

# ALFRED SCHUTZ, UN FENOMENÓLOGO INUSUAL: UNA RECONSTRUCCIÓN SISTEMÁTICA DE LA RECEPCIÓN SCHUTZIANA DE HUSSERL

ALFRED SCHUTZ, AN UNUSUAL PHENOMENOLOGIST: A SYSTEMATIC  
RECONSTRUCTION OF HUSSERL'S RECEPTION OF SCHUTZ

ALEXIS EMANUEL GROS\*

Universidad de Buenos Aires, Argentina. alexisgros@hotmail.com

RECIBIDO EL 16 DE JUNIO DE 2016, APROBADO EL 15 DE SEPTIEMBRE DE 2016

## RESUMEN ABSTRACT

El presente artículo se propone reconstruir sistemáticamente la – conocida pero poco estudiada a fondo – recepción schutziana de la fenomenología de Husserl. Con este objetivo, se procede en cuatro pasos. En primer lugar (1), se bosquejan los lineamientos fundamentales del acercamiento inusual de Schutz al pensamiento husserliano; en segundo término (2), se examina la lectura schutziana del proyecto fenomenológico-trascendental; luego (3), se expone la distinción husserliana entre psicología fenomenológica y fenomenología trascendental; y, finalmente (4), se explicitan las razones que impulsan a Schutz a optar por la primera en detrimento de la última. La conclusión fundamental del análisis realizado es que existen dos tipos de motivos que mueven al pensador vienes a tomar posición por la psicología fenomenológica, a saber: (a) motivos programáticos y (b) filosóficos.

In this paper, I intend to systematically reconstruct Schutz's reading of Husserl's phenomenology. In order to do so, I will proceed in four steps. First (1), I will sketch Schutz's unusual approach to Husserl's thought; second (2), I will examine his reading of the Husserlian transcendental phenomenology; third (3), I will scrutinize Husserl's distinction between phenomenological psychology and transcendental phenomenology; and finally (4), I will reconstruct the reasons why Schutz opts for the former over the latter. The main conclusion is that two different kinds of motives impel him to practice phenomenological psychology, namely, (a) *programmatic* and (b) *philosophical* ones.

## PALABRAS CLAVES KEY WORDS

Alfred Schutz; Edmund Husserl; fenomenología; fenomenología social; sociología fenomenológica; fenomenología trascendental; psicología fenomenológica.

Alfred Schutz; Edmund Husserl; Phenomenology; Social Phenomenology; Phenomenological Sociology; Transcendental Phenomenology; Phenomenological Psychology.

\*  [orcid.org/0000-0001-5260-0698](https://orcid.org/0000-0001-5260-0698)



## Introducción<sup>1</sup>

Tú sabes muy bien que, en todos mis trabajos [...], tengo como propósito un análisis fenomenológico (Schutz en Schütz y Gurwitsch 279).

Mi camino hacia la filosofía de Husserl fue – como él mismo señaló una vez – extremadamente inusual. Desde mis días tempranos de estudiante, mi interés principal fue la fundamentación filosófica de las ciencias sociales, especialmente de la sociología (Schutz, *CP V 1*).

En *À l'école de la phénoménologie*, el francés Paul Ricœur (*À l'école* 836) afirma que la historia del movimiento fenomenológico puede ser leída como un conjunto de herejías respecto a Husserl. En efecto, un breve vistazo al derrotero de esta tradición de pensamiento nos muestra que sus principales exponentes elaboran *sus propias versiones de la fenomenología* a través de un diálogo crítico con el pensamiento husserliano. Así, Heidegger desarrolla una fenomenología hermenéutica del *Dasein*; Merleau-Ponty, una fenomenología de la existencia corpórea; Sartre, una ontología fenomenológica; Henry, una fenomenología material; Marion, una fenomenología de la donación; etc.

Algo similar sucede en el caso del filósofo y sociólogo Alfred Schutz. Desde el comienzo de su itinerario intelectual, el pensador vienés toma distancia respecto del idealismo trascendental husserliano para desarrollar su propio proyecto fenomenológico centrado en el análisis de la socialidad mundana (Schutz, *Aufbau* 56).

Salvo contadas excepciones (cfr. Sebald; Srubar, *Phänomenologie*; Wagner, *Alfred Schutz*), la heterodoxa recepción que Schutz realiza de la fenomenología husserliana no ha sido tratada en profundidad por

---

<sup>1</sup> En este trabajo se exponen resultados de una investigación más amplia sobre la obra de Alfred Schutz cristalizada en mi Tesis de Doctorado –“El Problema del Otro en la fenomenología social de Alfred Schutz”–, escrita y defendida en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (UBA). La misma fue financiada por el CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina) y por dos becas del DAAD (Servicio de intercambio Académico Alemán). Deseo agradecer al Dr. Jochen Dreher, director del *Sozialwissenschaftliches Archiv Konstanz (Alfred-Schütz-Gedächtnis-Archiv)* por permitirme consultar escritos inéditos de Schutz durante mi estancia en la Universidad de Konstanz. También quiero agradecer al Dr. Carlos Belvedere, a la Dra. Graciela Ralón y a mis colegas del Grupo de Investigación de Fenomenología y Etnometodología del Instituto Gino Germani de la Facultad de Ciencias Sociales (UBA). Todas las traducciones al español de los textos en alemán e inglés me pertenecen.

los comentaristas de su obra. El presente artículo se propone paliar este déficit de la literatura secundaria. Con este objetivo, se procede en cuatro pasos. En primer lugar (1), se bosquejan los lineamientos fundamentales del acercamiento inusual de Schutz a Husserl; en segundo término (2), se examina la lectura schutziana del proyecto fenomenológico-trascendental; luego (3), se expone la distinción husserliana entre psicología fenomenológica y fenomenología trascendental; y, finalmente (4), se explicitan las razones que impulsan a Schutz a optar por la primera en detrimento de la última.

### 1. Señalamientos introductorios acerca del acercamiento inusual de Schutz a la fenomenología husserliana

Schutz no sólo es un filósofo sino también un sociólogo. Esta doble filiación disciplinaria, puede afirmarse, es la causa principal del carácter “inusual” y “heterodoxo” de su recepción de la fenomenología husserliana (Schutz, *CP V* 1-2).

En términos más precisos, Schutz es un “filósofo de las ciencias sociales” (Embree). Su proyecto intelectual consiste en desarrollar una fundamentación fenomenológica para la sociología comprensiva [*verstehende Soziologie*] de Max Weber (Eberle 66). En este sentido, el pensamiento schutziano puede ser entendido como un edificio teórico sustentado en dos columnas: una *sociológica* —la *verstehende Soziologie* weberiana— y otra *filosófica* —la fenomenología de Edmund Husserl— (Fischer 31).

Schutz coincide con los postulados fundamentales de la *verstehende Soziologie*: la sociología debe explicar la realidad social a través de la comprensión típico-ideal del sentido mentado por los individuos en sus (inter)acciones sociales (cfr. Weber 30 y sigs.)<sup>2</sup>. No obstante, el autor austríaco critica a Weber por no definir con claridad los conceptos medulares de su propuesta teórica: “sentido subjetivo” [*subjektiver Sinn*], “comprensión” [*Verstehen*], “motivos” [*Motive*], entre otros (Schutz, *Aufbau* 14 y sigs; *CP I* 117). “¿Cómo pueden los métodos para interpretar la interrelación social estar garantizados si no están basados en una descripción cuidadosa de los supuestos subyacentes y sus implicaciones?” (Schutz *CP I* 117).

