

El mundo de la vida como artilugio reduccionista Schutz en la lectura de Gurwitsch y Habermas*

Carlos Belvedere

Resumen

La apelación al mundo de la vida ha tenido, frecuentemente, el efecto de reducir (en sentido retórico, no fenomenológico) el mundo social a la “esfera” de lo cotidiano, limitando mediante esta operación los alcances y potencialidades que el mismo contiene. Nos proponemos discutir este reduccionismo tal como opera en ciertas lecturas de la obra de Alfred Schutz. Haremos referencia a dos tipos de miradas: una que se presenta como introductoria o de divulgación (Aron Gurwitsch); otra que se quiere crítica, orientada hacia la construcción de conceptos superadores (Jürgen Habermas). Finalmente, abogaremos en favor de la pertinencia de una lectura autocontenida de la obra de Schutz que encuentre en la noción misma de mundo de la vida elementos para una articulación entre la dimensión cotidiana y la dimensión estructural del mundo social.

Palabras clave: mundo de la vida – vida cotidiana – microsociología – constructivismo – culturalismo

Summary

Appealing to the world of life has frequently reduced the social world (not in a phenomenological but in a rhetorical sense) to the “sphere” of the ordinary, thus limiting their scope and potentialities. This paper intends to discuss this reductionism as seen in reading some of the work of Alfred Schutz. We will refer to two different analysis: one that presents an introductory or popular look (Aron Gurwitsch); another one that pretends to be critic, oriented toward the construction of self-improved conceptions (Jürgen Habermas). Finally, we will advocate for a self-contained reading of Schutz’s works which—in the very notion of the world of life—may find elements for an articulation between everyday life and the structural dimension of the social world.

Key words: world of life – everyday life – microsociology – constructivism – culturalism

Résumé

L’influence du monde sur la vie a eu souvent l’effet de réduire (rhétoriquement, pas phénoménologiquement) le monde social à l’échelle du quotidien, en limitant, par la suite, les possibilités qui nous offre ce même monde. Nous voulons étudier ce réductionisme tel qu’il apparaît dans la lecture de l’œuvre d’Alfred Schutz. Nous parlerons de deux types de lectures, la première introductoire et de divulgation (Aron Gurwitsch), et une autre plutôt critique, orientée vers la construction d’idées superatrices (Jürgen Habermann). Pour en finir nous plaiderons pour l’importance de la lecture de ce que nous dit Schutz dans son œuvre, où nous trouvons

* Este artículo amplía y profundiza ideas vertidas en un trabajo previo, presentado en el *Sexto Coloquio Internacional Bariloche de Filosofía* (San Carlos de Bariloche, Río Negro, Argentina, 18-20 de septiembre de 2002).

dans sa conception du monde et de la vie des éléments qui nous permettent d'articuler la dimension quotidienne de la structure du monde social.

Mots clefs: Le monde de la vie – la vie de chaque jour – microsociologie – constructivisme – culturalisme

INTRODUCCIÓN

El objetivo de este artículo es pasar revista a algunas lecturas de la obra de Schutz que, en lo que respecta a su concepción del mundo de la vida, realizan ciertas operaciones retóricas a partir de las cuales limitan los alcances y las potencialidades de esta concepción particularmente rica y extensa, hasta hacerlo coincidir con la versión estereotipada y acotada que ha tenido mayor éxito en las discusiones en torno de la fenomenología. Con este artilugio reduccionista se mantiene el mundo de la vida dentro de la esfera de lo cotidiano y las relaciones interpersonales, lo cual genera la necesidad de complementar esta esfera retóricamente reducida con apelaciones a una dimensión macro social, dominada por preocupaciones materiales y no por el entendimiento entre los hombres. A partir de aquí se instaura una concepción dualista del mundo, que en algunos casos puede ser irreflexiva (Gurwitsch), y en otros, programática (Habermas).

En las páginas que siguen describiremos cómo opera este dualismo reduccionista. En primera instancia, será preciso describir, a grandes rasgos, en qué consiste este consenso, capaz de reunir a amigos y críticos de Schutz en torno a la idea de que el mundo de la vida requiere el complemento de un mundo social. Para ello, primero describiremos a grandes rasgos cuáles son los tópicos y retóricas dominantes en este paradigma. Luego expondremos de qué manera el mismo opera en dos lecturas particulares. Finalmente, abogaremos –volviendo a Schutz— por una concepción monista del mundo, inspirada en una lectura de los manuscritos y borradores con los que Schutz pensaba dar forma a *Las estructuras del mundo de la vida*.

DOS LECTURAS, UN PARADIGMA

El punto de partida de este tipo de lecturas es la misma noción de mundo de la vida, pues según cómo se la interprete, dará cabida a una perspectiva monista y compleja de lo social, o a un dualismo que restringe su uso a una esfera limitada. En este sentido, la apelación al mundo de la vida ha tenido, con relativa frecuencia, el efecto de reducir (en sentido retórico, no fenomenológico) el mundo social a la “esfera” de lo cotidiano, limitando mediante esta operación los alcances y potencialidades que el mismo contiene,

por ejemplo, en obras como la de Alfred Schutz. Tal vez operan como aliciente de estos sesgos algunas lecturas parciales de la obra de Husserl, que se detienen en aquellos textos —para nada definitivos— en los que el mundo de la vida recibe tratamientos más inacabados y cuestionables,¹ desconociendo posteriores desarrollos del mismo Husserl, en los que avanza y redefine algunos de los planteos que ofrecían flancos más débiles a la crítica, y que aparecerían luego como imperfectos a los ojos del mismo autor. Así, por ejemplo, este tipo de lecturas suele ensañarse particularmente con las *Meditaciones cartesianas*, sobre todo con la quinta meditación, verdadero manjar para los buitres de la fenomenología.

Lo cierto es que este Husserl más fácilmente criticable no ha pasado inadvertido para la fenomenología en general, ni en particular para Alfred Schutz. Él, como otros, jamás ha sido un husserliano incondicional. No es este el ámbito en que debemos explayarnos en las críticas de Schutz a su maestro o contrastar la impugnación fácil de la que en ocasiones ha sido objeto, con la más aguda y creativa lectura que hace Schutz del mismo texto, sorteando los escollos del trascendentalismo y el subjetivismo en dirección a una ontología del mundo social sin hacer tanta alharaca.

Aún así, nos interesa señalar que estas lecturas sesgadas y algo exaltadas han hecho mucho por reducir su objeto hasta que éste encarnase la cuestionable postura que pretendían denunciar. En lo que respecta a la obra de Schutz, este reduccionismo se ha efectuado en base a una doble operación:

1. Mutilar la obra de Husserl, limitándola a los pasajes más imperfectos del tramo intermedio de su obra (esto es: dejar fuera de consideración su última palabra sobre los temas tratados).
2. Ligar la lectura de Schutz a la previa lectura de este Husserl “reducido”.

