

las posiciones de Wittgenstein o de Austin tuvieron alguna deuda con la hermenéutica continental. Ahora, sin embargo, parece evidente que existen importantes puntos de coincidencia, tanto en los temas privilegiados como en el modo de abordarlos.

3) La fenomenología, la tercera de las escuelas de pensamiento que destacó en este capítulo, ha cumplido un papel de intermediaria entre las otras dos. Podemos esbozar brevemente la complicada ramificación de conexiones. Los escritos de Schutz se basan en gran parte en los de Husserl; pero él también conjuga a Husserl y Weber, y así se afilia indirectamente a la tradición de las *Geisteswissenschaften*. A su vez, la obra de Garfinkel tiene a la de Schutz como punto de partida y la relaciona con las ideas tomadas de Wittgenstein y Austin. Y las *Philosophical Investigations* de Wittgenstein se convierten en el estímulo principal para los trabajos de Winch: como lo indicaron algunos autores que mencionaré después, hay evidentes similitudes entre las ideas de Winch y las elaboradas por la principal figura de la filosofía hermenéutica contemporánea: Gadamer. La obra de Gadamer aparece, a su vez, profundamente influida por un desprendimiento de la tradición fenomenológica: el representado por Heidegger.

### La fenomenología existencial: Schutz

Sería justo decir que la fenomenología es un descubrimiento reciente para los autores de ciencias sociales de habla inglesa; sólo en las últimas dos décadas, aproximadamente, los escritos de los filósofos fenomenológicos suscitaron general atención. Pero los escritos de Husserl datan más o menos del mismo período que los de Weber, y Schutz escribió lo principal de su obra, que intentaba elaborar los temas de esos dos pensadores, casi al mismo tiempo que Parsons publicó *The Structure of Social Action*.<sup>1</sup> Hablar de «fenomenología» no es referirse a un solo cuerpo de pensa-

<sup>1</sup> *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, de Schutz, se publicó en Alemania en 1932. En inglés, se publicó por primera vez en 1967, con el título *The Phenomenology of the Social World* (Londres: 1972).

miento unificado. Husserl tuvo discípulos importantes, pero pocos siguieron los mismos caminos que él. Aunque no detallaré las diferencias entre los puntos de vista filosóficos de autores como Scheler, Heidegger, Merleau-Ponty o Sartre, conviene recordar que la tradición fenomenológica presenta una considerable diversificación interna.

El propósito primordial de Husserl, al menos en sus primeros escritos, fue establecer un proyecto filosófico que trascendiera el conocimiento científico. Toda conciencia es «intencional» en el sentido que Brentano dio a ese término. Esto, desde luego, no es lo que queremos significar cuando en lengua inglesa hablamos de acción «intentada». Brentano se refería a una idea que atribuía a la escolástica: la conciencia tiene siempre un objeto que la constituye. Por lo tanto, epistemología equivale a ontología; conocimiento equivale a ser, y lo «objetivo» (aunque no lo «real») carece de significación salvo en cuanto la conciencia lo mienta. El empirismo, con su noción central de «datos sensoriales», en cierta forma reconoce esto, pero es incapaz de mostrar —sostuvo Husserl— de qué modo el pensamiento pasa de lo particular a lo general, de experiencias específicas a una clasificación abstracta. Un concepto abstracto no puede ser identificado con un objeto o suceso específico, y de ninguna manera es la suma de un número definido de objetos o sucesos. Existe una diferencia absoluta entre un «universal ideal» y sus «particulares» concretos. La intencionalidad implica un «acto de ideación», muy distinto del objeto de la atención en sí, y en consecuencia este es el centro del interés de Husserl, puesto que si en la *epoché* «ponemos entre paréntesis» todos los particulares empíricos, parece que podríamos penetrar en la esencia de lo consciente. En la búsqueda de una fenomenología trascendental, en consecuencia, el «mundo vivido» y la «actitud natural» —los supuestos comunes que hacemos acerca del mundo físico, de las demás personas y de nosotros mismos en nuestra vida cotidiana— son considerados por el primer Husserl ni más ni menos que como un revoltijo que debe ser despejado para revelar la subjetividad en su forma pura. Desde este lugar seguro, armados con los medios para mirar la existencia en sus aspectos esenciales, y exentos de prejuicios, podemos re-emergir y conquistar el mundo histórico real: reconstituirlo en toda su singular complejidad.