<sup>2</sup> Para un tratamiento más pormenorizado de la lectura schutziana de Weber, cfr. Wagner (*Alfred Schutz* 13 y sigs.).

Para Schutz (*Aufbau* 1 y sigs.), las ambigüedades conceptuales de Weber se deben fundamentalmente al hecho de que éste no opera con una teoría exhaustiva del funcionamiento experiencial, cognitivo e interpretativo de la subjetividad pre-científica. Desde la perspectiva schutziana, en efecto, sólo una teoría filosófica del sujeto puede apuntalar un programa de investigación social como el weberiano. Para ponerlo en palabras de Helmut Wagner (*Alfred Schutz* 20): “no puede hablarse con sentido de interpretación subjetiva si no se sabe cómo funciona la conciencia”.

Para paliar las falencias teoréticas de la posición de Weber, Schutz (*CP V* 1-2; cfr. Schutz en Husserl, *BW* 481) recurre, en primer término, a un estudio intensivo de la teoría de la durée subjetiva de Henri Bergson (cfr. 1999). El producto de estas investigaciones seminales, realizadas durante los años veinte, es un conjunto de manuscritos publicados póstumamente bajo el título de *Lebensformen und Sinnstruktur* (*CP V* 1-2; cfr. *ASW I*).

Esta primera tentativa de fundamentar filosóficamente las ciencias sociales recurriendo a Bergson, sin embargo, no logra un “éxito satisfactorio” (Schutz en Husserl, *BW* 481). Es recién luego de este fracaso teórico que, por consejo de su amigo Felix Kaufmann, Schutz decide volcarse al estudio de la fenomenología husserliana. Así, comienza a leer las *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* (cfr. Husserl, *VZB*) y *Formale und transzendente Logik* (cfr. Husserl, *FTL*), reconociendo inmediatamente “la importancia del pensamiento de Husserl para todas las cuestiones que [lo] preocupaban” (Schutz, *CP V* 2).

Después de haber estudiado en profundidad estas obras husserlianas editadas en los años veinte, Schutz se interesa por las *Ideen I* (cfr. Husserl *Ideen*) y las *Logische Untersuchungen* (cfr. Husserl *LU*). “De esta manera”, afirma el pensador vienés, “mi acercamiento inusual a Husserl me llevó a un contacto inmediato con su filosofía tardía a partir de la cual descubrí la temprana” (Schutz, *CP V* 2).

En los escritos de Husserl, Schutz encuentra una teoría general de la subjetividad capaz de paliar las ambigüedades conceptuales de Weber. De acuerdo con Schutz (*ASW IV* 173 y sigs.), la fenomenología husserliana proporciona análisis rigurosos del modo en que el sujeto pre-científico experimenta e interpreta su realidad vital en sentido amplio: la propia subjetividad, la subjetividad ajena, objetos culturales, naturales, ideales, etc.

Ahora bien, debe enfatizarse que el teórico de origen austríaco no es un husserliano ortodoxo, sino más bien un “fenomenólogo crítico” (Wagner, *Alfred Schutz* 47; cfr. Belvedere 59); es decir, un fenomenólogo que realiza una lectura ecléctica e idiosincrática de la obra de Husserl. Como se verá, esta lectura no sólo está sesgada por los intereses científico-sociales de Schutz, sino también por las influencias que ejercen en él filósofos de diferentes tradiciones teóricas tales como Max Scheler, William James, George Herbert Mead, Henri Bergson y Martin Heidegger, entre otros (cfr. Belvedere 28-34; cfr. Srubar *Phänomenologie*).

El interés principal de Schutz, puede afirmarse, radica en el estudio de la *praxis* de constitución de sentido que tiene lugar en el *Lebenswelt* cotidiano (Eberle y Srubar 23). Por esta razón, recupera el núcleo más concreto del programa filosófico de Husserl – a saber, sus descripciones de los rasgos invariantes de la experiencia subjetiva: intencionalidad, percepción, corporalidad, espacialidad, temporalidad, atención, habitualidades y experiencia del Otro, etc. –, al tiempo que se aleja de ciertos ribetes del mismo que considera metafísicos, idealistas y solipsistas (Schutz, *ASWIV* 171 y sigs.).

## **2. La fenomenología trascendental de Husserl desde la perspectiva schutziana**

En el año 1945, Schutz (*CP I*) publica un artículo titulado “*Some Leading Concepts of Phenomenology*”. Este *paper* es una introducción divulgativa a la obra de Husserl orientada al público académico norteamericano, en ese entonces poco familiarizado con la filosofía fenomenológica. A diferencia de lo que ocurre en otros de sus escritos – en los que prima la intención crítica y/o de apropiación conceptual –, en este texto el autor viene pretendiendo brindar – lo que él considera – una exégesis rigurosa del pensamiento husserliano, esmerándose por presentar fiel y sucintamente los lineamientos fundamentales del mismo.

Tomando este *paper* como hilo conductor – aunque recurriendo también a señalamientos schutzianos en otros escritos –, la presente sección de este artículo se propone reconstruir la exégesis schutziana de la fenomenología trascendental de Husserl. En este sentido, se parte de la siguiente convicción: contar con una idea clara del modo en que Schutz concibe el pensamiento de su maestro es fundamental para comprender su distanciamiento crítico respecto del mismo.

Un análisis minucioso de “*Some Leading Concepts of Phenomenology*”, así como de otros escritos emparentados –por ejemplo, “*Phenomenology and the Social Sciences*” (Schutz, *CP I*) y “*Das Problem der Intersubjektivität bei Husserl*” (Schütz, *ASW III*)–, arroja el siguiente resultado: a la hora de presentar exegeticamente los rasgos fundamentales de la propuesta teórica de Husserl, Schutz deja de lado la fase descriptiva de la fenomenología –cristalizada en las *Logische Untersuchungen* (cfr. Husserl, *LU*; Zahavi, *Husserl’s Phenomenology* 7-43)– para concentrarse en el período fenomenológico-trascendental inaugurado con *Ideen I* (cfr. Husserl, *Ideen*).

En términos más específicos, para presentar los lineamientos generales de la posición de Husserl, Schutz recurre principalmente a las cuatro primeras *Cartesianische Meditationen* (cfr. Husserl, *CM*), texto en el que la tesis cartesiana y subjetivo-idealista del pensamiento husserliano alcanza su máximo esplendor (cfr. Schutz, *CP I* 99 y sigs.; *ASW III* 229-231). Siguiendo estos lineamientos, no es sorprendente que Schutz considere las reflexiones de René Descartes como el “modelo destacado de la fenomenología de Husserl” (Schutz, *CP I* 102).

En este sentido, puede afirmarse que la lectura “cartesiana” que Schutz realiza del proyecto trascendental husserliano es muy similar a la predominante en Europa durante la mayor parte del siglo XX (cfr. Löwith; Ricœur, *Du texte à la action*, entre otros). Como es sabido, *Husserl scholars* contemporáneos de la talla de Dan Zahavi, Anthony Steinbock y –en el ámbito de habla hispana– Roberto Walton, entre otros, critican fuertemente esta lectura del pensamiento de Husserl, abogando por una reinterpretación de su proyecto fenomenológico-trascendental<sup>3</sup>.