Así, Schutz pasaría por ser un incauto discípulo de este Husserl de fante, engegucido, tal vez, por un celo desmedido o una admiración irracional; con lo cual devendría un mero divulgador de errores ajenos. Con esta doble operación, la obra de Schutz termina siendo reducida en el peor de los sentidos: en el sentido de un reduccionismo retórico que permite dejar fuera de consideración los aspectos que, justamente, ampliarían los horizontes que el crítico de turno pretende expandir por obra y gracia propia.

Este reduccionismo no opera exclusivamente en miradas críticas de la obra de Schutz. Podemos señalar dos actitudes valorativamente contrapuestas

¹ En un sentido más técnico, podríamos decir que estas lecturas se detienen en la “fenomenología estática”.

respecto de la misma, que generan un efecto similar a la hora de señalar las potencialidades de su concepción del mundo de la vida.

1. Por un lado están aquellos que, a partir de cierto grado de aceptación del pensamiento de Schutz, lo exponen con una actitud de neutralidad valorativa o incluso de afinidad espiritual apelando a una estrategia expositiva que —más allá de las intenciones del autor— termina reduciendo la ontología social de Schutz a partir de un recorte retórico cuyos detalles comentaremos en breve. Esta actitud puede observarse, por ejemplo, en la “Introducción” de Aron Gurwitsch al tomo III de los *Collected Papers* de Schutz.
2. Un recorte semejante se da en otro tipo de textos, que expresan sí una actitud crítica hacia la obra de Schutz, aún cuando retoman aspectos parciales de la misma. Es decir que, más allá de la importancia que se le asigne a temas o nociones particulares, el conjunto de la empresa de Schutz aparece en estas lecturas como cuestionable. Este es el caso de Jürgen Habermas, a quien leeremos como exponente de esta segunda actitud. Nos centraremos, en especial, en la *Teoría de la Acción Comunicativa* y otros textos que se presentan como complementos a esta obra. Veremos desplegarse allí de manera más explícita y deliberada este argumento que considera al mundo de la vida como el núcleo duro de la teoría social de Schutz, “duro” en el sentido de que es aquel que se muestra con mayor riqueza y potencial. En este sentido, al retener su concepción del mundo de la vida y, simultáneamente, rechazar el resto de la ontología social de Schutz, se termina instaurando la misma escisión que se pretende superar entre el mundo de la vida y las restantes dimensiones de la vida social.

GURWITSCH, EL AMIGO

Comencemos, entonces, con la perspectiva de Gurwitsch.² En él observamos los dos pasos del artilugio reduccionista que propusimos analizar: presenta (si bien de manera sumamente breve) un Husserl en el cual el mundo de la vida aparece, simplemente, como un conjunto de **representaciones**; para luego empalmar sin solución de continuidad la noción schutziana de mundo de la vida sobre este esquema idealista, haciéndole coextensivo el idealismo implícito introducido en la lectura de Husserl. Veamos cómo opera este artilugio en sus articulaciones concretas.

² Aron Gurwitsch, “Introduction”, en: Alfred Schutz, *Collected papers: III Studies in phenomenological philosophy* (La Haya: Martinus Nihoff, 1966), XI-XXXI.

Lo llamativo de esta lectura es que combina una fidelidad a la obra de Schutz con los artilugios reduccionistas que hemos comentado recién. El reduccionismo, aquí, no consiste en que se tergiverse el pensamiento de Schutz ni en que se lo interprete a partir de una perspectiva adversa, sino en el recorte que permite aislar, como tópico autosuficiente, el mundo de la vida respecto de otras dimensiones de la ontología social de Schutz. Esta actitud, sin embargo, es entendible, si se hacen algunas consideraciones de contexto histórico que oportunamente señalaremos, luego de presentar el punto de vista de Gurwitsch sobre el particular.

Gurwitsch presenta esta cuestión vinculando a Schutz con Husserl en un claro indicio de cómo se vincula la obra que aquí analizamos con lo que podríamos llamar los clásicos de la fenomenología. Lo cierto es que —según Gurwitsch— tanto para Schutz como para Husserl, el mundo de la vida sería el mundo de la actitud natural, contrapuesto al mundo matematizable que concibe la ciencia. No consideramos que esta apreciación sea infundada sino tan sólo parcial, pues el mundo de la vida no puede reducirse a un conjunto de actitudes. En efecto, se trataría de un mundo que es dado por sentado, un mundo público, no meramente privado, en la medida en que es compartido intersubjetivamente; por eso mismo, sería un mundo de experiencias estructurado como horizonte.

Gurwitsch también propone comparar el mundo de la vida en la obra de Schutz y en la de Heidegger —otro clásico—, pues ambos lo describen como dominado por motivos pragmáticos y estructurado como un acervo de conocimiento en base al cual se da por sentada su existencia, por más que el supuesto de que me encuentro con mis semejantes en un mismo mundo constituya una reducción idealista. Precisamente en esto queremos reparar: sin que Gurwitsch diga expresamente que el mundo de la vida se limita a un conjunto de idealizaciones, en la medida en que lo presenta como una actitud, dominada por supuestos que dan pie a idealizaciones; en los hechos, lo está circunscribiendo a este nivel.

Este idealismo, también, le es atribuido al hombre común en su **actitud** ante el mundo. En tanto miembro del mismo, no es un observador desinteresado sino un actor involucrado en una situación biológicamente determinada, con metas y objetivos jerarquizados. Estas metas determinan el sistema de relevancia, que a su vez determina las tipificaciones del acervo de conocimiento. Este sistema, por su parte, orienta las acciones y proyectos de los actores del mundo social. Ahora bien —y es aquí donde volvemos a vérnoslas con el idealismo—, para que la interacción sea posible en el mundo de la vida es preciso asumir la tesis general de la reciprocidad de perspectivas,

que se articula en base a dos **idealizaciones**: la intercambiabilidad de los puntos de vista, y la congruencia de los diferentes sistemas de relevancia. Así se llega al supuesto de un mundo de objetos idénticos con cualidades y propiedades interpretadas de manera idéntica por todos. En este mundo, a su vez, el criterio de objetividad sería el anonimato.

