

# ¿Qué es la fenomenología?

## Una introducción breve y actualizada para sociólogos

What is phenomenology? A brief and up-to-date introduction for sociologists

*O que é fenomenologia? Uma introdução breve e atualizada para sociólogos*

**Alexis Gros\***

Universidad de Buenos Aires, Argentina

Cómo citar: Gros, A. (2023). ¿Qué es la fenomenología? Una introducción breve y actualizada para sociólogos. *Revista Colombiana de Sociología*, 46(1), 293-324.

DOI: <https://doi.org/10.15446/rsc.v46n1/94966>

Este trabajo se encuentra bajo la licencia Creative Commons Attribution 4.0.

### Artículo de reflexión

Recibido: 9 de abril del 2021

Aprobado: 29 de octubre del 2021

- \* Investigador del Conicet (Argentina). Postdoctoral Fellow de la Alexander von Humboldt Stiftung en la Friedrich-Schiller-Universität Jena (Alemania). Docente de la Universidad de Buenos Aires (Argentina). Profesor adjunto en la Universidad de Belgrano (Argentina). Correo electrónico: [alexisgros@hotmail.com](mailto:alexisgros@hotmail.com) -ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-5260-0698>

## Resumen

La fenomenología es una corriente de pensamiento fundada a comienzos del siglo xx por Edmund Husserl y continuada por autores como Max Scheler, Martin Heidegger, Aron Gurwitsch, Eugen Fink, Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Emmanuel Lévinas y Michel Henry. A pesar de su carácter y origen netamente filosóficos, se trata de una tradición multidisciplinaria. El máximo exponente de la misma en el campo de la sociología es Alfred Schutz, internacionalmente reconocido como el padre fundador de la fenomenología social o sociología fenomenológica. Salvo contadas excepciones, en la sociología hispanoparlante prácticamente *no existen* discusiones exhaustivas y actualizadas con la fenomenología en general ni con la obra de Schutz y sus discípulos en particular. El déficit fenomenológico de la literatura sociológica en castellano es consecuencia de cuatro obstáculos epistemológicos: a) barreras idiomáticas, que dificultan el acceso a la bibliografía relevante; b) complicaciones en la relación interdisciplinaria entre filosofía y sociología; c) prejuicios negativos contra el abordaje fenomenológico y fenomenológico de lo social; y d) usos descuidados e imprecisos del término “fenomenología”. El presente artículo parte de la siguiente premisa: solo puede comprenderse la relevancia de la fenomenología para el quehacer sociológico si se cuenta con un entendimiento acabado de la misma en su sentido filosófico original. Con el objetivo de corregir el estado deficitario de la literatura en nuestra lengua, en este texto me propongo brindar una introducción actualizada al abordaje fenomenológico, especialmente dirigida a sociólogos. El texto está estructurado en cuatro apartados. En el primero se esboza una definición preliminar de la fenomenología como “estilo” teórico; en el segundo se circunscribe su objeto de estudio: el campo de la experiencia preteórica; en la tercera sección se exponen los rasgos fundamentales del método fenomenológico y en la cuarta se brinda una visión de conjunto del modo en que la fenomenología puede aplicarse en el campo de la sociología.

**Palabras clave:** Alfred Schutz, fenomenología, fenomenología social, sociología fenomenológica, teoría social, teoría sociológica.

**Descriptor:** fenomenología, fenomenología social, sociología fenomenológica, teoría sociológica.

## Abstract

Phenomenology is a school of thought founded by Edmund Husserl at the beginning of the 20th century and continued by authors such as Max Scheler, Martin Heidegger, Aron Gurwitsch, Eugen Fink, Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Emmanuel Lévinas, and Michel Henry. Despite its philosophical nature and origin, it is a multidisciplinary tradition. Its greatest exponent in the field of sociology is Alfred Schutz, internationally recognized as the founding father of social phenomenology or phenomenological sociology. With few exceptions, in Spanish-speaking sociology there are practically no exhaustive and up-to-date confrontations with phenomenology in general and with the work of Schutz and his disciples. The phenomenological deficit of sociological literature in Spanish is a consequence of four epistemological obstacles: a) language barriers that make it difficult to access the relevant bibliography; b) complications in the interdisciplinary relationship between philosophy and sociology; c) negative prejudices against the social-phenomenological and phenomenological approach; and d) imprecise uses of the term “phenomenology”. This article starts from the premise that the relevance of the phenomenological approach for sociology can only be fully appreciated if one has a complete understanding of phenomenology in its original philosophical sense. To correct the shortcomings of the Spanish-speaking literature, in this text I intend to provide an updated introduction to the phenomenological approach especially aimed at sociologists. The article is structured into four sections. In the first one I give a preliminary definition of phenomenology as a theoretical “style”. In the second one I attempt to circumscribe its subject matter: the field of pre-theoretical experience; the third section expounds the main features of the phenomenological method; and the fourth one gives an overview of the way in which phenomenology can be applied in the field of sociology.