De acuerdo con Schutz (*CP I* 100, 113), Husserl se propone constituir la fenomenología trascendental como una “*prima philosophia*”, esto es, como una “ciencia rigurosa” capaz de brindarle un fundamento seguro al edificio completo del conocimiento científico. De modo análogo a Descartes, señala Schutz (Ibíd. 101-102), el padre de la fenomenología considera que este propósito sólo puede lograrse si la reflexión filosófica toma como punto de partida una “esfera de verdad indubitable”: un “verdadero comienzo”.

<sup>3</sup> Por ejemplo, para Dan Zahavi (*Husserl’s Phenomenology* 140), Husserl “no defendía una filosofía clásica del sujeto cartesiana-kantiana” y “no era un solipsista”. En el presente artículo, no se presentarán las objeciones que destacados *Husserl scholars* contemporáneos le realizan a la interpretación schutziana de la obra husserliana. Aquí sólo se expondrá la lectura crítica que el pensador vienés realiza de la misma.

Desde la perspectiva de Husserl –continúa Schutz (Ibíd. 101)–, el camino para obtener este suelo de apodicticidad absoluta es la aplicación de la duda metódica cartesiana. Todo verdadero filósofo debe realizar, al menos una vez en su vida, el “esfuerzo radical” de abandonar las aparentes certezas que gobiernan su pensamiento habitual –científico y pre-científico– para someterlas a un examen crítico minucioso (Ibíd. 101-102). Con este gesto, afirma Schutz (Ibíd. 102), Husserl replica el “intento cartesiano de obtener certeza absoluta a través de la puesta en duda sistemática de todas nuestras experiencias que puedan ser puestas en cuestión”.

Según Schutz (ASW III 66), Husserl está de acuerdo con Descartes en que la única certeza que queda en pie luego de la aplicación de la duda metódica es “el ego y sus *cogitationes*”; es decir, la “vida de conciencia del [filósofo] que medita”. Para ponerlo de otro modo: todo puede ponerse en cuestión excepto la certidumbre apodíctica del “*cogito, ergo sum*” (Schutz, CP I 102).

Es a partir de este punto, sostiene Schutz (Ibíd.), que los caminos de Husserl y Descartes se separan. En efecto, para el fundador de la fenomenología, el análisis cartesiano de la conciencia “no fue lo suficientemente radical” (Ibíd.). Husserl le reconoce a Descartes el mérito de haber descubierto la importancia del “‘*ego cogito*’ indudable como el origen de todo nuestro conocimiento”; pero, a la vez, lo critica por no haber explorado todas las “implicaciones” subyacentes en este hallazgo (Ibíd.).

De acuerdo con el pensador vienés (Ibíd. 103), Husserl le realiza dos críticas fundamentales a Descartes, a saber: no haber advertido el carácter intencional de la conciencia y haber pasado por alto la diferencia entre el ego mundano y el ego trascendental.

Para Husserl, “el concepto cartesiano de corriente de cogitaciones debe ser considerablemente radicalizado mostrando su carácter intencional” (Ibíd.). Schutz (Ibíd.) describe la noción husserliana de intencionalidad de la siguiente manera: todas nuestras experiencias son *intencionales* en la medida que refieren a un objeto experienciado. Es decir, todo pensamiento es pensamiento de algo; todo temor es temor *a* algo; todo recuerdo es recuerdo de algo; todo deseo es deseo *de* algo, etc. (Ibíd.).

Para el padre de la fenomenología, continúa Schutz (Ibíd. 103, 107), es fundamental realizar una “distinción tajante” entre el “acto” [*act*] intencional —“*cogitare*” o “noésis” — y los objetos intencionales —“*cogitatum*” o “noéma” —. Es decir, no deben confundirse los actos de pensar, temer o recordar con las objetividades mentadas en ellos: los objetos pensados, temidos o recordados.

Husserl considera que el “campo de la intencionalidad” es el objeto de estudio de la investigación fenomenológica tanto en su vertiente trascendental como psicológica (Ibíd. 107; Schutz, *CP III* 5). La vida intencional de la conciencia debe ser descripta sistemáticamente en sus diferentes tipos y formas, y en sus múltiples modificaciones noético-noemáticas. Esta descripción debe ser *eidética*; es decir, debe dar cuenta de las estructuras invariantes y necesarias de la subjetividad (Ibíd. 6).

En la lectura de Schutz (*CP I* 107), sin embargo, la crítica fundamental de Husserl a Descartes tiene ver que con la confusión del ego trascendental con el mundano. “Otra radicalización parece necesaria con respecto al concepto cartesiano de ego” (Ibíd.).

Como resultado de su duda metódica, Descartes parece atisbar el campo de la subjetividad trascendental como suelo de apodicticidad absoluta (Ibíd.). No obstante, el filósofo francés no reconoce la importancia de su descubrimiento en la medida que identifica el sujeto trascendental puro, “existente para sí ‘antes’ de todo ser mundano” (Schütz, *ASW III* 67), con el mens sive animus intellectus, esto es, con el “alma o mente humana dentro del mundo” (Schutz, *CP I* 107). Para Husserl, en efecto, la subjetividad trascendental no puede ser jamás “una mente perteneciente a un cuerpo que existe en una naturaleza objetiva espacio-temporal” (Schutz, *CP III* 8).

Para superar este error cartesiano y poner al descubierto el campo puro de la conciencia trascendental, afirma Schutz (*CP III* 5), el padre de la fenomenología desarrolla la técnica de la “reducción fenomenológica” o *epoché*. En la lectura schutziana, esta técnica “no es más que una renovación radical del método cartesiano” (Schutz, *CP I* 103). Es decir, se trata de una maniobra que permite llevar hasta el final la tarea que Descartes dejó a mitad de camino por permanecer aferrado al ego mundano (Ibíd. 104).

En palabras de Schutz (Ibíd.; *CP III 5*), este procedimiento implica una modificación radical de la denominada “actitud natural” de la vida cotidiana, la cual consiste en la creencia ingenua en la existencia en-sí, “allí afuera”, de la realidad. Cuando performamos la reducción fenomenológica, no negamos la existencia objetiva del mundo, sino que “*ponemos entre paréntesis*” nuestra creencia en la misma, absteniéndonos de efectuar cualquier juicio positivo o negativo a este respecto (Ibíd.).

Esta alteración radical de la actitud, señala Schutz (*CP I 104*), permite el advenimiento de una verdadera actitud filosófica, en la cual ninguna presuposición o creencia “que no pase la prueba de la duda crítica” puede ser aceptada como verdadera.

Luego de la ejecución de la reducción husserliana —continúa Schutz (Ibíd. 105)—, lo único “que queda” como dado con certidumbre absoluta es la esfera trascendental; esto es, “el universo de nuestra vida consciente, la corriente de pensamiento en su integridad, con todas sus actividades y con todas sus cogitaciones y experiencias”.

Ahora bien, tal como se señaló, para Husserl, las *cogitaciones* son necesariamente cogitaciones *de* algo (Ibíd. 106). Por tanto, Schutz considera importante destacar que también los objetos intencionales “son elementos indubitables de mi corriente de pensamiento” (Ibíd. 107). En este sentido, “el mundo entero es preservado dentro de la esfera reducida en tanto [...] correlato intencional de mi vida consciente” (Ibíd. 106).