Valga objetividad. Podríamos aceptar que se trata de una intersubjetividad, pero no toda objetividad es reductible a este nivel. Así es como —aún con cierta fidelidad (aunque parcial) a la obra de Schutz—, Gurwitsch recorta su lectura de la noción de mundo de la vida como articulada en torno a idealizaciones que vinculan actitudes y supuestos referentes a un mundo que no aparece con mayor solidez y objetividad que el que proporciona el magro criterio que consiste en sostener que esas idealizaciones, actitudes y supuestos son compartidos. Se trata, es verdad, de una lectura de la fenomenología que es muy frecuente, y que encuentra asidero en algunos textos de Husserl, Schutz y otros, especialmente si se opera un recorte tal que se desvincule la cuestión del mundo de la actitud natural como un tópico en sí mismo, sin una articulación explícita con otras dimensiones que conllevan definiciones ontológicas más fuertes.

De todos modos, lejos estamos de atribuir alguna oscura intención a Gurwitsch; antes bien, creemos que su presentación de Schutz encarna una tendencia expositiva entre fenomenólogos y simpatizantes de la fenomenología, que han encontrado en la noción de mundo de la vida una perspectiva que valoran. En este caso, incluso, no podría ignorarse la relación existente entre ambos, documentada en la correspondencia que los unió durante décadas.³ No obstante, más allá de las intenciones y las simpatías personales, lo cierto es que sesgos de este tipo en la lectura de Schutz han dado pie a muchos de sus detractores, que asentados en la interpretación de la fenomenología como ciencia del mundo de la actitud natural, han dado pasos más decididos en dirección al reduccionismo que aquí objetamos.

Aún así, y en descargo de Gurwitsch, es preciso señalar que, hacia el final de la introducción que estamos comentando, hay una frase en la que entrevemos la salida de este atolladero, cuando, haciendo alusión a un texto de Schutz que por ese entonces permanecía inédito, manifiesta que espera encontrar el valioso legado del último Schutz en *Las estructuras del mundo de la*

³ Sobre la relación entre Schutz y Gurwitsch puede consultarse, entre otros, el documentado trabajo de Helmut R. Wagner, *Alfred Schutz: An intellectual biography* (Chicago: The University of Chicago Press, 1986), 205-235.

vida. A propósito de este manuscrito, Gurwitsch afirma que “el mundo de la vida es un mundo intrínsecamente social”.⁴

Hay dos motivos por los que deseamos reparar en esta alusión expectante ante un texto que aún no había sido editado: (a) porque echa luz sobre los alcances de aquel texto, que algunos, como Lester Embree,⁵ consideran bibliografía secundaria sobre Schutz pero no parte de su obra; y, (b) porque, en su buena fe, Gurwitsch deja entrever en esta frase la salida del laberinto en el que se encuentra la interpretación del mundo de la vida de la que partimos.

En lo que hace al primer punto, creemos que *Las estructuras del mundo de la vida* es un texto que en cierta medida expresa el pensamiento de Schutz —más allá de los aportes personales que haya introducido su coautor, y del polémico capítulo 6, objetado por el mismo Gurwitsch.⁶ De todos modos, contando ya con el segundo volumen de este trabajo, en el que se han editado los borradores que entregó Schutz a su colaborador, es posible hoy saber cuál era su parecer al encarar la cuestión del mundo de la vida. Volveremos, hacia el final, sobre este texto que juzgamos particularmente rico.

En este marco, entonces, la referencia expectante de Gurwitsch aparece como una intuición, seguramente fundada en su conocimiento profundo de la persona y el pensamiento de Schutz, acerca de los posibles caminos a seguir para superar el artificio reduccionista que hace del mundo de la vida algo desgajado del mundo social.

Yendo ahora a la segunda inquietud que hemos planteado ante la actitud de Gurwitsch respecto de *Las estructuras del mundo de la vida*, creemos que, si el mundo de la vida es el mundo social, su tratamiento no puede limitarse, aunque sí deberá incluir, a esas idealizaciones y supuestos intersubjetivamente compartidos de los que ya hemos hablado. De todos modos, dejaremos esta cuestión en suspenso hasta que, tras revisar críticas semejantes a ésta pero que parten de actitudes valorativas distintas, volvamos sobre la polémica obra de Schutz que mencionamos recién.

⁴ Gurwitsch, “Introduction”, XXIII.

⁵ Lester Embree, “Schutz y las ciencias sociales”, conferencia dictada en el Área de Epistemología del Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, el 24 de septiembre de 2002.

⁶ Alfred Schutz & Thomas Luckmann, *The structures of the life-world* (Illinois: Northwestern University Press, 1989), 2:xi.

HABERMAS, EL CRÍTICO

Muy distinta es la actitud de Habermas, no sólo ante la obra de Schutz sino ante la posibilidad de que el mundo de la vida pueda interpretarse como coextensivo al mundo social. De todos modos, antes de ocuparnos de esta segunda cuestión, de implicaciones ontológicas, debemos señalar cuál es la perspectiva desde la que Habermas lee a Schutz.

A este respecto, notaremos dos diferencias principales con los planteos de Gurwitsch: la primera, es la actitud deliberadamente crítica ante la obra de Schutz, más allá de que también exista una parcial reivindicación de la misma; la segunda, que el idealismo que en la lectura de Gurwitsch era atribuido al sentido común, Habermas no sólo lo encontrará en Schutz sino que también, **involuntariamente**, lo asumirá como propio. Comencemos por esto último.

Habermas señala que el concepto de mundo de la vida es demasiado “complejo” para su tratamiento, y por lo tanto lo reducirá operativamente al concepto de “imagen del mundo”.⁷ De este modo pretende superar la fenomenología de Schutz incurriendo en una idealización semejante a la que éste señalaba como propia de la actitud natural, actitud que la fenomenología se propone poner entre paréntesis y no dar por válida desde un principio. En este sentido, puede decirse que Habermas sobrevalora el mundo de la vida, al descuidar el hecho de que en Husserl no era tomado como una certeza definitiva sino, en todo caso, como algo cuya certeza había que fundar; Habermas, en cambio, toma la descripción de la actitud natural del mundo de la vida como si se tratase de una ontología definitiva.

Más allá de este descuido, lo cierto es que deliberadamente reduce el concepto de mundo de la vida al plano de las representaciones culturales, opción, quizás, atendible, si se tratase únicamente de una reducción operativa; sin embargo, aún sin proponérselo, Habermas va más allá de lo meramente metodológico, atribuyéndole a la fenomenología, en particular, a la fenomenología social, un proceder semejante. Por ejemplo, en su lectura de Schutz, encuentra “un concepto de mundo de la vida restringido a los aspectos de entendimiento, un concepto de mundo de la vida menguado en términos culturalistas”.⁸ Luego agrega que la fenomenología disolvería su teoría de la sociedad “en **sociología del conocimiento**”.⁹ Se le achaca, así,

⁷ Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa 4, Racionalidad de la acción y racionalización social* (Madrid: Taurus, 1999), 70.

