

## ***Fenomenología: Alfred Schutz y Thomas Luckmann***

Jochen Dreher  
Universidad de Konstanz

1. La fenomenología y las ciencias sociales
2. Alfred Schutz: La concepción de una fenomenología del mundo de la vida
3. Thomas Luckmann: Sociología del conocimiento con orientación fenomenológica
4. Impacto, investigación cualitativa y crítica

### **1. La fenomenología y las ciencias sociales<sup>1</sup>**

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 Schutz 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 Schutz se concentró en establecer los fundamentos de la Sociología Comprensiva de Max Weber, la cual desarrolla en profundidad la noción del sentido subjetivo que el actor individual enlaza a su acción (Weber 2002 [1921]). Desde la perspectiva fenomenológica, Schutz 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 de modo tal de redefinir la sociología del conocimiento que se había desarrollado hasta los años 1970 en base a presupuestos materialistas (Berger/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.

---

<sup>1</sup> Deseo agradecer especialmente a Daniela Griselda López por la redacción intensa del texto y también a Mercedes Krause quien ayudó con el Cap. 3.

En lo que sigue, se analizará la relevancia de la fenomenología en relación a la metodología de las ciencias sociales. Para ello serán presentadas las posiciones de Alfred Schutz y Thomas Luckmann. Guiados por la pregunta ¿en qué sentido se puede establecer una relación entre fenomenología y las 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. Fundamentalmente, 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. Esta fue la tarea emprendida por Alfred Schutz quien retomó la fenomenología por considerarla el medio más adecuado para la fundamentación filosófica de las ciencias sociales. El objeto de análisis Schutziano lo constituyen las experiencias y las acciones humanas (Schutz 1972 [1932]: 68 y ss.). También su discípulo, Thomas Luckmann, adopta esta posición. Éste argumenta que las propiedades objetivas de las realidades socio-históricas 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 socio-históricas del mundo de la vida: “Las estructuras universales e invariantes del mundo de la vida, las cuales 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 en tanto 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 objetivas, las formas básicas de acción intersubjetiva y las propiedades objetivas de las realidades socio-históricas (Luckmann 1983a [1973]: 69). Sin embargo, en relación a su abordaje metodológico, ambas disciplinas – la fenomenología y las ciencias sociales – están definitivamente separadas. Siguiendo a

Luckmann, utilizamos aquí el término “acción paralela”<sup>2</sup> en relación a 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 fundamental el concepto de “constitución”, pues refiere a los procesos constitutivos de la conciencia subjetiva, los cuales constituyen 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 socio-históricas de un fenómeno específico.<sup>3</sup> 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, a 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 Husserl las cuales poseen relevancia para la metodología de las ciencias sociales. A juicio de Husserl, todas las ciencias, sea que se trate de las ciencias naturales o de las ciencias humanas, son una totalidad de actividades humanas. Según Husserl, 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. Husserl sostenía que las idealidades creadas por la ciencia habían sustituido ingenuamente al mundo de la vida y, como consecuencia de esto, las ciencias positivas habían perdido su fundamento. Retomando esas ideas expuestas por Husserl en la *Crisis* (2009 [1936]), Alfred Schutz 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” (Schutz 2003b [1962]: 127-128). La

---

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 Septuagésimo Aniversario de gobierno del Emperador Franz Josef en 1918 el cual, se suponía, iba en paralelo ese mismo año con las festividades por los treinta años de gobierno del Emperador Prusiano Wilhelm II (Berger 1993; Musil 1969).

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/Luckmann 2005 [1966]).

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 Schutz, en la acepción correcta de este término (ibid.: 128).

La presentación de la fenomenología en tanto disciplina de una relevancia fundamental para las ciencias sociales se concentra, en primer lugar, en la obra de dos autores: Alfred Schutz y Thomas Luckmann. En segundo lugar, se desarrollan las perspectivas de ambos de forma independiente, enfocando particularmente la influencia de Schutz en Luckmann.

## **2. Alfred Schutz: La concepción de una fenomenología del mundo de la vida<sup>4</sup>**

### **El surgimiento de la teoría Schutziana**

Tal como fue mencionado, la principal influencia en el trabajo de Alfred Schutz, fue la Sociología Comprensiva de Max Weber. Esa sociología ya había sido analizada en su obra temprana en relación a la pregunta acerca de cómo fundamentar filosóficamente el postulado Weberiano del sentido subjetivo de la acción individual. En primer lugar, Schutz 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 de la duración interna. Esa reflexión fue utilizada por Schutz 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 con la subjetividad del actor individual, categoría central de la reflexión sociológica, la cual había sido analizada de modo insatisfactorio, a juicio de Schutz, tanto por la sociología de Weber como por otras orientaciones de las ciencias sociales (Schutz 1972 [1932]: 59). Schutz intentó, desde la reflexión epistemológica, ingresar en un dominio que, de hecho, no había estado en el foco de las ciencias sociales (sí de la psicología), y que sin embargo era fundamental para su perspectiva teórica.

---

<sup>4</sup> La siguiente sistematización del paradigma de Alfred Schutz esta basada en mi trabajo *The New Blackwell Companion to Major Social Theorists* (Dreher 2010).