Para ponerlo de otro modo: la ejecución de la reducción trascendental no conduce a una pérdida del mundo externo. Por el contrario, sólo implica una “modificación radical” de su modo de manifestación (Ibíd.). Los objetos de nuestras *cogitaciones* —las sillas, las mesas o los árboles percibidos, recordados o fantaseados— dejan de mostrarse *qua* “cosas corpóreas” existentes ahí-delante. Y esto, porque todo juicio o pre-juicio sobre su existencia o inexistencia ha sido suspendido. Ahora, estos objetos se muestran como meros noémas: como “*sentidos*” [*meanings*] o “*fenómenos tal como se me aparecen a mí*” (Ibíd.; Schutz, *CP III 5*. *Cursiva propia*).

Siguiendo estos lineamientos, Schutz (*CP I 115*. *Cursiva propia*) afirma que la fenomenología husserliana no se interesa por “los objetos mismos”, sino más bien por “su *sentido* tal como es *constituido* por las actividades de nuestra mente”. Como puede observarse en esta aseveración schutziana, para Husserl, el mundo *qua* noéma no es un

sentido que yace ya-listo y que la conciencia se limita a aprehender o captar. Por el contrario, es la subjetividad trascendental la que *constituye* la realidad *qua* unidad de sentido.

En textos como su reseña a las *Cartesianische Meditationen*, de 1932, y en *Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl*, de 1957, Schutz (ASW III 229, 231) resume la “tesis fundamental del idealismo fenomenológico-trascendental” de la siguiente manera: “sólo la subjetividad trascendental tiene el sentido de ser del ser absoluto, mientras que el mundo real es esencialmente relativo respecto a ella”. En la lectura de Schutz (ASW III 231, 70), entonces, Husserl considera que “todo sentido que lo que existe tiene para mí es sentido sólomente en virtud de las intencionalidades operantes [*leistend*] de mi vida consciente en flujo y de sus síntesis constitutivas”.

### 3. Fenomenología trascendental y psicología fenomenológica (o fenomenología constitutiva de la actitud natural)

Como se señaló más arriba, la historia de la tradición fenomenológica es la historia de las herejías respecto a Husserl (cfr. Ricouer, *À l'école* 836). En efecto, los principales representantes de esta corriente de pensamiento —Heidegger, Sartre, Levinas, Henry, Marion, etc.— no reproducen acríticamente los desarrollos teóricos husserlianos, sino que elaboran *sus propias versiones de la fenomenología en diálogo crítico con el maestro*.

Algo similar sucede en el caso de Schutz. Desde el comienzo de su itinerario intelectual, el pensador vienés toma distancia respecto del idealismo trascendental husserliano para desarrollar un proyecto fenomenológico propio centrado en la investigación de la socialidad mundana (Schutz, *Aufbau* 56). Este proyecto ha sido bautizado por los principales comentaristas de su obra como «fenomenología social» (cfr. Belvedere; Waldenfels 99) o «sociología fenomenológica» (Zahavi, *Phänomenologie* 90 y sigs.; Eberle 314).

Debe señalarse, sin embargo, que Schutz jamás emplea ninguno de estos dos términos. Por el contrario —y por paradójico que parezca—, a la hora de definir su fenomenología, el autor austríaco retoma dos conceptos desarrollados por el propio Husserl, a saber: «psicología fenomenológica» [*phänomenologische Psychologie/ phenomenological psychology*] y «fenomenología constitutiva de la actitud natural» [*konstitutive Phänomenologie der natürlichen Einstellung/ constitutive*

*phenomenology of the natural attitude*]. «Nosotros», se lee en el primer capítulo de *Aufbau*, «practicamos [...] aquella «psicología fenomenológica» que, según Husserl, [...] no es otra cosa que «fenomenología constitutiva de la actitud natural» (Schutz, *Aufbau* 56).

Para comprender a cabalidad la fenomenología de Schutz, entonces, es preciso reconstruir minuciosamente la distinción husserliana entre «psicología fenomenológica» y «fenomenología trascendental» (cfr. Husserl, *Ideen* 146). A esta tarea se dedicará el presente apartado.

En un texto de 1941, titulado «*William James's Concept of the Stream of Thought Phenomenologically Interpreted*», Schutz (CP III 4) afirma que «desde el principio, el problema de Husserl era doble». Efectivamente, como señala Schutz (CP I 100, 113; CP III 4), el desarrollo de la «fenomenología trascendental» como «filosofía universal» constituye el proyecto teórico fundamental de Husserl, pero no el único.

Sustentado en señalamientos husserlianos provenientes del «*Nachwort zu meinen Ideen I*» y de otros escritos (cfr. Husserl, *Ideen* 146; *Encyclopaedia* 196 y sigs.), el pensador austríaco señala que, junto a la fenomenología trascendental, Husserl también pretendía establecer una «psicología fenomenológica» entendida como una «disciplina psicológica a priori» destinada a brindarle una fundamentación rigurosa a las investigaciones psicológicas empíricas (Schutz, CP III 4).

Ahora bien, ¿cuál es la diferencia entre (1) la psicología fenomenológica y (2) la fenomenología trascendental? y ¿(3) qué vínculo existe entre ellas?

(1) Tal como la biología, la química y la sociología, la psicología fenomenológica es una «ciencia positiva» que opera dentro de la «actitud natural» (Ibíd. 7). Su objeto de estudio es la «subjetividad psicológica» (Husserl, *Ideen* 145; PP 44); es decir, el «alma» humana entendida como una parte del mundo objetivo (Schutz, CP III 7).

De acuerdo con el padre de la fenomenología, la psicología fenomenológica se contrapone tajantemente al tipo de psicología dominante en Europa a comienzos del siglo XX: la «psicología experimental, psico-física y fisiológica» (Husserl, PP 5). Debido a su «actitud *naturalista*» — esto es, a su propensión a ver todo ser como naturaleza física —, este modo de hacer psicología permanece ciego respecto a las especificidades de la vida anímica (Ibíd. 4 y sigs. *Cursiva propia*).

En abierto enfrentamiento con esta concepción de la ciencia psicológica – propugnada entre otros por Wundt, Volkmann y Müller –, la psicología fenomenológica husserliana se plantea como propósito hacerle justicia a la hechura peculiar de la psique humana (Ibíd. 4, 6). Con este objetivo, Husserl abandona las explicaciones reduccionistas para adoptar una metodología primordialmente *descriptiva*, que se limita a expresar fiel y respetuosamente lo dado en la «experiencia o intuición interna» [*innere Erfahrung/ innere Anschauung*] (Ibíd. 16; *Ideen* 144). En este sentido, la psicología fenomenológica de Husserl es heredera tanto de la «psicología descriptiva y analítica» de Wilhelm Dilthey como de la «psicología desde un punto de vista empírico» de Franz Brentano (Ibíd. 5 y sigs.).

Ahora bien, la psicología fenomenológica husserliana no es una «ciencia de los hechos fácticos» de la vida anímica (Schutz, *Aufbau* 56; Husserl, *Ideen* 144). Es decir, no busca describir la experiencia interna contingente de *esta* o *aquella* psique particular. Por el contrario, se trata de una «ciencia de esencias» [*Wesenswissenschaft*] que describe las «estructuras invariantes esencialmente propias de un alma» (Schutz, *Aufbau* 56).

