die Methodologie der Sozialwissenschaften*, Haupt, Bern, Stuttgart.
- Endreß, Martin (2006), *Alfred Schütz*, UVK, Constanza.
- Garfinkel, Harold (2003 [1967]), *Studies in Ethnomethodology*, Polity Press, Cambridge.
- Glaser, Barney G. y Anselm L. Strauss (1967), *The Discovery of Grounded Theory. Strategies of Qualitative Research*, Aldine Publishing Company, Nueva York.
- Goffman, Erving (1959), *The Presentation of Self in Everyday Life*, Doubleday, Garden City, Nueva York.
- (1974), *Frame Analysis. An Essay on the Organization of Experience*, Harper & Row, Nueva York.
- (2007 [1961]), *Asylums. Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*, Aldine Transaction, New Brunswick, N. J.
- Habermas, Jürgen (1987), *The Theory of Communicative Action, vol. 2, Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, Beacon Press, Boston.
- Husserl, Edmund (1949 [1913]), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, FCE, México.

- _____ (1959 [1928]), *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, Nova, Buenos Aires.
- Husserl, Edmund (1962 [1929]), *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*, Centro de Estudios Filosóficos-UNAM, México.
- _____ (1985 [1931]), *Meditaciones cartesianas*, FCE, México.
- _____ (1992 [1930]), Nachwort, en Edmund Husserl, *Idee zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Gesammelte Schriften, t. 5, Elisabeth Ströker (ed.), Meiner, Hamburgo, pp. 138-162.
- _____ (2009 [1936]), *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Biblos, Buenos Aires.
- James, William (1950 [1890]), *The Principles of Psychology*, vols. I-II, Nueva York.
- Kersten, Fred (1997), "Alfred Schütz", en Lester E. Embree, Elizabeth A. Behnke y David Carr (eds.), *Encyclopedia of Phenomenology*, Kluwer, Dordrecht-Boston-Londres, pp. 636-640.
- Knoblauch, Hubert (1995), *Kommunikationskultur. Die kommunikative Konstruktion sozialer Kontexte*, De Gruyter, Berlín-Nueva York.
- _____ (2005), "Thomas Luckmann", en Dirk Kasler (ed.), *Aktuelle Theorien der Soziologie. Von Shmuel Eisenstadt bis zur Postmoderne*, Beck, Múnich, pp. 127-146.
- Luckmann, Thomas (1979), "Phänomenologie und Soziologie", en Richard Grathoff (ed.), *Alfred Schütz und die Idee des Alltags in den Sozialwissenschaften*, Enke, Stuttgart, pp. 196-206.
- _____ (1983), "Eine phänomenologische Begründung der Sozialwissenschaften?", en Dieter Henrich (ed.), *Kant Oder Hegel? Über Formen der Begründung in der Philosophie. Stuttgarter Hegel-Kongreß 1981*, Klett-Cotta, Stuttgart, pp. 506-518.
- _____ (1983a [1973]), "Elements of a Social Theory of Communication", *Life-World and Social Realities*, Heinemann, Londres, pp. 68-91.
- _____ (1983b [1973]), "Philosophy, Science, and Everyday Life", *Life-World and Social Realities*, Heinemann, Londres, pp. 3-39.
- _____ (1983c [1973]), "On the Boundaries of the Social World", *Life-World and Social Realities*, Heinemann, Londres, pp. 40-67.
- _____ (1996 [1967]), *Die unsichtbare Religion*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- _____ (2002), "Moral Communication in Modern Societies", *Human Studies*, 25, 1, pp. 19-32.
- _____ (2007), "Condiciones estructurales necesarias para la construcción de la identidad personal", en Jochen Dreher, Silvana K. Figueroa, Alejandra Navarro et al. (eds.), *Construcción de identidades en sociedades pluralistas*, Lumière, Buenos Aires, pp. 21-37.
- _____ (2007 [1972]), "Zwänge und Freiheiten im Wandel der Gesellschaftsstruktur", en Jochen Dreher (ed.), *Lebenswelt, Identität und Gesellschaft. Schriften zur Wissens- und Protozoziologie*, UVK, Constanza, pp. 206-230.
- _____ (2007a [1973]), "Aspekte einer Theorie der Sozialkommunikation", *Lebenswelt, Identität und Gesellschaft. Schriften zur Wissens- und Protozoziologie*, UVK, Constanza, pp. 91-111.