El problema reside en que se niega a ser reconstituido. No me detendré en este punto, porque las dificultades que se oponen son bien conocidas, y estimularon a Husserl a revisar algunas ideas en sus últimos escritos. Si escapamos del mundo hacia el «reino soberano» de la conciencia, que no tiene el menor punto de contacto con ese mundo, ¿qué medios poseemos para validar filosóficamente su existencia? Tal vez la «actitud natural» no sea, después de todo, una pantalla que debemos apartar para penetrar en la esencia de las cosas. En sus últimos escritos, Husserl concentró la atención en el «mundo de vida», y buscó diferenciar en especial la «actitud natural» de aquella que se adopta en la ciencia, cuando antes había desechado las dos en la *epojé* trascendental, en un intento de mostrar que la segunda no podía escapar de la primera a pesar de sus pretensiones en contrario. Pero sería erróneo suponer, como lo hicieron algunos comentaristas, que Husserl cambió radicalmente su posición anterior. El acento puesto en el «mundo de vida» pareció acercarlo más a la realidad histórica, pero sus intentos de analizar esta siguieron en el nivel de la filosofía trascendental: la existencia mundana debía ser constituida fenomenológicamente. El «problema» de la intersubjetividad sigue siendo refractario; no deja de ser difícil ver cómo los otros (en verdad, incluso el yo concreto, en oposición al «yo trascendental») pueden ser considerados algo más que otra proyección intencional de la conciencia.

En la filosofía occidental está profundamente arraigada, desde que ella rompió con la dominación hierocrática, la idea de que la busca de la certeza, de un saber sin supuestos, es una tarea que es necesaria y que, además, sólo se puede cumplir mediante el examen de la conciencia personal. Mas la pretensión de que esta última prevalece sobre otras especies de saber sobre el mundo «externo» o sobre los otros trae la consecuencia de que es preciso librar una lucha desesperada para poder acordar a los otros algo más que una existencia fantasmal, de epifenómenos. Así, para Husserl, la intencionalidad es una relación intertría del sujeto y el objeto, y todo el método de la reducción fenomenológica, por el cual el yo, en un grandioso acto mental, consigue desechar el mundo empírico, depende de este punto de partida. Husserl elaboró la noción de intencionalidad como una reacción contra lo que juzgó premisas inaceptables de las teorías anteriores

sobre el sentido y la experiencia, y al obrar así llegó a abandonar del todo la distinción entre sentido y referencia en favor de un «acto ideacional» que confiere sentido. Muchos comentaristas objetaron este punto, y sostuvieron que la formulación de Husserl de la intencionalidad debía ser modificada. Ryle comenta:

«En efecto, no es por sí evidente, pero es verosímil decir que el estado de cosas que yo conozco es tal independientemente de que yo lo conozca o no; una fenomenología que operara con esta noción modificada de la intencionalidad no estaría naturalmente destinada a terminar en una metafísica egocéntrica, o a sostener una prioridad sobre todas las otras ramas de la filosofía, como la lógica o la filosofía de la física».<sup>2</sup>

Sin embargo, se puede preguntar si esto seguiría siendo una fenomenología, pregunta que tendría un interés más que incidental porque la mayoría de los discípulos de Husserl abandonaron el propósito de producir una filosofía trascendental y se interesaron por la experiencia humana en «el mundo de vida»: un movimiento de la esencia a la existencia. En un aspecto importante, esto desactiva el sistema de Husserl y lo devuelve al punto del cual partió, la descripción de la experiencia de sí como la esbozó Brentano. Pero a este le interesaba la psicología del sujeto antes que el ser en el mundo, tema que pasó a ser la preocupación de Scheler y, más particularmente, de Heidegger y Sartre. La fuerte inclinación hacia el irracionalismo, resultado característico de la fusión del proyecto de Husserl con un proyecto existencialista, es evidente sobre todo en la primera filosofía de Sartre, la filosofía del individuo solo, donde «la nada ronda al ser».<sup>3</sup> Pero de ninguna manera está ausente por completo en su posterior *Crítica de la razón dialéctica*, y a pesar de su solidez, Sartre no avanza mucho en el sentido de reconciliar la irracionalidad de la existencia humana con la irracionalidad de la historia, o la libertad ontológica con la necesidad histórica.