En tanto da cuenta de las estructuras necesarias de la vida psíquica humana, afirma Husserl (*PP* 50), la psicología fenomenológica se convierte en una suerte de «matemática del espíritu». Es decir, en una ciencia *apriórica* de lo psíquico que le brinda una base segura a las investigaciones psicológicas empíricas, de modo análogo – aunque no idéntico – a como la matemática lo hace respecto a las ciencias naturales.

Dado que desde la perspectiva husserliana la intencionalidad constituye la propiedad fundamental de la psique humana, la psicología fenomenológica puede ser catalogada como una «auténtica psicología de la intencionalidad» [*echte Psychologie der Intentionalität*] (Schutz, *ASW IV* 170; Husserl, *Ideen* 158). En suma: de acuerdo con Husserl, la misión fundamental del psicólogo fenomenológico no es otra que la de describir fiel y rigurosamente, a través de la reflexión, las estructuras invariantes de la vida intencional humana.

(2) En múltiples oportunidades, Husserl (*PP* 44; *Ideen* 147) resalta la importancia de no confundir el objeto de estudio de la psicología fenomenológica, el *ego psicológico* o *mundano*, con el *sujeto trascendental* a ser descripto y analizado por la fenomenología trascendental.

Para el pensador de Proßnitz, la diferenciación entre estas dos formas de aprehender la subjetividad constituye un «matiz» [*Nuance*] fundamental que «decide sobre el ser o no-ser de una filosofía» (Ibíd. 148).

El ego trascendental —y esto es fundamental para comprender acabadamente la posición husserliana— debe ser tajantemente diferenciado del ego *humano* estudiado por la psicología fenomenológica. En efecto, la subjetividad psicológica no puede ser jamás lo «en-sí-primero» [*An-sich-Erstes*], y esto porque se trata de un mero fragmento del mundo «real» que es *presupuesto* como existente en la actitud natural (Ibíd.; Schutz, CP III 7).

Husserl (*Ideen* 140) critica fuertemente aquellas posiciones que confunden el ego mundano con el trascendental —entre ellas, la del propio Descartes—, catalogándolas como encarnaciones de una verdadera *contradictio in adjecto*: el «antropologismo o psicologismo trascendental» [*transzendentaler Anthropologismus/ transzendentaler Psychologismus*]. Estas posturas teóricas, afirma, «aún no han alcanzado el suelo específicamente filosófico» en la medida que no logran distinguir entre el ego mundano y el trascendental (Ibíd.).

En síntesis, la fenomenología trascendental es, para Husserl (Ibíd. 142), una verdadera *filosofía*. Se trata, en términos más específicos, de una ciencia descriptiva de las estructuras invariantes de la subjetividad trascendental. La psicología fenomenológica, en contraste, es una disciplina «no-filosófica» (Ibíd. 147): una ciencia positiva que opera en actitud natural *presuponiendo* la existencia del alma humana como un fragmento del mundo ahí-delante (Schutz, CP III 7).

(3) Ahora bien, Husserl no sólo constata discrepancias entre la fenomenología trascendental y la psicología fenomenológica, sino también vinculaciones entre ambas. Para entender estos vínculos, es preciso analizar el modo en que el pensador de Proßnitz concibe la relación entre el ego trascendental y el ego mundano o empírico.

En primer término, debe señalarse que Husserl piensa el vínculo entre estas dos subjetividades de un modo hartamente diferente a como lo hacen Kant y otros representantes del Idealismo Alemán (*Zahavi, Husserl's Phenomenology* 47). Para estos filósofos, el ego trascendental es un sujeto ideal, abstracto y transpersonal, siendo el ego mundano, en cambio, un sujeto individual concreto —tú, él o yo— (Ibíd.).

En contraste, en la perspectiva husserliana el ego trascendental es siempre *mi ego trascendental en toda su concreción*. Para Husserl (*Encyclopaedia* 215), en efecto, la diferencia entre yo empírico y yo trascendental no es una distinción entre *dos sujetos distintos*, uno general y otro particular. Se trata, por el contrario, de una distinción entre dos modos heterogéneos de tematizar o aprehender *la propia subjetividad individual* (Zahavi, *Husserl's Phenomenology* 48).

(a) El sujeto trascendental es la propia subjetividad tal como es tematizada en la reflexión fenomenológico-trascendental. Luego de ejecutada la *epoché*, el sujeto puede auto-aprehenderse en su función primaria y auténtica, esto es, *qua* subjetividad pura constituyente (Ibíd.).

(b) En contraste, el sujeto mundano es la misma subjetividad pero, esta vez, tematizada en actitud natural. Aquí, la propia conciencia se manifiesta como un objeto, es decir, como un fragmento del mundo ahí-afuera (Husserl, *Encyclopaedia* 215).

Entre el ego trascendental y el empírico, entonces, no media un hiato infranqueable, sino más bien un *matiz*: una «*mera modificación de la actitud*» (Ibíd. *Ideen* 148). Teniendo esto en cuenta, puede comprenderse el señalamiento husserliano de que existe un «paralelismo» [*Parallelismus*] entre las «esferas de experiencia trascendental y psicológica» (Husserl, *Encyclopaedia* 215). Las estructuras intencionales de la subjetividad trascendental tienen sus «correlatos correspondientes» en el ego psicológico (Schutz, *Aufbau* 56; *ASW IV* 170).

Con base a la constatación de este paralelismo, Husserl (*Ideen*: 146) postula también la existencia de un «paralelo continuo» [*durchgängige Parallele*] entre la fenomenología trascendental y la psicología fenomenológica. «Toda constatación eidética como empírica de un lado debe corresponderse con un paralelo del otro lado» (Ibíd. 147).

#### **4. La opción schutziana por la “psicología fenomenológica” (o “fenomenología constitutiva de la actitud natural”) y sus motivaciones programáticas y filosóficas**

Tal como se señaló, Schutz define *su* fenomenología como una “psicología fenomenológica” o una “fenomenología constitutiva de la actitud natural”. Así lo señala con claridad en un texto póstumo titulado “*Husserl and His influence on Me*”. “Desde el comienzo estuve más

interesado en lo que Husserl más tarde, en el '*Nachwort zu meinen Ideen*', llamó 'fenomenología de la actitud natural' que en la 'fenomenología trascendental'" (Schutz, *CP V 2*).

El fenomenólogo vienés transfiere los análisis fenomenológico-trascendentales husserlianos a la esfera de la actitud natural basándose en el paralelismo que, según el propio Husserl, existe entre la subjetividad trascendental y la subjetividad mundana, y, por tanto, entre la fenomenología trascendental y la psicología fenomenológica (Schutz, *ASW IV 192; Aufbau 56; CP V 2; CP I 149*).

En este sentido, la fenomenología mundana practicada por Schutz (*ASW IV 192*) puede ser entendida como un intento por trasladar "todo el tesoro de conocimientos descubierto por Husserl" al campo de la actitud natural. Entre estos conocimientos vale mencionar los análisis de la temporalidad interna, el cuerpo propio, la autoexperiencia reflexiva y pre-reflexiva, la tipicalidad del mundo ante-predicativo, etc.

Ahora bien, ¿por qué razón opta Schutz por la psicología fenomenológica o fenomenología constitutiva de la actitud natural en detrimento de la fenomenología trascendental? En términos generales, existen dos motivaciones para esta decisión teórica: (1) una de carácter *programático* –preponderante en el período 1932-1950– y (2) otra de carácter *filosófico* –que comienza a primar en la última década de vida del autor.