⁸ Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa 2, Crítica de la razón funcionalista* (Madrid: Taurus, 1999), 197.

⁹ *Ibid.*, 198, énfasis en el original.

una concepción unilateralmente culturalista del mundo de la vida que, en realidad, es producto de las operaciones de lectura que realiza el mismo Habermas al pasar por alto el hecho de que, según lo entiende la fenomenología, el mundo de la vida nunca es percibido temáticamente, que no se tiene conciencia tética de él, razón por la cual sería un error sostener que los actores sociales poseen “un concepto” de mundo, así sea un concepto “no teórico” y “profano”.¹⁰

También objeta Habermas que, en el análisis trascendental, la vida social se concibe como “un hecho de saber”.¹¹ La fenomenología, entonces, sería “una teoría de la sociedad planteada en términos de teoría del conocimiento”.¹² Así, por ejemplo, para Husserl, debería concebirse la estructura social “en términos de sentido mediante operaciones sintéticas de la conciencia”.¹³ Habermas incluso llega a decir, remitiéndose a *Crisis...*, que Husserl pierde de vista la objetividad del conocimiento de la naturaleza al tomar como su fundamento el mundo de la vida cotidiana.¹⁴

Preguntémosnos, entonces, en qué sentido puede el mundo de la vida cotidiana minar la objetividad de la naturaleza. Creemos que esto sólo es posible si se desgaja lo subjetivo, o lo intersubjetivo, de lo objetivo. Esta es, precisamente, una de las operaciones llevadas a cabo por Habermas; sin embargo, antes de asumirla como propia, se la endilga a Husserl.

En efecto, según Habermas, el mundo de la vida cotidiana sería, para Husserl y la fenomenología, un “mundo compartido intersubjetivamente”,¹⁵ experiencia comunalizada, expresada en símbolos sobre todo en el lenguaje natural, en el saber acumulado como “tradicción cultural”. Husserl realizaría, así, una aproximación meramente “descriptiva” al mundo de la vida,¹⁶ que lo concebiría como derivado “de una corriente de vivencias intencionales”.

No negamos que estas nociones sean propias de la fenomenología, que la caractericen, si se quiere; lo que sostenemos es que su concepción del mundo de la vida no se reduce a esta semblanza que realiza Habermas; mucho menos

¹⁰ Ibid., 193.

¹¹ Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos* (Madrid: Cátedra, 1989), 36.

¹² Ibid., 37.

¹³ Ibid., 37.

¹⁴ Ibid., 38-39.

¹⁵ Ibid., 39.

¹⁶ Ibid., 40.

en los pasajes donde la crítica se detiene en la Quinta meditación cartesiana,¹⁷ como si Habermas fuese el primero o el último en hacerlo, como si esa fuese la última palabra de Husserl, y como si el mismo Schutz no las hubiera criticado antes¹⁸ (tal como admite Habermas dos páginas más adelante).¹⁹ Menos aún consentiremos esta lectura cuando la misma se propone interpretar las *Meditaciones cartesianas* como si fuesen meros argumentos.²⁰

Afin con estos señalamientos de Habermas es la objeción según la cual Husserl concebiría el mundo de la vida como derivado “de una corriente de vivencias intencionales”, concepción que habría que superar a partir de una noción del mundo de la vida entendido “como plexo de productos simbólicos”.²¹ ¿Es que las intenciones se superan con los símbolos? Magro esfuerzo sería éste, amén de conducir a callejones sin salida como el de pensar los símbolos como ajenos a toda intención. Nos parece, incluso, que Habermas se ve reconducido hacia la misma fenomenología que pretende abandonar cuando se propone superar la “filosofía de la conciencia” de Husserl y su tratamiento del mundo de la vida concibiéndolo como un “acervo de patrones de interpretación transmitidos culturalmente y organizados lingüísticamente”.²² Con esto, ya no sería “menester” una fenomenología y una psicología de la percepción.²³ ¡Como si la cultura y el lenguaje no implicaran una conciencia y algún modo de percepción...! Esto se pone en evidencia allí donde Habermas supone “una conexión interna entre las estructuras del mundo de la vida y las estructuras de la **imagen** lingüística del mundo”.²⁴ ¿Qué sería, pues, una “imagen” no perceptiva?!

Como dijimos, esta supuesta imagen no perceptiva es, para Habermas, una imagen lingüística. Tal vez sea un contrasentido; pero no deseamos detenernos en esto: concedámosle que las imágenes lingüísticas no son del orden de la percepción o de la conciencia; concedámosle, también, que “el concepto de mundo de la vida desarrollado en términos de teoría de la comunicación”

¹⁷ Ibid., 51-54.

¹⁸ Al respecto, puede consultarse Wagner, *Alfred Schutz: An intellectual biography*, 302-327, y María Cristina Di Gregori, “Crítica de Schutz a la Quinta Meditación Cartesiana de Husserl”, *Revista Latinoamericana de Filosofía* XIII, 2 (Julio 1987): 220-230.

¹⁹ Habermas, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, 56.

²⁰ Ibid., 55.

²¹ Ibid., 50.

²² Habermas, *Teoría de la acción comunicativa, II. Crítica de la razón funcionalista*, 176, 178.

²³ Ibid., 176-177.

²⁴ Ibid., 177, el subrayado es mío.

(articulado lingüísticamente)²⁵ tendría como “su **oponente**” al concepto “fenomenológico”;²⁶ ¿qué consecuencias conllevan estas definiciones? Más aún, ¿en qué supuestos se sustentan?

Habermas parte de una serie de distinciones que nos parecen cuestionables; a saber: distingue el concepto formal de mundo, de sus pretensiones de validez; la imagen lingüística del mundo, del orden supuesto del mismo; la interpretación, de la realidad; las opiniones y valores, del mundo objetivo y social; y los estados de cosas, de las normas.²⁷ De este modo logra desgajar la imagen del mundo respecto del mundo, por más que **luego** sea posible comparar distintas imágenes del mundo en términos de su “adecuación cognitiva”, ya que éstas guardarían una relación **indirecta** con la verdad.²⁸ De todos modos, la escisión entre mundo e imagen, y entre el mundo interno y el mundo externo, del cual éste sería el espejo,²⁹ ya está instaurada. Sobre esta escisión puede, entonces, fundarse el mundo de la vida tal como lo entiende Habermas, y tal como pretende encontrarlo en la obra de Schutz, a saber, como trasfondo a-problemático, y como interpretación acumulada del mundo.³⁰

En este marco, Habermas lee la fenomenología como “un concepto culturalista de mundo de la vida”.³¹ Ahora bien: lo interesante es que, poco más adelante, propone “corregir la **reducción culturalista**” introducida por él mismo. Pero pasemos por alto este detalle, y detengámonos en la prometida superación de la reducción culturalista del mundo de la vida propio de la fenomenología.