<sup>2</sup> Gilbert Ryle, «Phenomenology», *Collected Papers*, vol. I, Londres, 1971, pág. 176. Véase también el ensayo: «Phenomenology versus the concept of mind». Compárese con Wittgenstein, *Zettel*, Oxford, 1967, § 401-402.

<sup>3</sup> Jean Paul Sartre, *L'être et le néant*, París, 1950, pág. 47.

Entre los principales discípulos de Husserl, sólo Schutz comenzó y terminó su carrera persiguiendo la ambición de aplicar ideas fenomenológicas para resolver problemas pre-existentes de la sociología; y sólo Schutz siguió manteniendo toda su vida una posición enteramente racionalista, según la cual la fenomenología podía y debía proveer la base a una ciencia perfectamente madura de la conducta humana. Aunque rinde el debido homenaje al yo trascendental, su programa está realmente dedicado a la fenomenología descriptiva de un mundo de vida. La intersubjetividad no aparece como un problema filosófico, sino sociológico (aunque, según veremos después, sin haber alcanzado una solución satisfactoria). Schutz se ocupa de la «actitud natural» en sí, con lo cual invierte la *epojé* de Husserl. La «actitud natural» no presupone suspender la creencia en la realidad material y social, sino precisamente lo opuesto: suspender la duda de que sea algo distinto de lo que parece. Esta es la «*epojé* de la actitud natural».<sup>4</sup> En su trabajo primero y básico, Schutz parte de la versión de Weber de la «acción provista de sentido» y procura demostrar que si bien se trata de un planteo correcto en muchos aspectos importantes, necesita ser complementado y ampliado por un estudio de la actitud natural, o lo que Schutz llama también, de diversas maneras, «el mundo del sentido común» o «el mundo cotidiano». La concepción de Weber de la acción social, de acuerdo con Schutz, «en modo alguno define un concepto primitivo», como él creía, sino que es «un mero rótulo de un dominio sumamente complejo y ramificado que requiere muchos estudios posteriores».<sup>5</sup> Deja dos preguntas sin respuesta; la primera: ¿cuál es el sentido de la frase de Weber de que en la acción, en contraste con la «conducta» reflexiva, el actor «imputa un sentido» a lo que hace? La segunda: en la acción social, ¿cómo experimenta el actor a los otros como personas separadas, con sus propias experiencias subjetivas?

En cuanto a la primera de ellas, Weber se equivoca, según Schutz, cuando sostiene que comprendemos por «observación directa» el sentido de lo que una persona hace en un acto tal como cortar madera: porque llamar a su actividad «cortar madera» ya es haberla comprendido. Se trata de un

<sup>4</sup> Alfred Schutz, «On multiple realities», *Collected Papers*, vol. 2, La Haya, 1967, pág. 229.

<sup>5</sup> Schutz, *Phenomenology of the Social World*, pág. 8.

«sentido objetivo», que se alcanza situando la conducta observada en un amplio contexto de comprensión. Por otra parte, el análisis de Weber de la acción provista de sentido no tiene en cuenta que la acción es episódica, y que desde el punto de vista del actor posee duración, como la entiende Bergson: es una experiencia «vivida». Porque Weber omite tener esto en cuenta, no ve una ambigüedad en la idea de acción, que puede denotar la experiencia subjetiva en sí misma o el acto completo. Es erróneo suponer que «imputamos» un sentido a una acción vivenciada, ya que nos hallamos inmersos en la acción misma. La «imputación» de sentido a experiencias, que implica una mirada reflexiva sobre el acto por parte del actor o de otros, es algo que sólo puede aplicarse retrospectivamente, a actos ya realizados. Así, es falso incluso decir que las experiencias están intrínsecamente provistas de sentido: «sólo lo ya experimentado está provisto de sentido, no el experimentar ahora algo».