**Keywords:** Alfred Schutz, phenomenology, phenomenological sociology, social phenomenology, sociological theory.

**Descriptors:** phenomenology, social phenomenology, phenomenological sociology, sociological theory.

## Resumo

A fenomenologia é uma corrente de pensamento fundada no início do século 20 por Edmund Husserl e continuada por autores como Max Scheler, Martin Heidegger, Aron Gurwitsch, Eugen Fink, Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Emmanuel Lévinas e Michel Henry. Apesar de seu caráter e origem puramente filosóficos, é uma tradição multidisciplinar. O maior expoente dessa tradição no campo da sociologia é Alfred Schutz, reconhecido internacionalmente como o pai fundador da “fenomenologia social” ou “sociologia fenomenológica”. Com poucas exceções, na sociologia de língua espanhola praticamente não há confrontações exaustivas e atualizadas com a fenomenologia em geral ou com a obra de Schutz e seus discípulos em particular. O déficit fenomenológico da literatura sociológica em espanhol é consequência de quatro obstáculos epistemológicos: (a) barreiras linguísticas que dificultam o acesso à bibliografia pertinente, (b) complicações envolvidas na relação interdisciplinar entre filosofia e sociologia, (c) preconceitos negativos contra a abordagem fenomenológica (-social) e (d) usos descuidados e imprecisos do termo “fenomenologia”. Este artigo parte da seguinte premissa: a relevância da fenomenologia para o trabalho sociológico só pode ser totalmente apreciada se tivermos uma compreensão completa dela em seu sentido filosófico original. Com o objetivo de corrigir o estado deficiente da literatura em espanhol, proponho-me neste texto apresentar uma introdução atualizada à abordagem fenomenológica dirigida especialmente aos sociólogos. O texto está estruturado em quatro seções. Na primeira delas (1), esboça-se uma definição preliminar da fenomenologia como “estilo” teórico. Na segunda (2), procura-se circunscrever seu objeto de estudo: o campo da experiência pré-teórica. A terceira seção (3) expõe as características fundamentais do método fenomenológico. E a quarta (4) dá uma visão geral das diferentes maneiras como pelas quais a fenomenologia pode ter sido aplicada no campo da sociologia.

E a quarta (4) fornece uma visão geral das contribuições de Alfred Schutz para a reflexão sobre a aplicação da fenomenologia na sociologia.

**Palavras-chave:** Fenomenologia; sociologia fenomenológica; fenomenologia social; teoria sociológica; teoría social; Alfred Schutz.

**Descritores:** fenomenologia, fenomenologia social, sociologia fenomenológica, teoria sociológica.

## Introducción: el déficit de la literatura fenomenológica-social en español<sup>2</sup>

La fenomenología es una corriente de pensamiento fundada a comienzos del siglo xx por Edmund Husserl y continuada por autores como Max Scheler, Martin Heidegger, Aron Gurwitsch, Eugen Fink, Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Emmanuel Lévinas y Michel Henry (Waldenfels, 1992, pp. 9 y ss.; Zahavi, 2007, pp. 7 y ss.). A pesar de su carácter y origen netamente filosóficos, se trata de una tradición ínter o multidisciplinaria (Embree, 2010). En casi todas las ciencias humanas y sociales –psicología, psiquiatría, geografía, antropología, arqueología, economía, pedagogía, comunicología, ciencia política, teología, derecho, historia, musicología, ciencias cognitivas, etc.– existe una escuela, orientación o vertiente fenomenológica (Waldenfels, 1992, pp. 9, 83 y ss.; Embree, 2010). El máximo exponente de la tradición en el campo de la sociología es Alfred Schutz (1991), internacionalmente reconocido como el padre fundador de la fenomenología social (Belvedere, 2011) o sociología fenomenológica (Zahavi, 2007, pp. 90 y ss.; Psathas, 1973; Belvedere, 2022). Por su parte, Thomas Luckmann (1979), Harold Garfinkel (1967) y George Psathas (1973) son señalados como los principales continuadores de la perspectiva schutziana en el terreno de la investigación social teórica y empírica (Eberle, 2012a, p. 135; Gros, 2021).