Habermas cree lograr esto apelando a los “componentes estructurales” que reúne “la cultura, la sociedad y la personalidad”;³² donde cultura equivale a saber; sociedad, a “ordenaciones legítimas”; y personalidad, a competencias. Ahora, paradójicamente, Habermas es más subjetivista que el culturalismo que pretende superar, ya que en otras concepciones la cultura tiene componentes

²⁵ Ibid., 178.

²⁶ Ibid., 204; el subrayado es mío.

²⁷ Habermas, *Teoría de la acción comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, 80-81.

²⁸ Ibid., 90.

²⁹ Ibid., 103.

³⁰ Ibid., 104.

³¹ Habermas, *Teoría de la acción comunicativa, II. Crítica de la razón funcionalista*, 190-191; el énfasis es mío.

³² Ibid., 196, énfasis en el original.

materiales que no están presentes en esta sedicente “superación”; de allí que sienta la necesidad de agregarle al mundo de la vida así reducido una referencia a las condiciones de “mantenimiento” de su “substrato material”, distinguiendo reproducción simbólica de reproducción material.³³ De la representación se pasa a la reproducción del mundo de la vida; pero el mundo de la vida en sí mismo nunca es tematizado, a no ser como “entendimiento” entre los hombres, en el marco de una apología del proyecto de la ilustración.³⁴

En este marco, Habermas encuentra en Schutz a quien sustentaría una concepción del mundo de la vida como horizonte en el que los sujetos hablan sobre el mundo.³⁵ Así interpreta, por ejemplo, la teoría de la “articulación espacio-temporal y social” del mundo en Schutz como algo propio del mundo de la vida³⁶ que estaría presente **sólo** como “trasfondo de una escena actual”.³⁷ El mundo de la vida, entonces, “aparece como un depósito de autoevidencias o de convicciones incuestionadas”.³⁸ No negamos que esto sea así, sino que sea **sólo** así y que pueda desprenderse este mundo de evidencias de aquello de lo cual estas evidencias son tales.

Ya pasando de los temas generales a la interpretación específica de *Las estructuras del mundo de la vida*, Habermas aplica este reduccionismo subjetivista a la relación entre el actor social y su mundo. En consecuencia con su visión del mundo de la vida como representación, sostiene ahora que el actor social “construye el mundo”.³⁹ Lejos está esta concepción del espíritu de la obra de Schutz, a pesar de que Habermas se la atribuya; antes bien, ésta es la visión del mundo de la vida que el mismo Habermas desarrolla, al considerarlo desde una perspectiva reconstructiva; esto es: “desde la perspectiva interna de los miembros del grupo”.⁴⁰ Así, no es Schutz sino Habermas quien se propone sustituir la concepción ontológica del mundo por una concepción constructivista del mundo de la vida sustentada lingüísticamente,⁴¹ pretendiendo que ella sea una alternativa a la concepción ontológica del

³³ Ibid., 197.

³⁴ Ibid., 463.

³⁵ Habermas, *Teoría de la acción comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, 119.

³⁶ Habermas, *Teoría de la acción comunicativa, II. Crítica de la razón funcionalista*, 175.

³⁷ Ibid., 176; el énfasis es mío.

³⁸ Ibid., 176.

³⁹ Ibid., 182.

⁴⁰ Ibid., 190.

⁴¹ Habermas, *Teoría de la acción comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, 119.

mundo social.⁴² He aquí, ya, el reduccionismo que Habermas pretende superar, habiéndolo introducido él sin advertirlo, desde el momento en que declara que el mundo de la vida no tiene una connotación ontológica, connotación que sería patrimonio del mundo objetivo.⁴³ A lo cual debemos preguntarnos: ¿cómo es posible que el mundo de la vida no pertenezca al mundo?

Este idealismo puede ser corroborado en una serie de distinciones que establece Habermas en lo relativo al mundo. No decimos que la suya sea una postura unilateralmente idealista, sino que abre una escisión entre objetividad y subjetividad tal que hace posible el idealismo en una de estas partes, y confina el mundo de la vida a ese ámbito vaciado de objetividad.

La distinción entre mundo y representación, materia e idea, implica una concepción dualista que Habermas afirma expresamente. En efecto, declara sostener un concepto “dual” de sociedad, al entenderla como un agregado de mundo de la vida y sistema social. En esta ecuación, el mundo de la vida viene a ser el saber intuitivo,⁴⁴ que se encuentra determinado por el cambio estructural.⁴⁵ Es decir, que la estructura social es exterior al mundo de la vida.

Con esta operación, Habermas confina el mundo de la vida al ámbito del entendimiento entre los hombres. Igual suerte corren las miradas sociológicas que se ocupan de él. Por eso, Habermas polemiza con la ontología propia de las teorías de la acción (en particular, con el modelo teleológico, normativo y dramaturgico) solo en términos de sus presupuestos implícitos; esto es: las considera en tanto concepciones del mundo, no como ontologías; las toma como lenguaje objeto, y discute con ellas como con un lego.⁴⁶ Nótese, si no, que la relación “actor/mundo” recibe un tratamiento análogo al recién mencionado, pues es formulada en términos de supuestos del actor. Incluso el mismo Habermas señala que tanto el científico social cuanto los actores sociales parten de este tipo de supuestos.⁴⁷

En definitiva, el mundo de la vida es considerado por Habermas como el horizonte preinterpretado desde el que es posible entenderse respecto del

⁴² Ibid., 121.

⁴³ Ibid., 121.

⁴⁴ Habermas, *Teoría de la acción comunicativa, II. Crítica de la razón funcionalista*, 168.

⁴⁵ Ibid., 169.

⁴⁶ Habermas, *Teoría de la acción comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, 125 y ss.