La categorización reflexiva de los actos necesita averiguar el propósito o proyecto que el actor perseguía: un proyecto, cuando ha sido alcanzado, convierte el flujo transitorio de la experiencia en un episodio completo. En este sentido, Schutz critica a Weber por no distinguir el proyecto de una acción —su orientación hacia un logro futuro— de su motivo «porque». Los proyectos, los motivos «para», no tienen significación explicativa en sí mismos. Como dice Schutz, refiriéndose a la acción de abrir un paraguas cuando llueve:

«El proyecto de abrir el paraguas no es la causa de la acción, sino sólo una anticipación imaginada. Inversamente, la acción “realiza” o “deja de realizar” el proyecto. En contraste con esto, la percepción de la lluvia no es en sí misma proyecto alguno. No tiene ninguna “conexión” con el juicio “Si me expongo a la lluvia, mis ropas se mojarán; esto no es deseable; por lo tanto, debo hacer algo para evitarlo”. La conexión o el enlace se establecen por un acto intencional [en el sentido fenomenológico del término] de mi parte, en el cual recurro al complejo total de mi experiencia pasada».<sup>6</sup>

La noción de «significatividad» es importante en los escritos de Schutz. En un curso de acción cualquiera, podemos

<sup>6</sup> *Ibid.*, págs. 92-3.

discriminar entre «tema» y «horizonte»; el primer término denota los elementos subjetivamente apreciados de una situación o una acción que importa a un proyecto particular que en ese momento preocupa al actor, mientras que el segundo denota aspectos de la situación desechados por irrelevantes para lo que el actor procura conseguir.<sup>7</sup> El proceso de vida, según Schutz, implica sistemas de significatividad en cambio constante, según el entrelazamiento o la superposición de la jerarquía de proyectos del agente: el flujo de vivencias se puede analizar en función de una serie de temas y horizontes superpuestos. Así, el proyecto de terminar de leer una novela puede quedar interrumpido porque se abandona el libro para ir a trabajar; el acto proyectado de terminar la novela se vuelve latente o se suspende, pero queda listo para ser reactivado. «Participamos en un asunto significativo actual y en muchos asuntos marginales, con capas de nuestra personalidad en diferentes niveles de profundidad».<sup>8</sup>

La comprensión de la conducta de otros, según Schutz, puede examinarse fenomenológicamente como un proceso de *tipificación* por el que el actor aplica esquemas comprensivos aprendidos para capturar los sentidos de lo que aquellos hacen. La relación social central es la del otro directamente vivenciado, la «relación-nosotros», y todas las demás nociones de formas sociales aplicadas por actores en su vida diaria derivan de esta. En cualquier encuentro cara-a-cara, el actor trae a la relación un acervo de «saber disponible» o «comprensiones de sentido común», en función de lo cual tipifica al otro, puede calcular la probable respuesta del otro a sus acciones y sostener una comunicación con él. Se da por supuesto que el «acervo de saber» de un actor «es adecuado hasta nuevo aviso»; es «una totalidad de “autoevidencias” que cambian de situación en situación, y son puestas de relieve en cualquier momento desde un fondo de indeterminación». Los acervos de saber son de índole pragmática. En la acción social cotidiana, el agente dispone así de numerosas recetas para responder a otros, pero en general no podría, si se lo pidiera un observador, explicarlas como «teorías» cons-

<sup>7</sup> Schutz, *Reflections on the Problem of Relevance*, New Haven, 1970, págs. 33 y sigs.