La existencia de estas dos clases de motivos se ve confirmada por otra afirmación schutziana: "Mi encuentro con la filosofía de Husserl estuvo profundamente influenciado, por un lado, por el hecho de mi formación científica en las ciencias sociales y, por otro, por mi abordaje heterodoxo de la fenomenología" (Schutz, *CP V 1*).

(1) En primer lugar, el pensador vienés opta por practicar fenomenología constitutiva de la actitud natural debido a motivos *programáticos*. Tal como se señaló, el proyecto intelectual schutziano consiste en fundamentar fenomenológicamente la sociología comprensiva. "Desde mis años tempranos de estudiante", señala Schutz (*CP V 1*) en 1959, "mi interés principal estuvo en los fundamentos filosóficos de las ciencias sociales, especialmente de la sociología".

En una carta a Husserl de 1932, Schutz (en Husserl, *BW 481*) afirma que sus esfuerzos teóricos deben ser entendidos como un intento

por transferir los hallazgos filosóficos husserlianos “al mucho más humilde, pero aún no estudiado a fondo, campo de trabajo de la ciencia sociológica”. De acuerdo con el pensador vienés, esta transferencia implica necesariamente un pasaje de la fenomenología trascendental a la fenomenología constitutiva de la actitud natural. Y esto porque, tal como todas las ciencias positivas, la sociología opera dentro de la esfera natural. “Toda ciencia cultural y social”, en efecto, “es principalmente mundana” (Schutz, *ASW IV* 170).

En términos más precisos, de acuerdo con Schutz (*Aufbau* 56), la ciencia sociológica es una disciplina hermenéutico-comprensiva encargada de estudiar los “fenómenos de sentido en la socialidad *mundana*”. Es decir, el sociólogo comprensivo se limita a estudiar las interacciones sociales entre seres humanos dentro del *Lebenswelt* cotidiano y, por tanto, se ve eximido de “lidiar con los aspectos filosóficos de la intersubjetividad” (Schutz, *CP I* 145). En este sentido debe entenderse la “renuncia consciente” del Schutz temprano a tratar la problemática husserliana de la intersubjetividad trascendental (*Aufbau* 56).

(2) Hacia el final de su vida, el pensador vienés opta por practicar fenomenología constitutiva de la actitud natural ya no meramente debido a razones *programáticas*, sino también por motivos *filosóficos*. Efectivamente, el Schutz maduro decide permanecer en la esfera mundana porque considera *filosóficamente* inviable el proyecto husserliano de un idealismo fenomenológico-trascendental.

Desde mediados de los años cuarenta, Schutz comienza a “apartarse más y más del abordaje fenomenológico-trascendental de Husserl” (Srubar *Phänomenologie* 166; cfr. Wagner *Anthropology*). Este distanciamiento progresivo del trascendentalismo husserliano puede constatarse no sólo en sus *papers*, sino también en sus intercambios epistolares con amigos y colegas como Eric Voegelin, Herbert Spiegelberg y Aron Gurwitsch (Wagner, *Alfred Schutz* 311 y sigs.).

En una carta del año 1956 a este último filósofo, Schutz (y Gurwitsch 391) escribe: “En este momento, no estoy en condiciones de decir nada racional sobre el problema de la fenomenología constitutiva (especulativa) [...] Creo y he creído siempre que la fenomenología de la actitud natural es mucho más urgente y fecunda”. Y en una conversación personal con Spiegelberg de la misma época, confiesa: “debes saber que

estoy en una crisis: no puedo seguir con la fenomenología trascendental; sólo puedo perseguir fenomenología mundana” (Schutz en Wagner, *Alfred Schutz* 312).

Ahora bien, ¿a qué se debe el distanciamiento *filosófico* del Schutz tardío respecto al idealismo fenomenológico-trascendental? Y ¿cómo puede caracterizarse su posición *filosófica* alternativa? Siguiendo a los especialistas Ilja Srubar (*Phänomenologie* 166) y Helmut Wagner (*Anthropology*), puede afirmarse que Schutz critica cuatro rasgos íntimamente vinculados que –según su perspectiva– vician la propuesta husserliana, a saber: sus rasgos (i) metafísicos, (ii) idealistas, (iii) cognitivistas y (iv) solipsistas. Como se verá, esta crítica está influida fundamentalmente por las filosofías de Martin Heidegger, Max Scheler y William James.

(i) Para comprender la crítica schutziana al –supuesto– cariz metafísico del proyecto intelectual de Husserl, es preciso decir unas palabras acerca de la concepción husserliana de la fenomenología trascendental *qua* filosofía.

Husserl (*Ideen* 139, 160, 151) considera que la fenomenología trascendental está llamada a convertirse en una “filosofía primera”. Es decir, en una ciencia estricta “de fundamentación última” que proceda con “absoluta exención de presupuestos” y con total “autonomía cognoscitiva”.

De acuerdo con el pensador de Proßnitz, en efecto, toda filosofía que se precie de serlo debe tomar como punto de partida un “*principium* absoluto de conocimiento”, esto es, un suelo de saber absolutamente indubitable (Schutz, *CP III* 4). Ahora bien, este suelo de conocimiento apodíctico no está dado desde el vamos. Por el contrario, debe ser adquirido por el filósofo de manera completamente “autónoma”; más específicamente, a través de la comprobación metódica de la veracidad y evidencia de todos sus juicios y pre-juicios.

Para ponerlo de otro modo: en el pensamiento filosófico tal como lo concibe Husserl (*Ideen* 139, 151, 160), no hay lugar alguno para la ingenuidad. Ningún presupuesto heredado –ya sea científico o pre-científico– puede ser aceptado como “comprensible de suyo” [*selbstverständlich*] sin antes ser sometido a una exhaustiva y rigurosa prueba.

Como se desarrolló más arriba, en la interpretación schutziana, Husserl (Ibíd. 140) considera que el “*principium* absoluto de conocimiento” es la subjetividad pura. Ella, y sólo ella, posee “el sentido de ser del ser *absoluto*”. La existencia del mundo externo, en cambio, no sólo es dudable, sino que tiene un carácter relativo: no es más que una formación de sentido constituida en y por la conciencia trascendental.

En suma: para Husserl, la “filosofía primera” debe ser *eo ipso* “idealismo fenomenológico-trascendental” (*Ideen* 150). Es aquí donde las objeciones schutzianas al –supuesto– cariz (i) metafísico del pensamiento husserliano se tocan con las críticas al –supuesto– carácter (ii) idealista del mismo.

En línea con las interpretaciones de Srubar (cfr. *Phänomenologie* 162 y sigs.) y Wagner (cfr. *Anthropology*), puede afirmarse que, para Schutz, la concepción husserliana de la fenomenología trascendental *qua* filosofía cumple con los requisitos de lo que desde comienzos del siglo XX suele definirse como una posición metafísica (cfr. Horkheimer; James; entre muchos otros). Las concepciones metafísicas parten de una confianza absoluta en la capacidad del entendimiento humano para aprehender, de una vez y para siempre, la “esencia del mundo” y el “sentido y significado del todo” (Horkheimer 39). En términos más específicos, los metafísicos suelen creer que la llave al “enigma” del universo se encuentra en un principio u origen: “‘Dios’, ‘Materia’, ‘Razón’, ‘el Absoluto’, ‘Energía’”, etc. (James 21).