⁴⁷ Ibid., 144.

mundo objetivo, el mundo social y el mundo subjetivo;⁴⁸ como “trasfondo” cultural e interpretación;⁴⁹ como “contexto” de la acción comunicativa, marco en el cual la ontología aparece como un presupuesto de la acción teleológica.⁵⁰ En este sentido, entonces, los actores y los científicos sociales se relacionarían con el mundo en calidad de **intérpretes**, y el mundo de la vida, tal como lo entiende Habermas, estaría constituido por “plexos o urdimbres de remisiones”.⁵¹

Nuevamente, aquí, encontramos el dualismo que profesa Habermas; más allá de que expresamente sostenga la existencia de cuatro mundos, lo cierto es que los mismos se articulan en dos fases:⁵² una, en la cual los sujetos se comunican respecto de los objetos y el mundo social; otra en la que lo hacen respecto de sus mutuas relaciones y comunicaciones. En breve, Habermas distinguiría mundo de la vida y mundo: el primero es constitutivo del entendimiento; el segundo, es aquello sobre lo que es posible el entendimiento.⁵³ He aquí, también, el germen del idealismo, en la medida en que se concibe al mundo de la vida como algo aquende al mundo. Idealismo, también, en tanto concepción del mundo social entendido como adición de dos o más mundos internos.⁵⁴

SCHUTZ, HACIA UN MONISMO COMPLEJO

¿Qué ha quedado del mundo de la vida tras estas lecturas? A decir verdad, no mucho: el mundo de la vida aparece reducido a una representación del mundo; a lo sumo, tendrá lugar el mundo de la cultura, reducido, a su vez, a un conjunto de supuestos y significaciones compartidas articuladas lingüísticamente. La vida también es reducida a una entidad difusa cuyo carácter no se tematiza ni —menos aún— se logra dilucidar. Magra conquista para quien, como Habermas, pretendía superar las insolencias de la fenomenología; débil embestida, incluso, ya que comparadas con las más vehementes críticas de algunos continuadores de Husserl resulta hasta contemplativa. De todos modos, no es la virulencia ni el supuesto progreso

⁴⁸ Ibid., 137-138, 143.

⁴⁹ Ibid., 145.

⁵⁰ Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa, II. Crítica de la razón funcionalista*, 170.

⁵¹ Ibid., 173.

⁵² Habermas, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, 455.

⁵³ Habermas, *Teoría de la acción comunicativa, II. Crítica de la razón funcionalista*, 179.

⁵⁴ Ibid., 180, gráfico.

adquirido por estas lecturas lo que nos interesa discutir, sino tan solo el artificio reduccionista mediante el cual se logra circunscribir el tratamiento del mundo de la vida al tratamiento de un conjunto de representaciones e intuiciones de sentido común articuladas a través del lenguaje.

Lo primero a destacar es que si nos referimos a este planteo como reduccionista es porque consideramos que existen otras concepciones del mundo de la vida de carácter mucho más amplio, y, más allá de ellas, el mundo de la vida mismo. En segundo término, señalemos que este sesgo es producto de una reducción que, inicialmente, aparece como operativa, pero que se cimienta en un supuesto implícito de carácter epistemológico: que es posible aproximarse al mundo de la vida —y, en el caso de Habermas, casi a cualquier cuestión— aislando el objeto de la representación de la representación misma, verdadera *epojé* invertida. La oposición a la fenomenología, entonces, no comienza más allá del mundo de la vida sino en este fundamento impensado merced al cual es posible separar mundo de la vida y mundo, lo representado y la representación. De este modo, lisa y llanamente se opera una escisión entre descripción fenomenológica y ontología, en base a la cual luego se acusa a la fenomenología de idealista.

Estos supuestos nos parecen cuestionables por principio. Creemos que hablar de una fenomenología que no vincule —por decirlo con una expresión tal vez rústica— sujeto y objeto, es no hablar de fenomenología. Tampoco compartimos que sea posible tratar las intuiciones y opiniones propias del mundo de la actitud natural sin realizar alguna consideración ontológica respecto de ese mundo. Sin embargo, no es esta discusión de principio la que deseamos ahondar aquí, sino introducir una cuestión de hecho: concretamente, la obra de Schutz, de innegable filiación fenomenológica, ofrece una noción de mundo de la vida que, en comparación con las lecturas que hemos comentado, tiene alcances mucho más amplios, sin incurrir en las insolencias de las que se la acusa.

En este sentido, proponemos una lectura de las notas de trabajo y manuscritos que integrarían —bajo la coautoría de Luckmann— *Las estructuras del mundo de la vida*. Juzgamos que este texto es de particular relevancia, puesto que es el último de los papeles de trabajo que Schutz encomienda a sus colaboradores y discípulos para su edición y publicación en las postrimerías de sus días. No sólo eso, sino que incluso la versión editada por Luckmann ha generado cierta polémica respecto de su fidelidad a Schutz. Presumimos que por esta razón, al publicar el segundo volumen incluye los manuscritos en base a los cuales realizó la edición y redacción del texto. Es en torno a esos manuscritos que deseamos centrarnos, pues ellos introducen una mirada más

amplia y compleja, la cual creemos que, en alguna medida, ha avivado esta polémica.

Justamente, la novedad que notamos es que allí Schutz cambia el eje en torno al cual articula sus libros.⁵⁵ Por primera vez una obra suya se centra en la cuestión del mundo de la vida. Esto se percibe, desde luego, en el título de la obra, pero además —y lo importante— en que los permanentes intereses conceptuales de Schutz, como la ciencia, la acción social, el conocimiento ordinario, son vinculados de principio a fin con esta cuestión, que no ha estado ausente en otros textos pero que aquí cobra una relevancia mayor.

Correlativo a este cambio hay otro: así como distintos trabajos, escritos a lo largo de los años, editados temáticamente por Schutz en varios volúmenes de sus *Collected Papers*, estaban en gran medida dedicados a la epistemología de las ciencias sociales o a la teoría social, aquí es la ontología la que ocupa el centro de atención. Con esto, de paso, echaríamos una sombra de duda sobre la tendencia dominante en las lecturas de Schutz: ¿hasta qué punto es posible discutir su epistemología sin considerar su ontología, o al menos su teoría social?

Dejaremos esto para otra ocasión; aquí, nos abocaremos a la ontología que desarrolla el autor en los papeles de trabajo para la publicación de *Las estructuras del mundo de la vida*. Comentaremos algunas consideraciones presentes en las fichas con las que Schutz ordenó y sistematizó su plan para el libro⁵⁶ y los borradores del mismo contenidos en diversos cuadernos escritos entre el 12 de agosto y el 9 de noviembre de 1958.⁵⁷

Es preciso señalar que el plan del futuro libro comienza describiendo el mundo de la actitud natural (a lo cual Schutz pensaba dedicarle el primer capítulo),⁵⁸ pero luego explora muy diversas cuestiones, algunas de las cuales reseñaremos pronto; lo cierto es que, a diferencia de lo que puntualizan los comentaristas mencionados aquí, para Schutz, “mundo de la vida” no es equiparable sin más a “mundo de la actitud natural”. Con esto estamos indicando que la noción schutziana de mundo de la vida va más allá del reduccionismo criticado.

⁵⁵ Nos referimos no sólo a su único libro publicado como tal en vida, *Las estructuras del mundo de la vida* (Barcelona: Paidós, 1993) sino también a los tres volúmenes de sus *Collected Papers* (La Haya: Martinus Nihoff, 1962, 1964, 1966) que Schutz dejó reunidos y concebidos como unidades temáticas, a ser editados por sus discípulos siguiendo indicaciones suyas.