<sup>8</sup> *Ibid.*, pág. 120.

cientemente formuladas.<sup>9</sup> Pero aparte del dominio de los «prójimos», de las relaciones-nosotros, los otros también aparecen en la conciencia de los actores como sus «contemporáneos», de quienes tienen noticia o a quienes conocen, aunque sin tratarlos directamente; y como «predecesores», las generaciones anteriores que vivieron antes de que los actores nacieran. En la mayoría de sus escritos, Schutz concentra su atención en las relaciones-nosotros, y considera que por el análisis de estas se puede esclarecer la significación de los dominios de los contemporáneos y los predecesores. No existen a su juicio límites claramente definidos entre estos dominios: se proyectan unos sobre otros. Según Schutz, los acervos de conocimiento que se aplican para explicar la conducta de otros se constituyen y operan dentro de «ámbitos finitos de sentido» o «realidades múltiples». Es parte de la competencia normal de un actor social desplazarse entre esos ámbitos de sentido; ser capaz de trasladarse, por ejemplo, del mundo utilitario del trabajo al dominio de lo sagrado, o al del juego. Sin embargo, el actor experimenta normalmente ese traslado de la atención y la respuesta como un «choque», una disyunción entre mundos diferentes.

Las significaciones de los miembros legos de la sociedad se conectan a las tareas prácticas de la vida social cotidiana; las del observador sociológico, por el otro lado, son puramente «cognitivas» o «teóricas».<sup>10</sup> El método de la sociología comprensiva, según Schutz, consiste en establecer constructos teóricos de «modos típicos» de conducta que iluminen los fundamentos subjetivos de la acción. «Toda ciencia social —dice—, incluso la sociología comprensiva (...) se fija como meta primaria la mayor clarificación posible de lo que piensan sobre el mundo social quienes viven en él».<sup>11</sup> Los conceptos formulados en las ciencias sociales obedecen a un

<sup>9</sup> «Nuestros pensamientos cotidianos están menos interesados en la antítesis “verdadero-falso” que en la resbaladiza transición “probable-improbable” (...) Hasta ese punto, pero sólo hasta ese punto, el principio del pragmatismo está incuestionablemente bien fundado. Es una descripción del estilo del pensamiento cotidiano, pero no una teoría de la cognición». «The problem of rationality in the social world», *Collected Papers*, vol. 2, págs. 76-7.

<sup>10</sup> «Common-sense and scientific interpretation of human action», *Collected Papers*, vol. 1, págs. 36 y sigs.

<sup>11</sup> *Phenomenology of the Social World*, pág. 220.

«principio de adecuación». Schutz llama a estos conceptos constructos «de orden segundo», porque necesariamente deben relacionarse con las nociones que los actores mismos utilizan para construir un mundo social provisto de sentido. El postulado de adecuación, tal como Schutz lo formula, establece que los conceptos de la ciencia social «deben estar contruidos de manera tal que un acto humano realizado dentro del mundo de vida por un actor individual, en la forma que indica el constructo típico, resulte entendible para el actor mismo y para sus prójimos, según una comprensión de sentido común de la vida cotidiana». <sup>12</sup>

Mencionaré más adelante los que me parecen los puntos fuertes de la versión de Schutz de la fenomenología existencialista; por el momento, me centraré en sus insuficiencias.

En lo principal, el análisis de Schutz sobre la intencionalidad, la conciencia del tiempo y la acción se basa directamente en Husserl, y aunque abandona su programa epistemológico, mantiene el lazo umbilical con la subjetividad del yo que distingue su elaboración de la fenomenología trascendental. Para Schutz, el mundo social es «rigurosamente hablando, mi mundo» o, como lo dice en vena más técnica, el mundo «es, en lo esencial, sólo algo que depende de la intencionalidad operante de un yo-conciencia, y que no se sale de ella». <sup>13</sup> Entonces, los problemas que generaba la conciencia intencional de Husserl para reconstituir el «mundo exterior», en particular respecto de la intersubjetividad, vuelven a acechar a la fenomenología de Schutz del mundo social. Adoptado el punto de partida de una reducción fenomenológica, Schutz es incapaz de reconstituir la realidad social como un mundo objetivo. Ello aparece con evidencia en su endeble explicación sobre los «contemporáneos» y los «predecesores», que hallan un lugar en los análisis de Schutz sólo cuando surgen en la conciencia del actor. Así, «lo que a simple vista puede suponerse una relación social entre yo mismo y uno de mis predecesores, resultará siempre en el fondo una orientación unilateral de mi parte hacia otro». <sup>14</sup> Como ejemplo del caso raro en que la conducta de los predecesores puede influir directamente sobre la de sus sucesores,

<sup>12</sup> «Common-sense and scientific interpretation of human action», pág. 44.