En línea con esta definición tradicional del término, ya desde comienzos de los años treinta Schutz cataloga la propuesta filosófica husserliana como una concepción metafísica. Así se lo hace saber a su colega Felix Kaufmann: “Todo el rumbo [de la fenomenología husserliana] tiende a la metafísica” (Schutz en Sebald 17).

Para el Schutz tardío, puede afirmarse, Husserl es un pensador metafísico-especulativo que encuentra en la subjetividad trascendental *el* principio absoluto para resolver de manera definitiva el enigma del universo. Siguiendo estos lineamientos, el autor vienés entiende el idealismo trascendental husserliano como un intento de “fundamentación de una ontología a partir de los procesos vitales de la subjetividad” (*ASW III* 256). Desde esta perspectiva, Husserl hace un “uso exagerado” [*überschwenglicher Gebrauch*] del concepto de «constitución» [*Konstitution*]

«con fines especulativos» (Ibíd.). El padre de la fenomenología, señala Schutz en una carta a Eric Voegelin de los años cuarenta, concibe la constitución trascendental como una suerte de «creación del Mundo por parte de un Ego-convertido-en-Dios» (Schutz en Wagner, *Alfred Schutz* 312).

La posición filosófica del Schutz tardío, puede señalarse en línea con Ilja Srubar (*Phänomenologie* 172. *Cursiva propia*), es «*antimetafísica*» en tanto considera inviable la «aclaración filosófica de las últimas condiciones del ser». No hay una respuesta única y definitiva al enigma del universo. No sabemos, ni sabremos jamás, qué es el mundo ni por qué estamos en él. Para ponerlo en términos heideggerianos –no utilizados por Schutz pero sí por Wagner (*Anthropology* 243) para exponer la posición filosófica schutziana –: estamos simplemente «arrojados» [*geworfen*] a la existencia mundana (cfr. Heidegger § 38).

En este sentido, la concepción husserliana del mundo de la vida *qua* producto constitutivo de la subjetividad trascendental implica para Schutz una caída en el terreno etéreo de la especulación metafísica. Para el autor austríaco, en efecto, el *Lebenswelt* es un *factum* incuestionable que debe ser «dado por sentado» (Wagner, *Anthropology* 239). Ni la fenomenología trascendental husserliana ni ninguna otra propuesta filosófica están capacitadas a ir por *detrás* del mundo vivido en busca de una supuesta justificación y/o fundamentación de su existencia (Ibíd. 245; Srubar, *Phänomenologie* 173 y sigs.).

Schutz (y Gurwitsch 332) deja asentada con claridad su posición *antimetafísica* en una carta del año 1953 a Aron Gurwitsch:

Quiero admitir con gusto que no comprendemos lo que nosotros mismos no hemos creado. El fundamento ontológico de todo entendimiento y auto-entendimiento es él mismo incomprensible [...] [N]o está en nuestra[s] <posibilidad[es]> aceptar o no lo que nos está impuesto. Y ¿qué es lo que nos está *impuesto*? Nuestra posición como seres humanos en el cosmos.

Como puede verse, para el pensador vienés, el «ser-así» de la existencia humana en el mundo no sólo es inescapable, sino también incomprensible e inexplicable (Srubar, *Phänomenologie* 173).

Siguiendo estos lineamientos, la filosofía no está en condiciones de justificar o fundamentar la posición del ser humano en el cosmos. Sólo puede *describirla* fenomenológicamente (Schütz y Gurwitsch 332).

A la luz de estos señalamientos, puede entenderse la decisión schutziana de practicar fenomenología de la actitud natural o psicología fenomenológica. En términos más precisos, la posición filosófica del Schutz maduro puede ser catalogada como una «antropología filosófica» a ser desarrollada en términos de una fenomenología del *Lebenswelt* (cfr. Schutz, *ASW III* 254 y sigs.). O, lisa y llanamente, como una «antropología del mundo de la vida» (cfr. Wagner, *Anthropology* 245; Srubar, *Phänomenologie* 174).

Se trata de un análisis fenomenológico de las estructuras invariantes de la *conditio humana*; es decir, de la descripción eidética de la «situación del [ser humano] en el universo, las condiciones de su existencia, su interrelación con la naturaleza, la cultura, y la sociedad en sus variadas formas organizaciones, de su existencia histórica y su libertad y servidumbre» (Schutz, *CP IV* 114).

(ii) En vinculación con lo antedicho y en franco enfrentamiento con el idealismo husserliano, el Schutz tardío (*ASW IV* 332) afirma la existencia de un «mundo objetivo» [*objektive Welt*] que se le impone como «marco ontológico» [*ontologischer Rahmen*] al ser humano. Esta opción por el *realismo* se ve reflejada en su tratamiento del espacio y la temporalidad *qua* realidades objetivas. En escritos como “*Reflections on the Problem of Relevance*”, de hecho, Schutz (*CP V* 197) habla de la «estructura ontológica del espacio» y del «orden cronológico prediseñado en la estructura ontológica de los eventos» (Ibíd. 199).

(iii) Por otra parte, en línea con pensadores como Scheler, Heidegger y los pragmatistas norteamericanos, el autor austríaco critica la primacía del modelo cognitivo de la percepción en la obra husserliana (cfr. Schutz y Gurwitsch 306). El vínculo primordial del ser humano con su *Lebenswelt* no es de carácter cognoscitivo o teórico, sino eminentemente práctico (Schutz, *CP I* 208). Así lo señala el especialista Ilya Srubar (*Phänomenologie* 22): «tal como para Max Scheler, para Schutz, el mundo se le abre al ser humano a través de su «efectuar» [*Wirken*] en él».

Inspirado en la filosofía existencial de Heidegger (cfr. Wagner, *Anthropology* 243), Schutz afirma que la primacía del motivo pragmático en la vida humana se funda en la «angustia fundamental ante la muerte». Desde esta óptica, los sujetos humanos actúan en el *Lebenswelt* —construyendo una «segunda naturaleza» sociocultural— para contrarrestar la angustia que les provoca la experiencia inescapable de la propia finitud (Srubar, *Phänomenologie* 22, 244).

(iv) Por último, también siguiendo a Scheler y Heidegger —y a otros pensadores como Mead y Sartre—, Schutz considera que «el efectuar en el mundo es [...], considerado antropológicamente, siempre un efectuar con otros» (Schutz, *ASW IV* 22). Desde esta perspectiva, el ser humano es esencialmente social: siempre-ya está en vinculación con sus prójimos. El Schutz tardío se enfrenta entonces a los motivos solipsistas que considera ínsitos en la concepción husserliana de la intersubjetividad trascendental, sosteniendo que la intersubjetividad no es un problema constitutivo-trascendental, sino más bien la «categoría ontológica fundamental del ser humano en el mundo y, por tanto, de toda antropología filosófica» (Schutz *ASW III* 254).

### Conclusiones

Este artículo se propuso reconstruir sistemática y exhaustivamente la —conocida pero poco estudiada a fondo— recepción schutziana de la fenomenología de Husserl.

Tal como se mostró en detalle, lejos de ser un husserliano ortodoxo, Schutz es un fenomenólogo *crítico* que lleva a cabo una lectura idiosincrática y creativa de la obra de su maestro. En términos más específicos, la fenomenología de Schutz puede caracterizarse como una versión *propia* de lo que Husserl denomina la “psicología fenomenológica” o “fenomenología constitutiva de la actitud natural”.