En este marco, la pregunta que debe plantearse es ¿cómo es posible definir al conocimiento científico legítimo del mundo en base a la vida cotidiana no científica de la actitud natural? Schutz 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 un análisis de la vida cotidiana desde una perspectiva pragmática. Partiendo de la distinción bergsoniana entre la experiencia interna (*durée*) y el tiempo y espacio empírico, Schutz da cuenta de la transición del significado subjetivo al significado objetivo a través de la descripción de un camino que va de la experiencia interna de la pura duración al concepto de tiempo y espacio. A fin de proveer un puente entre lo interno, los niveles del yo determinados por la duración, y lo externo, los niveles determinados por el tiempo y el espacio, Schutz 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 problema que encuentra Schutz en este esquema es el de la "pura duración". Es imposible experimentar la pura duración sólo inmediatamente, ni siquiera es posible hacer esto a partir de la intuición. Bergson había claramente admitido ese hecho al afirmar que era erróneo hablar acerca de la duración puesto que eso implica la descripción de aquello que es vasto y continuo en términos de un lenguaje que se dispone 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 Schutzianas en relación a la relación Yo-Tú (Kersten 1997: 636f.) 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", Schutz 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]). Schutz retomó la reflexión de Husserl 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, lo 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 ser realizada en el futuro funciona en base a una reflexividad específica, el sujeto imagina un proyecto como completado en el tiempo futuro perfecto. El punto a alcanzar es aquello que habrá sido realizado luego de la acción, ese proyecto establece el "motivo-para" de la propia acción (Schutz 1997 [1932]: 86ff.). En oposición a esto, se encuentran los "motivos-porque" (ibid.: 91ff.), los cuales se basan en las convicciones resultantes de las circunstancias socio-históricas 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 Schutziana 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 en relación a 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 imprevistos pueden haber cambiado o pueden haber conducido a resultados diferentes a aquellos intencionados (cf. ibid.).

Además de la fenomenología, particularmente con su inserción en el contexto académico norteamericano, Schutz 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 y otros. La incorporación de estas influencias en su concepción teórica fue sumamente relevante para el desarrollo de una teoría del mundo de la vida, la cual resultó ser el paradigma resultante del trabajo de Schutz. Una idea fundamental, siguiendo a William James, es que el mundo de la vida cotidiana en tanto "realidad eminente" está gobernada 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 del mismo modo 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, Schutz desarrolló un esquema de una teoría 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*. Habiendo preparado un bosquejo de este importante trabajo, así como varios apuntes que parafraseaban el contenido del libro, a causa de su condición física y su muerte inesperada, Schutz no pudo terminar su libro. Fue su alumno, Thomas Luckmann, quien encaró la difícil tarea de completar el trabajo de la vida de Schutz. Esto lo logró en base a los manuscritos Schutzianos encontrados en las "anotaciones" (Schutz 1989: 158-324). La siguiente presentación de la teoría de Schutz del mundo de la vida se basa en el esquema original de *Las Estructuras del Mundo de la Vida* (1989), tal como Schutz mismo lo había previsto.

### **I. El mundo de la vida y la actitud natural**

Siguiendo las reflexiones pragmatistas, Schutz define al "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 (Schutz 2003d [1962]: 198). Además, el mundo de la vida, en el sentido del término utilizado por Schutz, 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, como casos especiales, somos capaces de modificar conscientemente nuestra actitud natural y cambiar a diferentes esferas de la realidad. Schutz 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; Schutz/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 socio-histórico, con sus estructuras invariantes propias de todos los actos de conciencia humana (Luckmann 1983c [1973]: 41). Edmund Husserl, a partir de quien Schutz 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, la cual en sí misma no es relativa (Husserl 2009 [1936]) Este concepto de mundo de la vida fue sociológicamente ampliado por Alfred Schutz, quien incluyó al mundo social y a las esferas de realidad extra-cotidianas. En una carta a su amigo Aron Gurwitsch, Schutz 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" (Schutz/Gurwitsch 1989). Es exactamente esta tipicidad la que Schutz 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 (Schutz 2003d [1962]).

El problema resultante de este abordaje es la posibilidad para el observador que reflexiona de modo solitario, 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" (Schutz 2003d [1962]: 198). Al mismo tiempo, estos objetos del mundo de la vida cotidiana ofrecen

resistencia a nuestros actos, a la cual debemos superar o ceder paso. Es por esto que Schutz 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 nuestras acciones (ibid.). El supuesto fundamental que surge de estas reflexiones en relación a 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 (Schutz 1970d: 116).

## II. Los estratos del mundo de la vida

Un aspecto significativo de la teoría Schutziana del mundo de la vida es la estratificación de ese mundo en distintas dimensiones. Schutz 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 a través de esta estratificación del mundo social. En relación a 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, Schutz 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 el cual necesita ser tenido en cuenta debido a la concepción subjetivamente centrada del mundo de la vida. El tiempo objetivo posee un correlato en relación a los horizontes interpretativos y al acervo de experiencia, en relación a la posibilidad de recuperar las experiencias a través de la retención y el recuerdo y en relación a la posibilidad de alcanzar experiencias futuras a través de la protención y la anticipación (Schutz 1989: 166f.). 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 concientes tales como la asociación y la síntesis pasiva. El actor individual no es consciente de la dimensión temporal del presente vívido, en el sentido en 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 el cual es definido en cada momento a la luz de los proyectos concebidos (Schutz 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 que concierne 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 que concierne 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* (Schutz 2003e [1964]: 267).

En relación a la *estructura social* del mundo de la vida, se considera que la dimensión social del mundo de la vida que se encuentra 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 el 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 (Schutz 2003f [1964]: 34). Por último, Schutz menciona el mundo de los sucesores, el cual puede ser modificado por nuestras acciones pero que no puede ejercer ninguna influencia sobre nuestras 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 diferentes relaciones sociales. En el esquema Schutziano, 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 todas 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 (Schutz 2003d [1962]: 208)

Por otra parte, desde esta perspectiva el encuentro con el Otro está basado en el axioma fundamental de la reciprocidad de perspectivas (Schutz 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 presuponemos *Nosotros*" (Schutz 2003a [1962]: 43).

### III. 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 (Schutz 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 Schutziano, estas reflexiones están estrechamente conectadas con la estructuración del conocimiento del mundo de la vida en relación a las diversas esferas de la realidad.