⁵⁶ Alfred Schutz y Thomas Luckmann, *The structures of the life-world*, 165-180.

⁵⁷ *Ibid.*, 190-324.

⁵⁸ *Ibid.*, 165.

En este sentido, por ejemplo, el mundo de la vida está estratificado en diversos niveles y dimensiones, algunas de las cuales exceden toda representación tales como la estructura espacial, la estructura temporal, el mundo físico, el tiempo objetivo, la historia, la experiencia, y mi muerte.⁵⁹ Lo mismo vale para el mundo del sentido común, que trasciende la realidad de mi vida cotidiana en la medida en que presupone una forma social pre-organizada, la permanencia del mundo social más allá de mi muerte, la organización de los hombres en grupos, la distancia social, y una secuencia de generaciones traslapadas.⁶⁰

A su vez, notamos que —a diferencia del planteo de Habermas—, para Schutz, el mundo de la vida cuenta con una “estructura social”.⁶¹ Incluso las relaciones apresentationales están sujetas a un cambio regido por principios estructurales,⁶² y la actitud natural da por supuesta la existencia de una organización social.⁶³ En esta misma dirección, Schutz señala que el mundo social se me impone en un doble sentido: (a) en tanto ambiente social, como elemento co-constitutivo de mi situación biográfica; (b) en tanto entramado de mis libres potencialidades, como definitorio de mi situación. En ambos sentidos, el mundo social constituye un orden de las cosas y los acontecimientos.⁶⁴

No menos llamativas son las varias referencias a la cuestión del “sentido objetivo”⁶⁵ que, según Habermas, no estaría dentro de las inquietudes de Schutz ni de la fenomenología en general. Antes bien, Schutz distingue el “mundo físico del ser”, del “mundo humano del sentido”,⁶⁶ y habla de objetos y acontecimientos del mundo exterior.⁶⁷

Esta misma actitud le es atribuida al pensamiento de sentido común, ya que, según Schutz, incluso las apresentationes de orden inferior contienen objetos, hechos y acontecimientos del mundo exterior como sus miembros apresentationales. Así, el pensamiento de sentido común da por supuesto el

⁵⁹ *Ibid.*, 166-167.

⁶⁰ *Ibid.*, 277.

⁶¹ *Ibid.*, 167, 175.

⁶² *Ibid.*, 246.

⁶³ *Ibid.*, 253.

⁶⁴ *Ibid.*, 277-8.

⁶⁵ *Ibid.*, 167, 169, 203, 207.

⁶⁶ *Ibid.*, 1989: 241.

⁶⁷ *Ibid.*, 254; 265.

mundo de los objetos físicos y sociales;⁶⁸ por eso alude Schutz a una “interpretación objetiva”⁶⁹ —cuestión que, por su parte, lo inquieta desde su primer libro, sobre todo en la discusión de la obra de Weber— a pesar de que Habermas sugiera que esto cae fuera de su área de interés.

Schutz también insiste en que toda comprensión del pensamiento del otro requiere un objeto, hecho, o acontecimiento en el mundo exterior.⁷⁰ Esto reviste importancia no sólo para la cuestión del pensamiento de sentido común sino también para la comunicación, cuestión que ocupa sobremanera a Habermas. Al respecto, Schutz sostiene —como bien podría hacerlo nuestro crítico— que “el espíritu no puede poseer, mucho menos comunicar, ideas sin medios materiales y una causa material”.⁷¹ En otras palabras, la comunicación sólo ocurre con la ayuda de objetos, hechos, o acontecimientos pertenecientes a la realidad suprema del mundo sensorial; esto es, del mundo exterior.⁷² Así, la comunicación requiere, bajo cualquier circunstancia, acontecimientos u objetos en el mundo exterior producidos por el comunicador y, por otro lado, acontecimientos u objetos en el mundo exterior perceptibles (aprehensibles) por el intérprete. “En otras palabras, la comunicación sólo puede ocurrir dentro de la realidad del mundo exterior”; por eso el mundo de la vida cotidiana tiene un carácter privilegiado, es la realidad suprema.⁷³

En este marco, en el que se supone que los objetos del mundo exterior delimitan nuestras libres posibilidades de acción ofreciendo resistencias que debemos, cuando es posible, superar,⁷⁴ el culturalismo extremo que se le atribuye a Schutz resulta excesivo. Lo mismo vale para la supuesta micro sociología implícita en su obra. No pueden pasarse por alto, por ejemplo, las expresas críticas de Schutz al concepto de grupo primario de Cooley, al que considera altamente equívoco, lo mismo que a la noción de “pequeños grupos” de Homans. A su entender, ambos definen grupos de pocas personas que pueden comunicarse entre sí de manera directa, cara a cara, lo cual dista mucho de ser la realidad dominante en el mundo social.⁷⁵ En oposición a estas concepciones, Schutz considera que la relación cara a cara, por más que

⁶⁸ *Ibid.*, 264.

⁶⁹ *Ibid.*, 167, 173.

⁷⁰ *Ibid.*, 257.

⁷¹ *Ibid.*, 284.

⁷² *Ibid.*, 285.

⁷³ *Ibid.*, 260, énfasis en el original.

⁷⁴ *Ibid.*, 284.

⁷⁵ *Ibid.*, 292.

constituya la dimensión central, es sólo una entre diversas relaciones propias del mundo social.⁷⁶

También es menester reparar en las apelaciones a la “estructura ontológica del mundo”⁷⁷ o, lisa y llanamente, al “mundo objetivo”.⁷⁸ Schutz sostiene que uno de los “componentes de la situación” es su “estructura ontológica”,⁷⁹ temporal, espacial, y casual.⁸⁰ También hace alusión a que la “estructura ontológica del mundo” sería la base de la pertinencia temática del mundo de la vida;⁸¹ y afirma que, en la situación, ella se me impone⁸² en un doble sentido: en tanto “estructura ontológico-mundanal del mundo físico”; y en tanto “estructura ontológico-mundanal del mundo social”.⁸³

¿Y qué decir de la “atención a la vida” y de la “experiencia trascendental”,⁸⁴ que también se incluyen en este bosquejo? Según Schutz, el mundo de la vida cotidiana está signado por experiencias que lo trascienden y se refieren a otras realidades a través de las referencias apresentationales.⁸⁵ Así, por ejemplo, el mundo a mi alcance potencial trasciende el mundo a mi alcance actual; el mundo intersubjetivo socio-cultural trasciende al de las cosas físicas; y el mundo de la ciencia, el arte, la religión, etc., trasciende la realidad eminente del mundo de la vida; y la experiencia se trasciende a sí misma, al menos por su referencia a horizontes abiertos.⁸⁶ Es que toda experiencia tiene necesariamente un carácter trascendente.⁸⁷

Otra manera de salir al cruce de las objeciones que nos ocupan es señalar aspectos de este esquema de trabajo en los que Schutz escapa a la representación apelando, no a la objetividad, sino al suelo en que la representación misma se encuentra arraigada. En esta dirección, señala que el

⁷⁶ Ibid., 256.