- _____ (2007b [1973]), "Philosophie, Sozialwissenschaft und Alltagsleben", *Lebenswelt, Identität und Gesellschaft. Schriften zur Wissens- und Protozoziologie*, UVK, Constanza, pp. 25-61.
- Luckmann, Thomas (2007a [1986]), "Zeit und Identität: innere, soziale und historische Zeit", *Lebenswelt, Identität und Gesellschaft. Schriften zur Wissens- und Protozoziologie*, UVK, Constanza, pp. 165-192.
- _____ (2007b [1986]), "Grundformen der gesellschaftlichen Vermittlung des Wissens: Kommunikative Gattungen", *Lebenswelt, Identität und Gesellschaft. Schriften zur Wissens- und Protozoziologie*, UVK, Constanza, pp. 272-293.
- _____ (2007 [1991]), "Geschichtlichkeit der Lebenswelt?", *Lebenswelt, Identität und Gesellschaft. Schriften zur Wissens- und Protozoziologie*, UVK, Constanza, pp. 193-205.
- _____ (2007a [1999]), "Wirklichkeiten: individuelle Konstitution und gesellschaftliche Konstruktion", en Jochen Dreher (ed.), *Lebenswelt, Identität und Gesellschaft. Schriften zur Wissens- und Protozoziologie*, UVK, Constanza, pp. 127-137.
- _____ (2007b [1999]), "Phänomenologische Überlegungen zu Ritual und Symbol", *Lebenswelt, Identität und Gesellschaft. Schriften zur Wissens- und Protozoziologie*, UVK, Constanza, pp. 112-126.
- _____ (2007c [1999]), "Anmerkungen zur Beschreibung und Interpretation von Gesprächen", *Lebenswelt, Identität und Gesellschaft. Schriften zur Wissens- und Protozoziologie*, UVK, Constanza, pp. 294-308.
- _____ (2007 [2002]), "Moralische Kommunikation in modernen Gesellschaften", *Lebenswelt, Identität und Gesellschaft. Schriften zur Wissens- und Protozoziologie*, UVK, Constanza, pp. 255-271.
- _____ (2007 [2003]), "Von der alltäglichen Erfahrung zum sozialwissenschaftlichen Datum", *Lebenswelt, Identität und Gesellschaft. Schriften zur Wissens- und Protozoziologie*, UVK, Constanza, pp. 151-163.
- _____ (2007 [2004]), "Zur Entwicklung und geschichtlichen Konstruktion persönlicher Identität", *Lebenswelt, Identität und Gesellschaft. Schriften zur Wissens- und Protozoziologie*, UVK, Constanza, pp. 231-253.
- Mead, George Herbert (1968), *Espíritu, persona y sociedad desde el punto de vista del conductismo social*, Paidós, Buenos Aires.
- Musil, Robert (1969), *El hombre sin atributos*, Seix Barral, Barcelona.
- Nasu, Hisashi (2003), "A Schützian Approach to the Problem of Equality-Inequality", en Chan-Fai Cheung, Ivan Chvatik, Ion Copoeru *et al.* (eds.), *Essays in Celebration of the Founding of the Organization of Phenomenological Organizations*, publicado en www.o-p-o.net
- _____ (2008), "A Continuing Dialogue With Alfred Schütz", *Human Studies*, 31, 2, pp. 87-105.
- Natanson, Maurice (1964), "The Lebenswelt", *Review of Existential Psychology and Psychiatry*, iv, Spring, pp. 126-140.
- Parsons, Talcott (1952), *The Social System*, The Free Press, Nueva York.
- _____ (1968 [1937]), *The Structure of Social Action. A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers*, vols. I-II, The Free Press, Nueva York.