Siguiendo a William James, Schutz 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 que deja el *cómo* no cuestionado (Schutz 2003a [1962]: 44). Este conocimiento se refiere a que conocemos muchas cosas a la manera silenciosa del mero trato directo. Asimismo, 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 sentado" (ibid.) en tanto funciona dentro del mundo de la vida. Todas las mencionadas esferas del conocimiento cambian para el individuo, de individuo a individuo, en relación al individuo y al 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 a su situación biográfica, para el grupo social es relativo a 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, los cuales 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 estado biográfico 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 (Schutz 1970c: 122). Estas reflexiones abren el camino a la teoría Schutziana 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, Schutz describe dos sistemas de relevancia de acuerdo a las cuales nuestro conocimiento está estructurado: "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 (Schutz 2003c [1964]: 125-126).

Asimismo, Schutz desarrolla tres diferentes tipos ideales de relevancias: "motivacionales", "temáticas" e "interpretativas", mencionando que la expresión pura de estos tipos no pueden encontrarse empíricamente. Con el término relevancias motivacionales, Schutz 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 (Schutz 1970c: 123f.). Este interés, en forma de una relevancia, es experimentado subjetivamente como el motivo para la definición de una situación, independientemente del hecho de qué componentes de la situación sean impuestos o si éstos son 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 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 a los tópicos temáticos relevantes necesita ser resuelto de acuerdo a la regla de "primero lo más importante", lo cual subraya que el problema más importante debe dilucidarse en primer lugar (ibid.: 124f.). El tercer tipo ideal de relevancias interpretativas, refiere a aquellas relevancias que son utilizadas para la solución de las cuestiones temáticamente relevantes en 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: 106f.; Schutz 1970c: 127). Este sentido del concepto de relevancia es el principio regulativo 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, un hecho que subraya la importancia fundamental del problema de la relevancia para las ciencias sociales (Nasu 2008: 91, 93).

En relación al problema de la relevancia y la tipificación, Schutz sostiene que no existen tipos en general, sino sólo tipos que son formados para la solución de un problema particular, sea este teórico o práctico. La tipificación en relación 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 a él (Schutz 1989: 213).

#### IV. El mundo de la vida como el ámbito de la práctica

Una teoría del mundo de la vida con raíces en la Sociología Comprensiva de Max Weber debe incluir 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 en referencia al mundo de la vida del individuo. Schutz intenta investigar 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, 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" (Schutz 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 en la imaginación cada uno de los pasos que habrán producido ese acto futuro. De acuerdo a la perspectiva de Schutz, el proyecto no anticipa la acción futura, sino el acto futuro, y lo hace en el tiempo futuro perfecto, *modo futuri exacti* (ibid.: 49).

Esta perspectiva temporal que es peculiar del proyecto tiene importantes consecuencias; todos los proyectos de mis actos futuros se basan en mi conocimiento a mano 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 (Schutz 2003a [1962]: 49). Por otra parte, la perspectiva temporal que caracteriza al proyecto aclara en cierta medida la relación entre proyecto y motivo; como fue mencionado anteriormente, Schutz establece una distinción entre "motivos-para", entendido como el estado de cosas, que será 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 el o ella serán guiados por los mismos tipos de motivos que en el pasado, según el propio acervo de conocimiento a mano, 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, construcciones de la conducta prevista del Otro, las cuales están basadas en la idealización de que los "motivos-para" del actor se convertirán en "motivos-porque" del Otro y viceversa. A esto denomina Schutz la "idealización de la reciprocidad de motivos" (Schutz 2003a [1962]: 51).

Un aspecto central en la teoría de la acción desarrollada por Schutz se menciona en su artículo "La elección entre diversos proyectos de acción" (Schutz 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 el cual ofrece un horizonte abierto de tipos posibles para fines potenciales de la acción. La situación biográfica del actor, la cual lo fuerza a él o ella a elegir un proyecto en lugar de otro, transforman 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 los cuales quien elige produce y considera en sucedáneos, es decir, en sucesión a su propia *durée* (Barber 2004: 142).

#### V. Las trascendencias del mundo de la vida y su superación mediante signos y símbolos

En lo que se refiere al mundo social como un todo, se vuelve relevante pensar cómo las realidades múltiples, como parte del mundo social, están conectadas al mundo de la vida cotidiana, es decir, cómo están respectivamente conectadas entre sí con una estructura significativa específica. En relación a la constitución del mundo de la vida, los signos y los símbolos poseen una función esencial pues, en tanto "formas presentacionales" 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 Schutz retoma de Edmund

Husserl pero en un sentido modificado. Mientras que Husserl define a 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]), Schutz describe la "apresentación" como la asociación analógica a través de la cual en la percepción de un objeto se produce otro objeto, por ejemplo, como recuerdo, fantasía o ficción (Schutz 2003e [1962]: 268) (Dreher 2003: 145).

La teoría Schutziana del signo y del símbolo parte de la ya mencionada estratificación del mundo de la vida. De acuerdo a 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 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 estas es una de las principales razones por las cuales este mundo tiene el carácter de realidad eminente (Schutz 2003e [1962]: 287; 1989: 241ff.) (Dreher 2003). Estas reflexiones se basan en la filosofía de la cultura de Ernst Cassirer, el cual define al ser humano como "*animal symbolicum*", al considerar la capacidad simbólica como un rasgo básico de la existencia humana (Cassirer 1972: 23ff.; Srubar 1988).

La teoría del mundo de la vida le asigna a los signos y a los símbolos una particular "función de sujeción significativa" ("*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 extra-cotidianas, 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, los cuales son

compartidos intersubjetivamente y heredados de modo de asegurar 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: 247f.). En particular, ellos ayudan a superar los límites del mundo social los cuales trascienden el mundo de la vida cotidiana de la experiencia subjetiva. Sin embargo, Schutz 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. 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 Schutz, Peter L. Berger Thomas Luckmann (Berger/Luckmann 1987 [1966]: 65ff.). 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 de significado recibiendo, de este modo, su efectividad. El conocimiento simbólico es internalizado en el curso de la socialización del individuo convirtiéndose, de este modo, 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, las 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 constante 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 frecuentemente ideas contradictorias y las concepciones de los individuos en relación al colectivo. Del mismo, 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 integrativa en relación a la constitución y 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.