<sup>13</sup> *Ibid.*, págs. 9 y 37.

<sup>14</sup> *Ibid.*, págs. 12, 99, 134 y 208.

res, ¡Schutz sólo puede citar la transmisión de la propiedad! Pero generaciones sucesivas se transmiten mucho más que esto, como Durkheim lo señaló con acierto; el dominio social no puede ser constituido, en el sentido trascendental de este término, desde la conciencia intencional. De hecho, el mismo Schutz reconoce que ello es así, y no hace el menor intento por afrontar el problema residual de la intersubjetividad en su exégesis de los escritos de Husserl. Para pasar al estudio del mundo social, dice Schutz, debemos «abandonar el método estrictamente fenomenológico»: debemos «aceptar en principio la existencia del mundo social». <sup>15</sup>

Por insatisfactorio que pudiera ser el relato de la «acción subjetivamente provista de sentido» de Weber, este, por lo menos, siempre tuvo conciencia de lo que representaban para el análisis sociológico las «consecuencias objetivas», tanto las intentadas como las no intentadas, que un curso de acción podía tener para los demás. Ninguna de estas preocupaciones aparece en la obra de Schutz, que se orienta enteramente a esclarecer las condiciones de la acción antes que sus consecuencias; y la insistencia incesante de Weber en diferenciales del poder encuentra poco eco en lo que Schutz nos dice. Weber destacaba (y con toda razón) que el análisis social debe abarcar mucho más que el «esclarecimiento de lo que piensan sobre el mundo social quienes viven en él», con respecto tanto a los efectos no reconocidos de la acción cuanto a la determinación de condiciones no mediadas por la conciencia del actor.

La distinción de Schutz entre motivos «para» y «porque» es un intento de reelaborar la diferenciación de Weber entre la comprensión directa y la explicativa. Pero mientras que Schutz en efecto descubre algunas de las insuficiencias de la versión de Weber, la de él no es mucho más satisfactoria. Así, sostiene que en los dos ejemplos que siguen operan motivos «porque»: «cuando un hombre se convierte en asesino por la influencia de sus compañeros» <sup>16</sup> y cuando un hombre abre un paraguas porque obedece al principio: «Si me expongo sin protección a la lluvia, me mojaré, y esto pronto se volverá desagradable. El modo de impedirlo es abrir el paraguas, y eso es lo que haré». <sup>17</sup> Sin embargo, el último ejem-

<sup>15</sup> *Phenomenology of the Social World*, pág. 97.

<sup>16</sup> *Ibid.*, pág. 91.

<sup>17</sup> *Ibid.*, pág. 93.

plo se refiere a una cadena implícita de razonamiento práctico; no así el primero, que en cambio concierne a los efectos de la conducta de otros sobre la del agente. Una de las inferencias que se siguen de esto es que, además de diferenciar entre lo que Schutz llama motivos «para» y «porque», debemos distinguir la aplicación reflexiva de las razones de los agentes para adoptar cursos específicos de conducta.

Finalmente, la formulación de Schutz del «postulado de adecuación» es insatisfactoria. Según él, los términos de una teoría de ciencia social son «adecuados» sólo si el modo de actividad especificado por un «constructo típico» resulta «comprensible para el actor mismo» en función de sus propios conceptos. No resulta empero del todo claro el significado de esto. Si se pretende expresar sólo que los conceptos sociológicos, por abstractos que sean, deben ser en definitiva cotejados con formas concretas de acción provista de sentido, no es algo muy esclarecedor. Si, por otro lado, se quiere dar a entender que los conceptos técnicos de la ciencia social se tienen que poder traducir en otros comprensibles para aquellos a cuya conducta se refieren, es difícil ver por qué se juzgaría esto deseable o cómo se lograría, puesto que, como el mismo Schutz señala, los intereses y, en consecuencia, los criterios que guían la formulación de los conceptos sociológicos son diferentes de los que entran en las nociones cotidianas.