- Psthas, George (2004), "Alfred Schütz's influence on American Sociologists and Sociology", *Human Studies*, vol. 27, núm. 1, pp. 1-35.
- Rickert, Heinrich (1926), *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Mohr, Tübinga.
- Schütz, Alfred (1970a), *Collected Papers*, vol. III. *Studies in Phenomenological Philosophy*, Ilse Schütz (ed.), Nijhoff, La Haya.
- _____ (1970b), *On Phenomenology and Social Relations. Selected Writings*, Helmut R. Wagner (ed.), Chicago University Press, Chicago-Londres.
- _____ (1970c), *Reflections on the Problem of Relevance*, Yale University Press, New Haven.
- _____ (1970d), "Some Structures of the Life-World", en Ilse Schütz (ed.), *Collected Papers*, vol. III. *Studies in Phenomenological Philosophy*, Nijhoff, La Haya, pp. 116-132.
- _____ (1972 [1932]), *La construcción significativa del mundo social*, Paidós, Buenos Aires.
- _____ (1982), *Life Forms and Meaning Structure*, Routledge & Kegan Paul, Londres.
- _____ (1989), "Appendix: The Notebooks", en Alfred Schütz y Thomas Luckmann (eds.), *The Structures of the Life-World*, vol. 2, Northwestern University Press, Evanston, pp. 159-324.
- _____ (1996), *Collected Papers*, vol. IV, Helmut R. Wagner, George Psathas y Fred Kersten (eds.), Kluwer, Dordrecht-Boston-Londres.
- _____ (1997 [1932]), *The Phenomenology of the Social World*, Northwestern University Press, Evanston.
- _____ (2003a [1962]), "El sentido común y la interpretación científica de la acción humana", en Maurice Natanson (ed.), *El problema de la realidad social. Escritos I*, Amorrortu, Buenos Aires, pp. 35-70.
- _____ (2003b [1962]), "La fenomenología y las ciencias sociales", en Maurice Natanson (ed.), *El problema de la realidad social. Escritos I*, Amorrortu, Buenos Aires, pp. 126-150.
- _____ (2003c [1962]), "La teoría de la intersubjetividad de Scheler y la tesis general del 'alterego'", en Maurice Natanson (ed.), *El problema de la realidad social. Escritos I*, Amorrortu, Buenos Aires, pp. 151-174.
- _____ (2003d [1962]), "Sobre las realidades múltiples", en Maurice Natanson (ed.), *El problema de la realidad social. Escritos I*, Amorrortu, Buenos Aires, pp. 197-238.
- _____ (2003e [1962]), "Símbolo, realidad y sociedad", en Maurice Natanson (ed.), *El problema de la realidad social. Escritos I*, Amorrortu, Buenos Aires, pp. 260-316.
- _____ (2003f [1962]), "La elección entre diversos proyectos de acción", en Maurice Natanson (ed.), *El problema de la realidad social. Escritos I*, Amorrortu, Buenos Aires, pp. 86-108.
- _____ (2003g [1962]), "La importancia de Husserl para las ciencias sociales", en Maurice Natanson (ed.), *El problema de la realidad social. Escritos I*, Amorrortu, Buenos Aires, pp. 143-150.
- _____ (2003a [1964]), "El forastero. Ensayo de psicología social", en Arvid Brodersen (ed.), *Estudios sobre teoría social. Escritos II*, Amorrortu, Buenos Aires, pp. 95-107.