## VI. Las ciencias del mundo social

En el planteo de su trabajo *Las Estructuras del Mundo de la Vida*, Alfred Schutz intentó integrar conceptualmente un capítulo final sobre "Las Ciencias y el Mundo Social", el cual no fue incluido por quien finalizó esta publicación, Thomas Luckmann. El esquema Schutziano bosquejado en *Las Estructuras del Mundo de la Vida* (Schutz 1989) demuestra su idea de utilizar la concepción de una teoría del mundo de la vida, ese mundo de la vida es pensado por Schutz como "el fundamento olvidado de todas las ciencias". Schutz parte del supuesto de que todas las construcciones científicas están diseñadas para sustituir a 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" (ibid).

En este punto de su argumentación, Schutz plantea una distinción metodológica entre las construcciones de primer y segundo grado, la cual es de una importancia fundamental para las ciencias sociales. Schutz 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 Schutz presenta un modelo científico del mundo social (Schutz 1989: 234). Como primer paso propone construir pautas típicas de cursos de acción correspondientes a los sucesos observados. Luego, 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. Como tercer paso, atribuye a esa conciencia ficticia un conjunto de motivos-para típicos, correspondientes a los fines de las pautas de cursos de acción observadas y a los motivos-porque típicos sobre los que se fundan los motivos-para. El cuarto paso es relevante para considerar 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 ni 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 un quinto paso, el modelo de actor, el “homúnculo” es concebido en relación y 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, Schutz desarrolla cuatro postulados para la construcción de modelos científicos acerca de ese mundo, los cuales sintetizan su concepción metodológica (Eberle 1984: 304ff.). 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 almacén conceptual implicado y sea totalmente compatible con los principios de la lógica formal. De acuerdo al “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 (Schutz 1989: 234f.). Al establecer este marco metodológico para las ciencias sociales, Schutz 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 Schutziana 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.

### **3. Thomas Luckmann: Sociología del conocimiento con orientación fenomenológica<sup>5</sup>**

---

<sup>5</sup> La presentación de las ideas fenomenológicas de Thomas Luckmann se fundamenta en la “Introducción” a la colección de escritos de Luckmann con el título “Mundo da la Vida, Identidad y Sociedad” (Dreher 2007b).

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*<sup>6</sup> (Berger/Luckmann 1987 [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], 1968b [1937]), 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 de *La religión invisible* (Luckmann 1967) (dt. *Die unsichtbare Religion* (Luckmann 1996 [1967]), ayudó a que Thomas Luckmann adquiriera el estatus de uno de los teóricos de la religión más importantes del mundo. Luckmann fue también particularmente conocido por completar la obra inacabada de su maestro Alfred Schutz: la prevista *Las estructuras del mundo de la vida* (Schutz/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 – Schutz 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 esta última se encuentra dominada 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 extra-cotidianas, cada una de las cuales es determinada por el acervo de conocimiento y clasificada de acuerdo a la relevancia que la experiencia del sujeto le otorga. Particularmente, los campos destacados de investigación de Thomas Luckmann son la proto-sociología, 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 proto-sociología, en la cual se busca el fundamento epistemológico de las ciencias sociales mediante una reflexión fenomenológica, se desarrolla especialmente en

---

<sup>6</sup> 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).

relación a Edmund Husserl y Alfred Schutz. Para ello, no se toma el análisis fenomenológico explícitamente, sino que se confrontan 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 en varios aspectos, a partir de las consideraciones de Schutz acerca de 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 cómo 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, por un lado, a partir de un estudio fenomenológico, 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 contraposición con 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 a los actores sociales y las acciones comunicativas. Además, Luckmann desarrolla en sus consideraciones fenomenológicas acerca del ritual y del 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 y la Vida subjetivos universales”. Su preocupación consiste en mostrar cómo 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 significado, de la subjetividad trascendental. La intención de Husserl era, darle a la filosofía el rango de ciencia rigurosa a través de 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 la conciencia trascendental. Se trata de un "retorno" al ámbito de la "conciencia pura" (Husserl, 1949 [1913]: 67s.), 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 Schutz, 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 (Schutz 2003b

[1962]). Las ciencias empíricas no se centran, por lo tanto, en ningún fenómeno constitutivo de la reducida esfera fenomenológica, 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-constituídos en la acción humana y además pre-interpretados por el actor.

Si bien Luckmann caracteriza a 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, en relación a que el ego trascendental, en cuya conciencia se constituye el mundo entero, incluyendo al alter ego, “mantiene oculta su cualidad humana” (ibíd.: 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 inamoviblemente a la esfera primordial del Yo trascendental” (ibíd.: 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 en el 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; su humanidad 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*) (ibíd., p. 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 muy 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, los cuales 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]: 76ff.). 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 batata 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 como una tarea de la proto-sociología la descripción fenomenológica de los fundamentos epistemológicos de la investigación sociológica<sup>7</sup>. Esta se centra en el análisis de las estructuras del mundo de la vida como “*mathesis universales*” (Luckmann 2007b [1973]: 44ff.), como la orientación universalmente humana del mundo, que puede ser

---

<sup>7</sup> Como origen del término “proto-sociología” Luckmann nombra al co-fundador del culturalismo metódico y filósofo de Marburg Peter Janich, que utiliza el término “proto-física”, en el que el de “proto-sociología” quedaba abierto (ver: Luckmann 2007c [1999]: 299; Schnettler, 2006: 74).

utilizada como matriz de comparación. En sus propias palabras<sup>8</sup> Luckmann describe de la siguiente manera a la producción de la comparabilidad utilizando la proto-sociología:

“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, la cual 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”.<sup>9</sup>

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

Con posterioridad, Luckmann centró sus análisis teóricos y proto-sociológicos 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” (ibíd.). El lenguaje es, en este contexto, el principal medio tanto para la construcción social de la realidad, como así también 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 su de-subjetivización, la cual posibilita al 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 la “superación” de los límites de la

---

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

<sup>9</sup> Esta frase proviene de una entrevista que se realizó el 26.01.2006; Traducción Mercedes Krause.