No creo útil plantear el interrogante sobre si en forma inequívoca «puede haber» o «no puede haber» una sociología fenomenológica, aunque sólo sea porque un espectro tan amplio de autores llamaron «fenomenológica» a su obra o recurrieron explícitamente a los escritos de Husserl. Me parece correcto decir que en las publicaciones de Schutz reaparecen algunas de las mismas dificultades que originalmente se destacaron en la fenomenología trascendental de Husserl, si bien en forma atenuada y cambiada. Estas incluyen el problema de constituir fenomenológicamente la realidad «externa», sea en el sentido del mundo de la naturaleza, sea en el de la «facticidad» de la realidad social; y el llamado «problema de los otros» (la intersubjetividad), que a su vez se manifiesta en el nivel del yo trascendental, o en el nivel más mundano que abarca y explica a las colectividades como estructuras «supraindividuales».

## La etnometodología

Se podría sostener razonablemente que la fenomenología es una filosofía que se desvanece, a despecho del influjo de nociones fenomenológicas en la sociología. Entre los filósofos de la Europa continental, el florecimiento del existencialismo de la posguerra, cuyo éxito al fin fue siempre una especie de *succès de scandale*, se agotó enseguida; el interés se desplazó a otros campos, y nuevas perspectivas se desarrollaron. Los filósofos británicos y norteamericanos mantuvieron la fenomenología siempre a buena distancia; sobre todo en Gran Bretaña, la contraparte del «existencialismo fenomenológico», una mezcla de términos técnicos complejos y ansiedad moral nebulosa, fue una filosofía del lenguaje ordinario que mostraba el estilo y la elegancia complaciente del hidalgo rural inglés, con su típica rusticidad. La «filosofía del lenguaje ordinario», tal como se la asocia en especial con Austin y otros filósofos de la posguerra de Oxford, en tanto se la distingue de la categoría mucho más amplia que habitualmente se designa como «filosofía analítica», también parece ser hoy una fuerza declinante, si no agotada por completo. Por lo tanto, resulta bastante notable que así como algunos en la ciencia social adoptaron la fenomenología, otros parecen estar dispuestos a insuflar vida en otro cuerpo doliente, porque vuelven su atención a la filosofía del lenguaje ordinario. En la «etnometodología» encontramos un intento de recurrir a estos dos puntos de vista filosóficos. Se siente la tentación de señalar que el empeño por revivir no una sino dos filosofías moribundas, y de combinarlas entre sí, difícilmente pueda producir algo que valga la pena para la ciencia social. Pero sería injusto: la etnometodología es un recién llegado más original y estimulante de lo que indicaría esa descripción de su origen.

A despecho de las diferencias de estilo entre las dos escuelas filosóficas mencionadas en el párrafo anterior, y de su casi completa falta de influencia recíproca, hay derecho a sostener que tienen algo en común. Las dos parecen converger en el estudio del mundo cotidiano, el mundo del lego por oposición al del científico. (Austin definió alguna vez su obra, aunque con cierta incomodidad, como «fenomenología lingüística».) Al menos en su versión no esencialista, la fenomenología insiste en que no se debe ridiculizar o menos-

plo se refiere a una cadena implícita de razonamiento práctico; no así el primero, que en cambio concierne a los efectos de la conducta de otros sobre la del agente. Una de las inferencias que se siguen de esto es que, además de diferenciar entre lo que Schutz llama motivos «para» y «porque», debemos distinguir la aplicación reflexiva de las razones de los agentes para adoptar cursos específicos de conducta.