- _____ (2003b [1964]), "La vuelta al hogar", en Arvid Brodersen (ed.), *Estudios sobre teoría social. Escritos II*, Amorrortu, Buenos Aires, pp. 108-119.
- Schütz, Alfred (2003c [1964]), "El ciudadano bien informado. Ensayo sobre la distribución social del conocimiento", en Arvid Brodersen (ed.), *Estudios sobre teoría social. Escritos II*, Amorrortu, Buenos Aires, pp. 120-132.
- _____ (2003d [1964]), "La igualdad y la estructura de sentido del mundo social", en Arvid Brodersen (ed.), *Estudios sobre teoría social. Escritos II*, Amorrortu, Buenos Aires, pp. 210-251.
- _____ (2003e [1964]), "Tiresias, o nuestro conocimiento de sucesos futuros", en Arvid Brodersen (ed.), *Estudios sobre teoría social. Escritos II*, Amorrortu, Buenos Aires, pp. 255-269.
- _____ (2003f [1964]), "Las dimensiones del mundo social", en Arvid Brodersen (ed.), *Estudios sobre teoría social. Escritos II*, Amorrortu, Buenos Aires, pp. 32-69.
- _____ (2004 [1932]), *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie. Werkausgabe*, t. II, Martin Endreß, Joachim Renn (eds.), UVK, Constanza.
- _____ y Aron Gurwitsch (1989), *Philosophers in Exile. The Correspondence of Alfred Schütz and Aron Gurwitsch, 1939-1959*, Indiana University Press, Bloomington, Indianápolis.
- _____ y Thomas Luckmann (1989), *The Structures of the Life-World*, vol. 2, Northwestern University Press, Evanston.
- _____ (1994 [1975]), *Strukturen der Lebenswelt I*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- _____ (1994 [1984]), *Strukturen der Lebenswelt II*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- _____ (2003 [1973]), *Las estructuras del mundo de la vida*, vol. 1, Amorrortu, Buenos Aires.
- _____ (2003 [1975]), *Strukturen der Lebenswelt*, UVK, Constanza.
- Schnettler, Bernt (2006), *Thomas Luckmann*, UVK, Constanza.
- Soeffner, Hans-Georg (1982), "Statt einer Einleitung: Prämissen einer sozialwissenschaftlichen Hermeneutik", *Beiträge zu einer empirischen Sprachsoziologie*, Narr, Tubinga, pp. 9-48.
- _____ (2000), *Zur Soziologie des Symbols und des Rituals*, en ders., *Gesellschaft ohne Baldachin. Über die Labilität von Ordnungskonstruktionen*, Velbruck, Weilerswist, pp. 180-208.
- Srubar, Ilja (1988), *Kosmion. Die Genese der pragmatischen Lebenswelttheorie von Alfred Schütz und ihr anthropologischer Hintergrund*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- Strauss, Anselm (1987), *Qualitative Analysis for Social Scientists*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Wagner, Helmut R. (1983), *Alfred Schütz: An Intellectual Biography*, Chicago-Londres.
- Weber, Max (1988 [1904]), "Die 'Objektivität' sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis", *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Mohr, Tubinga, pp. 146-214.
- _____ (2002 [1921]), *Economía y sociedad*, FCE, México.

Windelband, Wilhelm (1911 [1894]), "Geschichte und Naturwissenschaft", en Wilhelm Windelband, *Präludien. Aufsätze und Reden zur Einführung in die Philosophie*, Mohr, Tubinga, pp. 136-160.

* * *

LA RECEPCIÓN DEL PARADIGMA FENOMENOLÓGICO EN LAS CIENCIAS SOCIALES

Cuando se observa la recepción y continuación de la fenomenología y la sociología de Alfred Schütz, pueden identificarse desarrollos teóricos muy diferentes. Aquí deben mencionarse principalmente el constructivismo social y la nueva sociología del conocimiento de Peter L. Berger y Thomas Luckmann, y también la etnometodología de Harold Garfinkel. Más precisamente, son reconocibles dos perspectivas diferentes en lo que respecta a la continuación del paradigma schütziano: una prevalente en el contexto germanoparlante, la "protosociología", y otra en el estadounidense, la "sociología fenomenológica". 1) Como se mencionó, Luckmann parte de una división estricta entre fenomenología y sociología, y comprende la fenomenología como una "protosociología" que se ocupa de los fundamentos gnoseológicos del pensamiento sociológico. 2) Especialmente en el contexto estadounidense, en la década de 1970 se establece la "sociología fenomenológica" como una alternativa a la sociología positivista y "estructural-funcionalista" hasta ese entonces dominante (Heap y Roth, 1973; Psathas, 1973, 1989b). En línea con estas dos corrientes, se desarrollan respectivamente las concepciones del constructivismo social de Peter L. Berger y Thomas Luckmann, también llamada "nueva sociología del conocimiento", y la etnometodología de Harold Garfinkel. En lo que sigue, se mencionarán abordajes empíricos interpretativo-cualitativos que se corresponden con estas dos tendencias del paradigma fenomenológico en las ciencias sociales.