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 extra-cotidianas – el mundo de los sueños, del éxtasis, de la experiencia religiosa, etc. (Luckmann 2007b [1999]: 114ff.; Dreher, 2003: 146ff.), las cuales se puede 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 cotidianidad 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. Aún 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. Esto lo hace partiendo del campo tensión entre la conciencia constitutiva de las acciones individuales y las construcciones de la realidad socialmente objetivadas. Para ello reflexiona, en particular, en un análisis sobre la constitución individual y 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 (ibíd.: 128s.). 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 a 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 socio-estructuralmente 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. Este sentido, no es de los datos objetivos de los cuales deben separarse, sino que 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 socio-histórico 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" (ibíd., p. 158). En general, la ciencia, tanto la ciencia natural como social, se constituye en la experiencia humana y en la acción humana. Por lo tanto, se debe recordar constantemente, que las actividades humanas, las actividades de la conciencia y de la comprensión humana no sólo son condición de posibilidad de la ciencia, sino también su objeto. Los datos de las ciencias sociales son pre-interpretados; 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 Schutz (Schutz 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, de Max Weber y Alfred Schutz.<sup>10</sup> Para ello, se distingue por un lado de la noción de tipos ideales de Weber (Weber, 1988 [1904]: 191ff.) y, por otro lado, de la noción de "homúnculo" de

---

<sup>10</sup> Los datos presentados en la siguiente crítica a Weber y Schutz se desarrollaron en las entrevistas realizadas con Thomas Luckmann los días 16.12.2005 y 26.01.2006 (traducción Mercedes Krause).

Schutz (Schutz 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 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 schutziano), en los 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 a la formación de tipos ideales de Weber puede ser explicado por su origen kantiano. La noción de tipo ideal se debe a la distinción realizada por Rickert y Windelband entre las ciencias ideográficas y nomotéticas (vgl. 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 idiográficas, 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"<sup>11</sup>.

## **Reflexiones sobre tiempo e identidad**

---

<sup>11</sup> Esta declaración ha sido tomada de la entrevista del 26.01.2006.

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, 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 a 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 a "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 socio-histórica. 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 la cual, los individuos perciben lo "real" (Berger/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 socio-cultural e históricamente específico (Schutz 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 la cual 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 interactúa. El sí-mismo es por lo tanto, "una estructura espejada-reflejante, pues refleja las actitudes que los Otros le han asignado" (Berger/Luckmann 2005 [1966]). Resulta fundamental para estas consideraciones, que la identidad es 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. Estas son pre-producidas desde la perspectiva del individuo, que nace y se socializa en una sociedad y en un tiempo determinado. La sincronización de los procesos de interacción intersubjetiva funciona por lo tanto, según Luckmann, "(dialécticamente) previendo la constitución 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 a 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 socio-históricamente construido?" (ibíd.: 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* socio-histórico y que el hombre es consciente de ello de un modo natural y pre-teórico.

Se pueden encontrar extensas discusiones de Thomas Luckmann acerca de la construcción de la identidad personal en dos escritos de diferentes períodos (Luckmann, 2007 [1972], Luckmann 2007 [2004]). Ambos documentan la sensibilidad por la cuestión en diferentes períodos y apuntan a la importancia de la problemática de la identidad en la obra del autor. 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 a 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 podría 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 socio-estructurales, 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 atributo* 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 (ibíd., p. 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 (Luckmann 2007b [1986]) y en el análisis de la comunicación lingüística en (Luckmann, 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 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 a 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, 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 de 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). Sus investigaciones sobre la descripción e interpretación de las conversaciones de Luckmann 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], p. 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 socio-teórica 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 dirige hacia las estructuras del mundo de la vida, que deben ser consideradas como *mathesis universalis* en el contexto de este pensamiento.

#### **4. Impacto, investigación cualitativa y crítica**

El mayor impacto para la teoría social resultante del paradigma de Alfred Schutz 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 a través de una fundamentación epistemológica del concepto Weberiano de acción social y de significado subjetivo en base a reflexiones fenomenológicas. Schutz estableció una sociología fundamentada fenomenológicamente centrada en el actor individual al establecer una teoría pragmática del mundo de la vida. La teoría Schutziana influyó específicamente 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/Luckmann 2005 [1966]) la cual se transformó en uno de los textos clásicos de la disciplina sociológica. Con la ayuda de la teoría Schutziana del mundo de la vida y de la Antropología Filosófica, Berger y Luckmann presentan una sociología del conocimiento libre de implicaciones materialistas, la cual describe 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 estudiante de Schutz Maurice Natanson, quien estableció una fenomenología existencial a partir de la concepción teórica Schutziana (Natanson 1964, 1986). En lo que se refiere al impacto de Schutz en la creación de los métodos y las metodologías cualitativas, deben mencionarse algunas orientaciones, entre otras sus reflexiones epistemológicas influyeron esencialmente 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, 2009), en la teoría fundada en los datos (*Grounded Theory*) (Glasser/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 alcanzada sobre la base de los escritos metodológicos de Alfred Schutz.