⁷⁷ Ibid., 172, 214.

⁷⁸ Ibid., 169.

⁷⁹ Ibid., 213.

⁸⁰ Ibid., 197.

⁸¹ Ibid., 198.

⁸² Ibid., 168, 207.

⁸³ Ibid., 169.

⁸⁴ Ibid., 168.

⁸⁵ Ibid., 266.

⁸⁶ Ibid., 267.

⁸⁷ Ibid., 269.

mundo de la vida es en buena medida opaco.⁸⁸ También incluye para el futuro libro algunas referencias a la teoría husserliana de las tipificaciones pre-predicativas.⁸⁹ Menciona, a su vez, que hay un *eidós* de los “objetos materiales del mundo exterior”,⁹⁰ y una “conexión con la estructura-mundanal ontológica” y “regiones ontológico-reales”.⁹¹

No menos importantes para nuestra cuestión son las alusiones a la “historia en sentido objetivo del mundo-cosa”,⁹² ya que le permite introducir consideraciones relativas a cómo la “estructura polítética [de nuestro conocimiento estaría] mediada por eventos de orden físico en el mundo exterior y la forma-temporal exterior”.⁹³ Algo análogo vale para la relación cara-a-cara —presunto reducto del subjetivismo—, a propósito de la cual Schutz menciona que los flujos de conciencia se encuentran entrelazados,⁹⁴ sin que pueda reducirse, en la filosofía de Schutz, el flujo de conciencia a meras representaciones.

Otra cuestión de interés para nosotros es la alusión a una opacidad del mundo que lo convertiría en “no-comprendido, e incomprensible en su fundamento último para la actitud natural”.⁹⁵ Hasta tal punto es inaprehensible cierta región del mundo de la vida, que Schutz habla de “categorías aporéticas”, una de las cuales sería la de “lo que se conoce como incognoscible”.⁹⁶

Por lo expuesto, entonces, creemos que, si en algún sentido puede admitirse la opinión de Habermas según la cual a partir de Husserl “el concepto de mundo de la vida” pasaría “a ocupar el centro de la fenomenología”,⁹⁷ sólo sería ampliando los alcances del mismo, cuestión que Schutz lleva a su máxima amplitud.

⁸⁸ Ibid., 170.

⁸⁹ Ibid., 170.

⁹⁰ Ibid., 206.

⁹¹ Ibid., 207.

⁹² Ibid., 207.

⁹³ Ibid., 210.

⁹⁴ Ibid., 211.

⁹⁵ Ibid., 201.

⁹⁶ Ibid., 202.

⁹⁷ Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, 36.

CONCLUSIONES

En consecuencia, creemos que el reduccionismo fundado en la noción según la cual el mundo de la vida es un ámbito acotado, ligado a las representaciones comunes articuladas lingüísticamente, no encuentra asidero en la obra de Schutz; sólo puede ser introducido en ella a fuerza de operaciones —retóricas, antes que conceptuales— que desagregan lo que en Schutz aparece articulado en el marco de una concepción más inclusiva del mundo de la vida, al que se aproxima desde una perspectiva monista.

1. En estas operaciones, el primer artilugio, y el más recurrente, es el de deslindar el análisis de las representaciones del análisis de aquello que ellas representan, dejando fuera de consideración una serie de aspectos que se suponen, en el mundo de la actitud natural, más allá de toda representación.
2. Se introduce, así, un segundo artilugio reduccionista, que consiste en tomar al mundo de la actitud natural como coextensivo al mundo de la vida. Es precisamente allí donde —retórica mediante— se introduce en la obra aquello por lo cual se la habrá de criticar. En Habermas, concretamente, se introduce la escisión entre mundo de la vida y sistema social —que es, en alguna medida, también la escisión entre microsociología y sociología sistémica—, en base a la cual se consigue “autonomizar” el mundo de la vida respecto de las cuestiones relativas a su reproducción material, para luego imputarle a Schutz algún descuido al respecto.
3. Este artilugio tiene el efecto de dejar fuera de consideración aquellos aspectos que exceden a las representaciones sociales y que en Schutz aparecen articulados en torno a una noción de mundo de la vida más vasta e integral. En efecto, Schutz incluye como dimensiones del mundo de la vida aspectos ontológicos, fundamentos anti-predicativos, y referencias a dimensiones objetivas y materiales.
4. Estas lecturas reduccionistas han contribuido a articular un consenso en torno de la obra de Schutz que la presenta como directamente alineada con el subjetivismo y la microsociología. Si esta lectura nos parece objetable no es tanto porque queramos asumir la defensa incondicional de Schutz —empresa, por otra parte, irrelevante— sino porque creemos que

en esto se juega la recuperación de una mirada monista sobre lo social que, no por ello, sea reduccionista y simplificadora.⁹⁸

5. A la defensa habermasiana del dualismo, queremos contraponerle una concepción monista del mundo, ya que el mismo, en cuanto tal, no podría reducirse al mundo de la vida en su oposición al sistema social, ni al mundo social como contrapuesto al mundo natural, ni a cualquier otra forma de dualismo. Esto no significa volver a forma alguna de integrismo, ni a determinismos decimonónicos que encuentren el fundamento o la “determinación en última instancia” en una u otra parte del mundo, sino plantear la pertinencia de la búsqueda de una nueva y más compleja articulación de la noción de mundo, pues, en cuanto tal, **el mundo es uno**.
6. Así, ontologías como la de Habermas, que hablan de tres o cuatro mundos, dejarían escapar, precisamente, la especificidad del mundo; en cambio, ontologías como la de Schutz, que afirma expresamente que el mundo es uno,⁹⁹ podrían significar un importante aporte en dirección a un renovado monismo.

Carlos Belvedere
Universidad de Buenos Aires
Universidad Nacional de General Sarmiento
Dirección: Avenida Corrientes 1762, 5° E
(1042) Ciudad de Buenos Aires
ARGENTINA
E-mail: belveder@mail.retina.ar

Recibido: 6 de marzo de 2003
Aceptado: 16 de mayo de 2003

⁹⁸ No es aquí donde podemos explayarnos en esta cuestión, que pretendemos abordar en un futuro trabajo.

⁹⁹ Schutz y Luckmann, *The structures of the life-world. Volume II*, 214.