CONSTRUCTIVISMO SOCIAL O NUEVA SOCIOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO

Berger y Luckmann, con su libro pionero *La construcción social de la realidad* (2003), se distancian de la sociología del conocimiento dominante inspirada en Karl Mannheim. Partiendo de la teoría del mundo de la vida de Alfred Schütz y de la antropología filosófica de Scheler, Gehlen y Plessner, los autores intentan separarse de la sociología del conocimiento materialista focalizada en las ideas y las ideologías, colocando el conocimiento humano cotidiano en un primer plano.

Además, establecen un puente entre la sociología estructuralista de Émile Durkheim y la sociología comprensiva de Max Weber, mostrando que es necesario considerar simultáneamente la facticidad objetiva (los hechos sociales

como cosas) y el sentido subjetivo de los contextos sociales. Según Berger y Luckmann, la tarea de la sociología consiste en analizar la construcción social de la realidad —o, mejor dicho, la construcción social del mundo— en el marco de la relación dialéctica entre la realidad objetiva y subjetiva. Al llevar a la sociología fenomenológicamente orientada más allá de lo que lo hizo Schütz, establecen una teoría sociológica que supera el hiato entre las posiciones contrarias del objetivismo y el subjetivismo (Dreher, 2016: 53 y s.). Se pone de manifiesto el carácter dual de la sociedad como “realidad *sui generis*”: la misma es comprendida como facticidad objetiva y sentido subjetivo.

Berger y Luckmann se interesan por la conformación de nuestra realidad y acción cotidianas a través de instituciones, productos, visiones del mundo, mentalidades colectivas, patrones de acción y formas de conocimiento que son modeladas en la acción humana, teniendo a su vez efectos en la misma (Soeffner, 2000a: 42). Existe una “relación dialéctica” entre el ser humano como productor y el mundo social como su producto. Es reconocible una tríada de “externalización” (enajenación [*Entäußerung*]), “objetivación” [*Objektivierung*] (objectificación [*Vergegenständlichung*]) e “internalización” (incorporación), en la cual el tercer elemento refiere a la apropiación en la conciencia del mundo objetificado durante la socialización. Estos tres componentes son características esenciales del mundo social. “La sociedad es un producto humano. La sociedad es una realidad objetiva. El ser humano es un producto social” (Berger y Luckmann, 2003: 82, traducción modificada).

ETNOMETODOLOGÍA

Una recepción completamente diferente del paradigma fenomenológico-sociológico de Alfred Schütz es reconocible en la etnometodología de Harold Garfinkel (2003). Éste interpreta el análisis fenomenológico del mundo de la vida no como una teoría protosociológica de los fundamentos de la sociología, sino como una perspectiva sociológica alternativa que explica el problema del orden social. En contraste con la tematización de la perspectiva egológica del mundo social brindada por la fenomenología, la etnometodología se concentra en la investigación empírica de procesos de interacción desde el punto de vista del observador (Eberle, 2021: 25). En este sentido, el foco está en cómo los actores producen una comunicación con determinado orden en un proceso compartido de *sense making*. Lo que ocurre en la conciencia subjetiva de los actores no es de interés.

Sólo lo que se expresa visiblemente en la situación comunicativa puede convertirse en objeto del análisis etnometodológico. Se investiga aquello que se constituye observablemente; por ejemplo, cómo las conversaciones son construidas con éxito, cómo surgen malentendidos o diferentes perspectivas, y se identifican las expectativas de trasfondo presupuestas recíprocamente en la interacción. Además, se pone el foco en la ruptura repentina de estas ex-

pectativas constitutivas a través de “experimentos de ruptura”. En los estudios etnometodológicos, se parte del siguiente supuesto fundamental: la vida cotidiana tiene un orden de sentido, y este orden es constantemente producido, presentado, mostrado y hecho comprensible por parte de los actores (Eberle, 2021: 28); para ello, los mismos aplican “etnométodos” o *accounting practices* que deben ser descritas.