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 Schutziano 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 a Schutz, 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 supra-individuales pueden sólo ser vistos como conceptos mentales, la sociología Schutziana carece de potencial crítico. Basándose en las reflexiones Durkheimianas sostiene que la teoría de Schutz no ofrece la posibilidad de analizar los efectos de los factores objetivos socio-estructurales. La crítica de Jürgen Habermas a la perspectiva Schutziana 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 ordenes normativos no están integrados en el mismo. A pesar de retomar el concepto de mundo de la vida de Alfred Schutz, Habermas renuncia a aquellos elementos decisivos de la concepción Schutziana de mundo de la vida e ignora el hecho de que los ordenes normativos son representados en el mundo de la vida a través de 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 Schutz fue presentada por Pierre Bourdieu quien encuentra en Schutz y en la etnometodología la "expresión más pura de la visión subjetivista" en oposición a la posición "objetivista" representada por Durkheim (Bourdieu 1990: 127ff.). 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 Schutz 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 pre-condiciones 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 Schutziano de relevancia, fenómenos tales como el poder o la desigualdad (Schutz, 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 el trabajo de la vida de Schutz permanece inconcluso e incompleto debido a su temprana muerte, éste provee una fuente de una amplia variedad de puntos de partida para posteriores investigaciones tanto teóricas como empíricas en ciencias sociales. Particularmente, la teoría Schutziana 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. La teoría Schutziana 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 Schutz 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 al 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*. London, Boston: Routledge & Kegan Paul.
- Barber, Michael D. (2004). *The Participating Citizen. A Biography of Alfred Schutz*. Albany: SUNY.
- (2010). *Alfred Schutz en Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editado por Edward N. Zalta. Stanford: Stanford University, <http://plato.stanford.edu/entries/schutz/>,
- Berger, Peter L. (1993). *A Far Glory. The Quest for Faith in an Age of Credulity*. New York: The Free Press.
- Berger, Peter L. and Thomas Luckmann (2005 [1966]). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Cassirer, Ernst (1972). *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. New Haven, London: Yale University Press.
- 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«", en *Human Studies*, 26, 2, pp. 141-163.
- (2007a). „Konstitutionsprinzipien kultureller Differenz. Zur Analyse der Konstruktion kultureller Grenzbestimmungen in grundlagentheoretischer Absicht“, en: *Zur Unüberwindbarkeit kultureller Differenz. Grundlagentheoretische Reflexionen*, editado por Jochen Dreher/Peter Stegmaier. Bielefeld: transcript, S. 127-148.
- (2007b). „Lebenswelt, Identität und Gesellschaft – Soziatheoretische Reflexionen zwischen Phänomenologie, Wissenssoziologie und empirischer Forschung“, Einleitung zu: Thomas Luckmann, *Lebenswelt, Identität und Gesellschaft. Schriften zur Wissens- und Protosoziologie*, editado por Jochen Dreher. Konstanz: UVK, 7-23.
- (2009). "Phenomenology of Friendship: Construction and Constitution of an Existential Social Relationship", en *Human Studies* 32, 4, pp. 401-417.
- (2010). „Alfred Schutz“, en: George Ritzer, Jeff Stepnisky (Ed.) (2010): *New Blackwell Companion to Major Social Theorists*, Oxford: Blackwell (en prensa).
- Eberle, Thomas S. (1984). *Sinnkonstitution in Alltag und Wissenschaft. Der Beitrag der Phänomenologie an die Methodologie der Sozialwissenschaften*. Bern, Stuttgart: Haupt.
- Endreß, Martin (2006). *Alfred Schütz*. Konstanz: UVK.

- Garfinkel, Harold (2003 [1967]). *Studies in Ethnomethodology*. Cambridge: Polity Press.
- Glaser, Barney G. and Anselm L. Strauss (1967). *The Discovery of Grounded Theory. Strategies of Qualitative Research*. New York: Aldine Publishing Company.
- Goffman, Erving (1959). *The Presentation of Self in Everyday Life*. Garden City, N.Y.: Doubleday.
- (1974). *Frame Analysis. An Essay on the Organization of Experience*. New York: Harper & Row.
- (2007 [1961]). *Asylums. Essays on the Social Situation of Mental Patients and other Inmates*. New Brunswick, NJ: Aldine Transaction.
- Habermas, Jürgen (1987). *The Theory of Communicative Action; Vol. 2: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*. Boston: Beacon Press.
- Husserl, Edmund (1949 [1913]). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (1959 [1928]). *Fenomenología de la Conciencia del Tiempo Inmanente*. Buenos Aires: Editorial Nova.
- (1962 [1929]). *Lógica Formal y Lógica Trascendental. Ensayo de una Crítica de la Razón lógica*. México: Ediciones del Centro de Estudios Filosóficos de la Universidad Nacional Autónoma de México.
- (1985 [1931]). *Meditaciones Cartesianas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (1992 [1930]). Nachwort. En: Edmund Husserl, *Idee zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Gesammelte Schriften, Bd. 5*, editado por Elisabeth Stroker. Hamburg: Meiner, pp. 138-162.
- (2009 [1936]). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Biblos.
- James, William (1950 [1890]). *The Principles of Psychology. Vol I-II*. New York.
- Kersten, Fred (1997). *Alfred Schutz in Encyclopedia of Phenomenology*, editado por Lester E. Embree/Elizabeth A. Behnke/David Carr. Dordrecht, Boston, London: Kluwer, pp. 636-640.
- Knoblauch, Hubert (1995). *Kommunikationskultur. Die kommunikative Konstruktion sozialer Kontexte*. Berlin, New York: De Gruyter.
- (2005). "Thomas Luckmann". In: *Aktuelle Theorien der Soziologie. Von Shmuel Eisenstadt bis zur Postmoderne*, editado por Dirk Kasler. Munchen: Beck, pp. 127-146.
- Luckmann, Thomas (1979). "Phänomenologie und Soziologie". En: *Alfred Schütz und die Idee des Alltags in den Sozialwissenschaften*, editado por Richard Grathoff. Stuttgart: Enke, pp. 196-206.