Finalmente, la formulación de Schutz del «postulado de adecuación» es insatisfactoria. Según él, los términos de una teoría de ciencia social son «adecuados» sólo si el modo de actividad especificado por un «constructo típico» resulta «comprensible para el actor mismo» en función de sus propios conceptos. No resulta empero del todo claro el significado de esto. Si se pretende expresar sólo que los conceptos sociológicos, por abstractos que sean, deben ser en definitiva cotejados con formas concretas de acción provista de sentido, no es algo muy esclarecedor. Si, por otro lado, se quiere dar a entender que los conceptos técnicos de la ciencia social se tienen que poder traducir en otros comprensibles para aquellos a cuya conducta se refieren, es difícil ver por qué se juzgaría esto deseable o cómo se lograría, puesto que, como el mismo Schutz señala, los intereses y, en consecuencia, los criterios que guían la formulación de los conceptos sociológicos son diferentes de los que entran en las nociones cotidianas.

No creo útil plantear el interrogante sobre si en forma inequívoca «puede haber» o «no puede haber» una sociología fenomenológica, aunque sólo sea porque un espectro tan amplio de autores llamaron «fenomenológica» a su obra o recurrieron explícitamente a los escritos de Husserl. Me parece correcto decir que en las publicaciones de Schutz reaparecen algunas de las mismas dificultades que originalmente se destacaron en la fenomenología trascendental de Husserl, si bien en forma atenuada y cambiada. Estas incluyen el problema de constituir fenomenológicamente la realidad «externa», sea en el sentido del mundo de la naturaleza, sea en el de la «facticidad» de la realidad social; y el llamado «problema de los otros» (la intersubjetividad), que a su vez se manifiesta en el nivel del yo trascendental, o en el nivel más mundano que abarca y explica a las colectividades como estructuras «supraindividuales».

## La etnometodología

Se podría sostener razonablemente que la fenomenología es una filosofía que se desvanece, a despecho del influjo de nociones fenomenológicas en la sociología. Entre los filósofos de la Europa continental, el florecimiento del existencialismo de la posguerra, cuyo éxito al fin fue siempre una especie de *succès de scandale*, se agotó enseguida; el interés se desplazó a otros campos, y nuevas perspectivas se desarrollaron. Los filósofos británicos y norteamericanos mantuvieron la fenomenología siempre a buena distancia; sobre todo en Gran Bretaña, la contraparte del «existencialismo fenomenológico», una mezcla de términos técnicos complejos y ansiedad moral nebulosa, fue una filosofía del lenguaje ordinario que mostraba el estilo y la elegancia complaciente del hidalgo rural inglés, con su típica rusticidad. La «filosofía del lenguaje ordinario», tal como se la asocia en especial con Austin y otros filósofos de la posguerra de Oxford, en tanto se la distingue de la categoría mucho más amplia que habitualmente se designa como «filosofía analítica», también parece ser hoy una fuerza declinante, si no agotada por completo. Por lo tanto, resulta bastante notable que así como algunos en la ciencia social adoptaron la fenomenología, otros parecen estar dispuestos a insuflar vida en otro cuerpo doliente, porque vuelven su atención a la filosofía del lenguaje ordinario. En la «etnometodología» encontramos un intento de recurrir a estos dos puntos de vista filosóficos. Se siente la tentación de señalar que el empeño por revivir no una sino dos filosofías moribundas, y de combinarlas entre sí, difícilmente pueda producir algo que valga la pena para la ciencia social. Pero sería injusto: la etnometodología es un recién llegado más original y estimulante de lo que indicaría esa descripción de su origen.

A despecho de las diferencias de estilo entre las dos escuelas filosóficas mencionadas en el párrafo anterior, y de su casi completa falta de influencia recíproca, hay derecho a sostener que tienen algo en común. Las dos parecen converger en el estudio del mundo cotidiano, el mundo del lego por oposición al del científico. (Austin definió alguna vez su obra, aunque con cierta incomodidad, como «fenomenología lingüística».) Al menos en su versión no esencialista, la fenomenología insiste en que no se debe ridiculizar o menos-