Los estudios etnometodológicos no están guiados, pero se orientan principalmente a los datos empíricos, intentando dejar de lado los presupuestos teóricos. Garfinkel elimina todas las premisas antropológicas que se encuentran en la fenomenología mundana de Schütz: desde una perspectiva etnometodológica, los actores no son individuos o seres humanos concretos que proyectan acciones partiendo de intenciones, esto es, sujetos que disponen de una identidad personal o biografía y tienen planes dirigidos al futuro. Los actores son construcciones de sentido que deben ser producidas en cada contexto comunicativo (Eberle, 2021: 28). Para la etnometodología así entendida, no existen actores humanos, sino sólo acciones. En este sentido, las acciones no son producidas por los actores sino estos por aquellas. Los actores no son personas, sino identidades constituidas a través de acciones situadas (Garfinkel, 2006: 186). La recepción de Schütz característica de la etnometodología es muy diferente a la del constructivismo social de Berger y Luckmann.

ERVING GOFFMAN: ANÁLISIS DE MARCOS

Una perspectiva sociológica que también se inspira en Schütz es el *análisis de marcos* de Erving Goffman, el cual también adopta la perspectiva de la teoría de la (inter)acción (Goffman, 1989: 3). Lo decisivo para Goffman no es la organización de la sociedad, sino la organización de la experiencia en la conciencia de los actores individuales. Lo principal aquí no es la estructura de la vida social, sino la estructura experiencial de los seres humanos en cada momento de la vida social. El objetivo del análisis de marcos consiste en definir los marcos fundamentales que se encuentran a disposición para la comprensión de acontecimientos. Para Goffman, los “marcos” son principios de organización según los cuales producimos definiciones de situaciones, identificando acontecimientos sociales y estableciendo nuestra participación en ellos (Eberle, 2000a: 89). En este sentido, los marcos son patrones y esquemas interpretativos que vuelven significativos aspectos de una escena que, de lo contrario, carecerían de sentido. Goffman coincide con Schütz en que incluso la mera percepción constituye una prestación activa. Los sujetos ponen activamente sus sistemas de referencia e interpretación en el mundo circundante. Los marcos no sólo circunscriben un escenario de acontecimientos y acciones, sino que también les otorgan un sentido (Eberle, 2000a: 89).

Goffman se apropia críticamente de la teoría schütziana de las realidades múltiples y retoma la concepción de las provincias finitas de sentido que

sobrepasan la vida cotidiana (inspirada en William James); sin embargo, toma otro camino que Schütz y James: a diferencia de ellos, considera que existe una afinidad estructural entre la vida cotidiana y los diferentes “mundos” de la fantasía (Goffman, 1989: 5-6). Goffman critica a Schütz por no describir exhaustivamente las reglas constitutivas del mundo cotidiano; no puede entenderse la vida cotidiana como un plano único de sentido. Con Schütz no puede encontrarse una respuesta convincente a la pregunta “¿qué es lo que ocurre aquí?”. Desde esta perspectiva, Goffman estudia los principios de organización según los cuales las definiciones de situación son producidas (Eberle, 2000a: 102 y s.).

Sociología fenomenológica vs. protosociología

La “sociología fenomenológica” estadounidense es una variante sociológica inspirada en Schütz que toma distancia de la posición de Luckmann y sigue a Garfinkel (Tiryakian, 1965; Heap y Roth, 1973; Psathas, 1973, 1989b, 1989a). Desde la perspectiva de Luckmann, una sociología fenomenológica sería un oxímoron, algo que no puede existir, porque, como se mostró, estas dos disciplinas tienen orientaciones epistemológicas distintas (Eberle, 2000b; Dreher, 2012; Gros, 2021). En el análisis de los fenómenos sociales, debe tenerse en cuenta el mundo de la vida de los individuos. Frente a las posiciones del positivismo y el behaviorismo, se exige la suspensión de la actitud natural, el descubrimiento de los supuestos de trasfondo escondidos y una comprensión-de-las-cosas-tal-como-son en términos de Garfinkel (Dreher, 2021: 5).

La etiqueta “sociología fenomenológica” fue introducida en la sociología estadounidense por George Psathas, el discípulo de Garfinkel. En su descripción del mundo de la vida, tal como en la de Luckmann, la perspectiva egológica tiene una importancia central. Sin embargo, lo que se describe detalladamente no es la propia experiencia sino la de los otros. De lo que se trata es de analizar cómo otros individuos vivencian y estructuran el mundo social en el que viven (Psathas, 1973: 18). En esta perspectiva, el análisis fenomenológico del mundo de la vida es una empresa sociológica: debe estudiarse el mundo de la vida tal como es experimentado por los actores cotidianos (Eberle y Srubar, 2010: 40-41).