- (1983). "Eine phänomenologische Begründung der Sozialwissenschaften?" en *Kant oder Hegel? Über Formen der Begründung in der Philosophie. Stuttgarter Hegel-Kongreß 1981*, editado por Dieter Henrich. Stuttgart: Klett-Cotta, pp. 506-518.
- (1983a [1973]). "Elements of a Social Theory of Communication", en *Life-World and Social Realities*. London: Heinemann, pp. 68-91.
- (1983b [1973]). "Philosophy, Science, and Everday Life", in *Life-World and Social Realities*. London: Heinemann, pp. 3-39.
- (1983c [1973]). "On the Boundaries of the Social World", in *Life-World and Social Realities*. London: Heinemann, pp. 40-67.
- (1996 [1967]). *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- (2002). "Moral Communication in Modern Societies," in *Human Studies*, 25, 1, pp. 19-32.
- (2007). "Condiciones estructurales necesarias para la construcción de la identidad personal" en *Construcción de identidades en sociedades pluralistas*, editado por Jochen Dreher/Silvana K. Figueroa/Alejandra Navarro et al. Buenos Aires: Lumière, pp. 21-37.
- (2007 [1972]). "Zwänge und Freiheiten im Wandel der Gesellschaftsstruktur", en *Lebenswelt, Identität und Gesellschaft. Schriften zur Wissens- und Protozoziologie*, editado por Jochen Dreher. Konstanz: UVK, pp. 206-230.
- (2007a [1973]). "Aspekte einer Theorie der Sozialkommunikation", en *Lebenswelt, Identität und Gesellschaft. Schriften zur Wissens- und Protozoziologie*. Konstanz: UVK, S. 91-111.
- (2007b [1973]). "Philosophie, Sozialwissenschaft und Alltagsleben", en *Lebenswelt, Identität und Gesellschaft. Schriften zur Wissens- und Protozoziologie*. Konstanz: UVK, pp. 25-61.
- (2007a [1986]). "Zeit und Identität: Innere, soziale und historische Zeit", en *Lebenswelt, Identität und Gesellschaft. Schriften zur Wissens- und Protozoziologie*. Konstanz: UVK, pp. 165-192.
- (2007b [1986]). "Grundformen der gesellschaftlichen Vermittlung des Wissens: Kommunikative Gattungen", en *Lebenswelt, Identität und Gesellschaft. Schriften zur Wissens- und Protozoziologie*. Konstanz: UVK, pp. 272-293.
- (2007 [1991]). "Geschichtlichkeit der Lebenswelt?", en *Lebenswelt, Identität und Gesellschaft. Schriften zur Wissens- und Protozoziologie*. Konstanz: UVK, pp. 193-205.
- (2007a [1999]). "Wirklichkeiten: individuelle Konstitution und gesellschaftliche Konstruktion", en *Lebenswelt, Identität und Gesellschaft. Schriften zur Wissens- und Protozoziologie*, edited by Jochen Dreher. Konstanz: UVK, pp. 127-137.
- (2007b [1999]). "Phänomenologische Überlegungen zu Ritual und Symbol", en *Lebenswelt, Identität und Gesellschaft. Schriften zur Wissens- und Protozoziologie*. Konstanz: UVK, pp. 112-126.
- (2007c [1999]). "Anmerkungen zur Beschreibung und Interpretation von Gesprächen", en *Lebenswelt, Identität und Gesellschaft. Schriften zur Wissens- und Protozoziologie*. Konstanz: UVK, pp. 294-308.
- (2007 [2002]). "Moralische Kommunikation in modernen Gesellschaften", en *Lebenswelt, Identität und Gesellschaft. Schriften zur Wissens- und Protozoziologie*. Konstanz: UVK, pp. 255-271.
- (2007 [2003]). "Von der alltäglichen Erfahrung zum sozialwissenschaftlichen Datum", en *Lebenswelt, Identität und Gesellschaft. Schriften zur Wissens- und Protozoziologie*. Konstanz: UVK, pp. 151-163.

— (2007 [2004]). "Zur Entwicklung und geschichtlichen Konstruktion persönlicher Identität", in *Lebenswelt, Identität und Gesellschaft. Schriften zur Wissens- und Protozoologie*. Konstanz: UVK, pp. 231-253.

Mead, George Herbert (1968). *Espíritu, persona y sociedad desde el punto de vista del conductismo social*. Buenos Aires: Paidós.

Musil, Robert (1969). *El hombre sin atributos*. Barcelona Editorial Seix Barral.

Nasu, Hisashi (2008). "A Continuing Dialogue with Alfred Schutz," en *Human Studies*, 31, 2, pp. 87-105.

— (2003). "A Schutzian Approach to the Problem of Equality-Inequality" en *Essays in Celebration of the Founding of the Organization of Phenomenological Organizations*, edited by Chan-Fai Cheung/Ivan Chvatik/Ion Copoeru et al. Published at [www.o-p-o.net](http://www.o-p-o.net).

Natanson, Maurice (1964). "The Lebenswelt," in *Review of Existential Psychology and Psychiatry*, IV, Spring, pp. 126-140.

Parsons, Talcott (1952). *The Social System*. New York: The Free Press.

— (1968a [1937]). *The Structure of Social Action. A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers, Vol. I*. New York: The Free Press.

— (1968b [1937]). *The Structure of Social Action. A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers, Vol. II*. New York: The Free Press.

Rickert, Heinrich (1926). *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*. Tübingen: Mohr.

Schutz, Alfred (1970a). *Collected Papers, Vol. III. Studies in Phenomenological Philosophy*, edited by Ilse Schutz. The Hague: Nijhoff.

— (1970b). *On Phenomenology and Social Relations. Selected Writings*, editado por Helmut R. Wagner. Chicago, London: The University of Chicago Press.

— (1970c). *Reflections on the Problem of Relevance*. New Haven: Yale University Press.