La conclusión fundamental del análisis realizado es que existen dos clases de motivos que impulsan a Schutz a optar por la psicología fenomenológica en detrimento de la fenomenología trascendental, a saber: (1) motivos *programáticos* y (2) *filosóficos*.

(1) En una primera fase de su obra, el pensador vienés se inclina por la psicología fenomenológica porque considera que los problemas trascendentales no son relevantes para la consecución de su proyecto teórico: la fundamentación teórico-epistemológica de la sociología comprensiva.

(2) Hacia el final de su vida, Schutz suma a esta primera motivación una segunda. Comienza a rechazar el programa trascendental husserliano por considerarlo *filosóficamente* insostenible. Partiendo de una lectura de la fenomenología trascendental que se asimila a la prevaeciente durante la mayor parte del siglo XX (cfr. Löwith, Ricœur, *Du Texte*), caracteriza a Husserl como un pensador solipsista, idealista y metafísico. Y, sustentado en elementos teóricos pragmatistas, intersubjetivistas y existenciales provenientes de autores como Scheler, Heidegger, James y Mead, entre otros, elabora su propio proyecto teórico: una antropología u ontología del *Lebenswelt* a ser desplegada en términos fenomenológico-mundanos.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Belvedere, C. *Problemas de fenomenología social*. Buenos Aires: Prometeo, 2011. Print.

Bergson, H. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. Madrid: Sígueme, 1999. Print.

Eberle, T. "Schütz' Lebensweltanalyse: Soziologie oder Protosozioologie?". *Gelehrtenrepublik – Lebenswelt: Edmund Husserl und Alfred Schütz in der Krisis der phänomenologischen Bewegung*. Wien: Passagen, 1993. Print.

Eberle, T. y Srubar, I. "Einleitung". *Alfred Schütz Werkausgabe Band IV: Zur Methodologie der Sozialwissenschaften*. Konstanz: UVK, 2010. Print.

Embree, L. "Alfred Schutz". *Internet Encyclopedia of Philosophy*. En: <http://www.iep.utm.edu/schutz/>. Web. 19 de abril de 2015.

Endreß, M. *Alfred Schütz*. Konstanz: UVK, 2006. Print.

Fischer, P. *Phänomenologische Soziologie*. Bielefeld: Transcript, 2012. Print.

Heidegger, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 2006. Print.

Horkheimer, M. *Kritische Theorie: Eine Dokumentation, Band I*. Frankfurt am Main: Fischer, 1968. Print.

Husserl, E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie (und Nachwort, 1930)*. Hamburg: Felix Meiner, 2009. Print. [Ideen]

\_\_\_\_. *Logische Untersuchungen*. Hamburg: Felix Meiner, 2009. Print. [LU]

\_\_\_\_ "Encyclopaedia Britannica-Artikel". *Die phänomenologische Methode*. Stuttgart: Reclam, 2006. Print. [Encyclopaedia]

\_\_\_\_. *Phänomenologische Psychologie*. Hamburg: Felix Meiner, 2003. Print. [PP]

\_\_\_\_. *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*. Tübingen: Max Niemeyer, 2000. Print. [VPZ]

\_\_\_\_. *Cartesianische Meditationen: Eine Einleitung in die Phänomenologie*. Hamburg: Felix Meiner, 1995. Print. [CM]

\_\_\_\_. *Briefwechsel, IV. Band. Die freiburger Schüler*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1994. Print. [BW]

\_\_\_\_. *Formale und transzendente Logik*. Halle: Max Niemeyer, 1929. Print. [FTL]

James, W. *Pragmatism*. New York: Dover, 1995. Print.

Löwith, K. *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1967. Print.

Mead, G. H. *Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*. Chicago: University of Chicago Press, 1967. Print.

Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945. Print.

Ricœur, P. *A l'école phénoménologie*. Paris: Vrin, 1987. Print.

Ricœur, P. *Du texte à la action. Essais d'herméneutique II*. Paris: Éditions du Seuil, 1986. Print.

Schutz, A. *Collected Papers V*. New York: Springer, 2011. Print. [CP V]

\_\_\_\_. *Zur Methodologie der Sozialwissenschaften, Alfred Schütz Werkausgabe Band IV*. Konstanz: UVK, 2010. Print. [ASW IV]

\_\_\_\_. *Zur Kritik der Phänomenologie Edmund Husserls, Alfred Schütz Werkausgabe Band III.1*. Konstanz: UVK, 2009. Print. [ASW III]

\_\_\_\_. *Sinn und Zeit: Frühe Wiener Studien, Alfred Schütz Werkausgabe Band I*. Konstanz: UVK, 2006. Print. [ASW I]

\_\_\_\_. *Theorie der Lebenswelt 1: Die pragmatische Schichtung der Lebenswelt, Alfred Schütz Werkausgabe Band V.1*. Konstanz: UVK, 2003. Print. [ASW V]

\_\_\_\_. *Collected Papers IV*. Dordrecht: Kluwer, 1996. Print. [CP IV]

\_\_\_\_. *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981. Print. [Aufbau]

\_\_\_\_. *Collected Papers III: Studies in Phenomenological Philosophy*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1966. Print. [CP III]

\_\_\_\_. *Collected Papers II: Studies in Social Theory*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1964. Print. [CP II]

\_\_\_\_. *Collected Papers I: The Problem of Social Reality*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1962. Print. [CP I]

Schütz, A. y Gurwitsch, A. *Alfred Schütz – Aron Gurwitsch: Briefwechsel 1939-1959*. München: Wilhelm Fink, 1985. Print.

Sebald, G. "Einleitung des Herausgebers". *Alfred Schütz Werkausgabe Band III.1*. Konstanz: UVK, 2009.

Srubar, I. *Phänomenologie und soziologische Theorie. Aufsätze zur pragmatischen Lebenswelttheorie*. Wiesbaden: VS Verlag, 2007. Print.

\_\_\_\_. *Die Genese der pragmatischen Lebenswelttheorie von Alfred Schütz und ihr anthropologischer Hintergrund*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988. Print.

Steinbock, A. *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*. Evanston: Northwestern University Press, 1995. Print.

Walton, R. *Intencionalidad y horizonticidad*. Cali: Aula de Humanidades, 2015. Print.

Weber, M. *Soziologische Grundbegriffe*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1984. Print.

Wagner, H. "Toward an Anthropology of the Life-World: Alfred Schutz's Quest for the Ontological Justification of the Phenomenological Undertaking". *Human Studies*, Vol. 6 (3), 1983: 239-246. Print.

\_\_\_\_\_. *Alfred Schutz: An Intellectual Biography*. Chicago: Chicago University Press, 1983. Print.

Waldenfels, B. *Einführung in die Phänomenologie*. München: Wilhelm Fink, 1992. Print.

Zahavi, D. *Phänomenologie für Einsteiger*. Paderborn: Fink, 2007. Print.

\_\_\_\_\_. *Husserl's Phenomenology*. Stanford: Stanford University Press, 2003. Print.

**Como citar:**

Gros, A. E. "Alfred Schutz, un fenomenólogo inusual: una reconstrucción sistemática de la recepción schutziana de Husserl". *Discusiones Filosóficas*. Jul-dic. 2016: 149-173. DOI: 10.17151/difil.2016.17.29.10.