LA TEORÍA DEL SÍMBOLO DE HANS-GEORG SOEFFNER

La teoría del símbolo desarrollada por Soeffner constituye una continuación de las reflexiones schützianas sobre los signos y los símbolos. En ella, Soeffner retoma sobre todo la diferenciación triple entre: 1) “la trascendencia del mundo del Otro”, 2) la “trascendencia inmanente”, y 3) la trascendencia de las relaciones sociales y los colectivos, complementándola en referencia a la interacción

en el mundo social. Para Soeffner, los seres humanos son seres que utilizan e interpretan signos y símbolos en situaciones concretas junto con compañeros o compañeras de interacción. Soeffner parte de las “trascendencias medianas” identificadas por Schütz y Luckmann, y desarrolla el *modelo de tres esferas de acción y conocimiento social*. En este sentido, define: 1) La “relación cara-a-cara de la percepción, el manejo y el control recíproco” que posibilita la apropiación de capacidades y rutinas interpretativas en el proceso de socialización. En esta relación tiene lugar la interpretación tanto del lenguaje hablado como de contactos físicos, mímicas, movimientos, gestos, acciones y olores. 2) El mundo en “alcance potencial” es el sector de la acción social indirecta caracterizada por la acción social institucionalmente mediada; se trata de la acción social indirecta. 3) El “reino del conocimiento y la acción simbólicamente mediados, el cosmos de imágenes del mundo simbólicamente conformadas y de las tradiciones empujadas en ellas” describe el mundo simbólico que ha sido construido por las culturas, generaciones y sociedades particulares (Soeffner, 2000b: 187 y s.; Dreher, 2003: 161 y s.).

Yendo más allá de Schütz, la concepción del símbolo de Soeffner se centra en el aspecto decisivo de la funcionalidad de los símbolos: con ellos pueden enfatizarse y también superarse las paradojas y ambivalencias. Mediante los símbolos pueden conectarse diferentes significados, sentimientos, valores y tendencias aparentemente incompatibles en una unidad contradictoria de carácter imaginario. En este sentido, los símbolos conducen la vida humana conjunta en grupos, comunidades y sociedades. Más específicamente, los símbolos colectivos aseguran el sentimiento, la conciencia y la permanencia de la comunidad (Soeffner, 1995: 132 y s.).

CONSTRUCTIVISMO COMUNICATIVO

En línea con el paradigma fenomenológico de Alfred Schütz y Thomas Luckmann, y especialmente con el constructivismo social desarrollado por Berger y Luckmann, surge el “constructivismo comunicativo” de Hubert Knoblauch (2017). Esta perspectiva trata la comunicación como un proceso de configuración de sociedad y se concentra en la transformación de la realidad social. Dado que los seres humanos siempre participan en la configuración de la sociedad, deben tematizarse las acciones comunicativas, y puesto que estas acciones crean una realidad social, es preciso analizar la “construcción comunicativa de la realidad” (Knoblauch, 2017: VI). La tesis que se defiende aquí es que la sociedad se construye en acciones comunicativas. Uno se vuelve parte de la sociedad humana cuando actúa comunicativamente, y la sociedad se transforma cuando la acción comunicativa lo hace. La acción comunicativa es tematizada tanto en el sentido de una teoría social como en términos de una teoría de la sociedad general. Ella refiere no sólo a la acción local en presencia de otros actores, sino también a formas mediatizadas en las que la acción se vincula temporal, espacial,

material y significativamente con la sociedad como un todo. La “mediatización de la acción comunicativa convierte la sociedad en una sociedad comunicativa” (Knoblauch, 2017: VII).