— (1970d). "Some Structures of the Life-World", in *Collected Papers, Vol. III. Studies in Phenomenological Philosophy*, editado por Ilse Schutz. The Hague: Nijhoff, pp. 116-132.

— (1972 [1932]). *La Construcción Significativa del Mundo social*. Buenos Aires: Paidós.

— (1982). *Life Forms and Meaning Structure*. London: Routledge & Kegan Paul.

— (1989). "Appendix: The Notebooks", in *The Structures of the Life-World, Vol. 2*, editado por Alfred Schutz/Thomas Luckmann. Evanston: Northwestern University Press, pp. 159-324.

— (1996). *Collected Papers, Vol. IV*, editado por Helmut R. Wagner/George Psathas/Fred Kersten. Dordrecht, Boston, London: Kluwer.

— (1997) [1932]. *The Phenomenology of the Social World*. Evanston: Northwestern University Press.

— (2003a [1962]). *El sentido común y la interpretación científica de la acción humana*, en *El problema de la realidad social. Escritos I*, editado por Maurice Natanson. Buenos Aires: Amorrortu editores, pp. 35-70.

— (2003b [1962]). *La fenomenología y las ciencias sociales*, en *El problema de la realidad social. Escritos I*, editado por Maurice Natanson. Buenos Aires: Amorrortu editores, pp. 126-150.

— (2003c [1962]). "La teoría de la intersubjetividad de Scheler y la tesis general del »alterego«", en *El problema de la realidad social. Escritos I*, editado por Maurice Natanson. Buenos Aires: Amorrortu editores, pp. 151-174.

— (2003d [1962]). "Sobre las realidades múltiples", en *El problema de la realidad social. Escritos I*, editado por Maurice Natanson. Buenos Aires: Amorrortu editores, pp. 197-238.

— (2003e [1962]). "Símbolo, realidad y sociedad", en *El problema de la realidad social. Escritos I*, editado por Maurice Natanson. Buenos Aires: Amorrortu editores, pp. 260-316.

— (2003f [1962]). "La elección entre diversos proyectos de acción", en *El problema de la realidad social. Escritos I*, editado por Maurice Natanson. Buenos Aires: Amorrortu editores, pp. 86-108.

— (2003g [1962]). "La importancia de Husserl para las ciencias sociales", en *El problema de la realidad social. Escritos I*, editado por Maurice Natanson. Buenos Aires: Amorrortu editores, pp. 143-150.

— (2003a [1964]). "El forastero. Ensayo de psicología social", en *Estudios sobre teoría social. Escritos II*, editado por Arvid Brodersen. Buenos Aires: Amorrortu editores, pp. 95-107.

— (2003b [1964]). "La vuelta al hogar", en *Estudios sobre teoría social. Escritos II*, editado por Arvid Brodersen. Buenos Aires: Amorrortu editores, pp. 108-119.

— (2003c [1964]). "El ciudadano bien informado. Ensayo sobre la distribución social del conocimiento", en *Estudios sobre teoría social. Escritos II*, editado por Arvid Brodersen. Buenos Aires: Amorrortu editores, pp. 120-132.

— (2003d [1964]). "La igualdad y la estructura de sentido del mundo social", en *Estudios sobre teoría social. Escritos II*, editado por Arvid Brodersen. Buenos Aires: Amorrortu editores, pp. 210-251.

— (2003e [1964]). "Tiresias, o nuestro conocimiento de sucesos futuros", en *Estudios sobre teoría social. Escritos II*, editado por Arvid Brodersen. Buenos Aires: Amorrortu editores, pp. 255-269.

— (2003f [1964]). "Las dimensiones del mundo social", en *Estudios sobre teoría social. Escritos II*, editado por Arvid Brodersen. Buenos Aires: Amorrortu editores, pp. 32-69.

Schütz, Alfred (2004 [1932]). *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie. Werkausgabe, Bd. II*, editado por Martin Endreß/Joachim Renn. Konstanz: UVK.

Schutz, Alfred and Aron Gurwitsch (1989). *Philosophers in Exile. The Correspondence of Alfred Schutz and Aron Gurwitsch, 1939-1959*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.

Schutz, Alfred y Thomas Luckmann (1989). *The Structures of the Life-World, Vol. 2*. Evanston: Northwestern University Press.

— (1994) [1975]. *Strukturen der Lebenswelt I*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- (1994 [1984]). *Strukturen der Lebenswelt II*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- (2003 [1973]). *Las estructuras del mundo de la vida, Vol. 1*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- (2003 [1975]). *Strukturen der Lebenswelt*. Konstanz: UVK.

Schnettler, Bernt (2006). *Thomas Luckmann*. Konstanz: UVK.

Soeffner, Hans-Georg (1982). "Statt einer Einleitung: Prämissen einer sozialwissenschaftlichen Hermeneutik", en *Beiträge zu einer empirischen Sprachsoziologie.*, edited by Hans-Georg Soeffner. Tübingen: Narr, pp. 9-48.

— (2000). *Zur Soziologie des Symbols und des Rituals*, in ders., *Gesellschaft ohne Baldachin. Über die Labilität von Ordnungskonstruktionen*. Weilerswist: Velbruck, pp. 180-208.

Srubar, Ilja (1988). *Kosmion. Die Genese der pragmatischen Lebenswelttheorie von Alfred Schütz und ihr anthropologischer Hintergrund*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Wagner, Helmut R. (1983). *Alfred Schutz: An Intellectual Biography*. Chicago, London.

Weber, Max (1988 [1904]). "Die »Objektivität« sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis", in Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: Mohr, S. 146-214.

— (2002 [1921]). *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.

Windelband, Wilhelm (1911 [1894]). „Geschichte und Naturwissenschaft“, en Wilhelm Windelband, *Präludien. Aufsätze und Reden zur Einführung in die Philosophie*. Tübingen: Mohr, S. 136-160.