BIBLIOGRAFÍA

- Berger, Peter L. y Thomas Luckmann (2003 [1966]), *La construcción social de la realidad*, Paidós, Buenos Aires.
- Dreher, Jochen (2003), “The Symbol and the Theory of the Life-World. “The Transcendences of the Life-World and their Overcoming by Signs and Symbols””, *Human Studies*, vol. 26, núm. 2, pp. 141-163.
- (ed.) (2012), *Angewandte Phänomenologie. Zum Spannungsverhältnis von Konstruktion und Konstitution*, VS-Verlag, Wiesbaden.
- (2016), “The Social Construction of Power: Reflections Beyond Berger/Luckmann and Bourdieu”, *Cultural Sociology*, vol. 10, núm. 1, pp. 53-68.
- (2021), “Einleitung - Strukturen der Lebenswelt als mathesis universalis der Sozialwissenschaften”, en J. Dreher (ed.), *Mathesis universalis - Die aktuelle Relevanz der “Strukturen der Lebenswelt”*, Springer VS, Wiesbaden, pp. 1-12.
- Eberle, Thomas S. (2000a), “Lebensweltanalyse und Rahmenanalyse”, en T. S. Eberle (ed.), *Lebensweltanalyse und Handlungstheorie. Beiträge zu einer Verstehenden Soziologie*, UVK, Konstanz, pp. 81-126.
- (2000b), “Schütz’ Lebensweltanalyse: Soziologie oder Protozoziologie?”, *Lebensweltanalyse und Handlungstheorie. Beiträge zu einer Verstehenden Soziologie*. Konstanz: UVK, pp. 55-79.
- (2021), “Spielarten phänomenologischer Soziologie”, en J. Dreher (ed.), *Mathesis universalis - Zur aktuellen Relevanz der “Strukturen der Lebenswelt”*, Wiesbaden: Springer VS, pp. 15-49.
- e Ilja Srubar (2010). “Einleitung”, en T. S. Eberle, J. Dreher y G. Sebald (eds.), *Alfred Schütz Werkausgabe, Bd. IV. Zur Methodologie der Sozialwissenschaften*, UVK, Konstanz, pp. 9-44.
- Garfinkel, Harold (2003 [1967]), *Studies in Ethnomethodology*, Polity Press, Cambridge.
- (2006 [1948]), *Seeing Sociologically. The Routine Grounds of Social Action*, Paradigm Publishers, Boulder/London.
- Goffman, Erving (1989 [1974]), *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*, North Eastern University Press, Boston.
- Gros, Alexis (2021), “Thomas Luckmann on the Relation Between Phenomenology and Sociology: A Constructive Critical Assessment”, *Human Studies*, vol. 44, pp. 201-231.
- Heap, James L. y Philip A. Roth (1973), “On Phenomenological Sociology”, *American Sociological Review*, vol. 38, pp. 354-367.
- Knoblauch, Hubert (2017), *Die kommunikative Konstruktion der Wirklichkeit*, Springer vs, Wiesbaden.

- Psathas, George (ed.) (1973), *Phenomenological Sociology. Issues and Applications*, Wiley, Nueva York.
- (1989a), *Ethnomethodology as Phenomenological Approach in the Social Sciences*, in *Phenomenology and Sociology. Theory and Research*, University Press of America, Washington DC, pp. 79-98.
- (1989b), *Phenomenology and Sociology. Theory and Research*, University Press of America, Boston.
- Schütz, Alfred (2020), *Strukturen der Lebenswelt. Alfred Schütz Werkausgabe, Bd. IX*, M. Endreß, S. Klimasch y H. von Halem (eds.), Köln, Verlag.
- Soeffner, Hans-Georg (1995), "Der fliegenden Maulwurf (Der taubenzüchtende Bergmann im Ruhrgebiet) - Totemistische Verzauberung der Realität und technologische Entzauberung der Sehnsucht", *Die Ordnung der Rituale. Die Auslegung des Alltags 2*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., pp. 131-156.
- (2000a), "Peter L. Berger/Thomas Luckmann: The Social Construction of Reality", en D. Kaesler y L. Vogt (eds.), *Hauptwerke der Soziologie*, Alfred Kröner, Stuttgart, pp. 39-43.
- (2000b), "Zur Soziologie des Symbols und des Rituals", *Gesellschaft ohne Baldachin. Über die Labilität von Ordnungskonstruktionen*, Velbrück, Göttingen, pp. 180-208.
- Tiryakian, Edward (1965), "Existential Phenomenology and Sociology", *American Sociological Review*, vol. 30, pp. 674-688.