Salvo contadas excepciones, como los trabajos de Carlos Belvedere (2011)<sup>3</sup>, en la sociología hispanoparlante prácticamente *no existen* confrontaciones exhaustivas y actualizadas con la fenomenología en general ni con la obra de Schutz y sus discípulos en particular (ver Gros, 2015). Al revisar la literatura en nuestra lengua, nos topamos generalmente con introducciones breves y parciales al pensamiento schutziano que no ahondan lo suficiente en las raíces filosófico-fenomenológicas del mismo (por ejemplo, Leal, 2006; Rizo, 2009) o con intentos poco rigurosos de definir la fenomenología como un método cualitativo de investigación empírica (por ejemplo, Reyes *et ál.*, 2019). Curiosamente, esta situación contrasta con lo que se observa en el ámbito de la filosofía en nuestra lengua, donde la fenomenología ostenta una tradición de casi un siglo, representada en la actualidad por figuras de la talla de Roberto Walton, Javier San Martín y Antonio Ziri3n (ver, por ejemplo, Walton, 1997).

Según creo, el déficit fenomenológico de la literatura sociológica en castellano es consecuencia de cuatro obstáculos epistemológicos: a) barreras idiomáticas que dificultan el acceso a la bibliografía relevante, b) complicaciones implicadas en la relación interdisciplinaria entre filosofía y sociología, c) prejuicios negativos contra el abordaje fenomenológico(-social) y d) usos descuidados e imprecisos del término “fenomenología”. Mientras que la primera de estas trabas parece constituir un problema exclusivo de

2. Todas las traducciones del alemán, el inglés y el francés al español me pertenecen.

3. También vale la pena mencionar los trabajos de Motta (2019), López (2018), Dreher (2012), Toledo-Nickels (2009), Dukuen (2018) y López (1998).

la sociología en español, las otras tres son dificultades también inherentes a las sociologías germano, anglo y francoparlantes. A diferencia de lo que ocurre en el mundo de habla hispana, sin embargo, en las sociologías en alemán e inglés –no así en la francófona–, existen tradiciones fenomenológico-sociales consolidadas que han contribuido decisivamente a superar estos impedimentos (Eberle, 2012a, pp. 135 y ss.). No obstante, debe remarcarse que las mismas ocupan un rol bastante marginal en el *mainstream* de la sociología internacional (ver Belvedere, 2011, pp. 16, 47).

Veamos estos obstáculos más de cerca. En primer lugar, a) la bibliografía más relevante y actualizada acerca del pensamiento de Schutz y el vínculo fenomenología-sociología se encuentra únicamente en inglés o alemán, y difícilmente sea traducida a nuestra lengua en el futuro próximo. En segundo término, b) debido a su raigambre filosófica, la doctrina fenomenológica resulta difícilmente comprensible o, quizás, demasiado abstracta para muchos sociólogos. Precisamente por esta razón, los textos introductorios a la fenomenología social suelen recurrir a simplificaciones. O, directamente, hacen todo lo posible para omitir hablar de los basamentos filosóficos de la misma (ver, por ejemplo, Alexander, 1989, pp. 176 y ss.; Leal, 2006; Rizo, 2009).

Por otro lado, c) las duras críticas realizadas a la fenomenología (social) por parte de figuras centrales de la teoría sociológica contemporánea, como Pierre Bourdieu (ver, por ejemplo, 1989, p. 15), han contribuido a desalentar el estudio, la discusión y la aplicación del abordaje fenomenológico en las ciencias sociales (Belvedere, 2011). Si, como se afirma en el *mainstream* teórico-sociológico, Husserl, Schutz y sus discípulos ofrecen una visión anticuada, “subjetivista”, “constructivista” e “idealista” de la realidad social, ¿para qué gastar valioso tiempo en tratar de comprender y/o definir adecuadamente la fenomenología? (ver Belvedere, 2011, pp. 17, 47). Por último, d) muchos sociólogos y teóricos sociales contemporáneos hacen caso omiso a la tradición fenomenológica propiamente dicha y emplean el término “fenomenología” de manera imprecisa para referirse, lisa y llanamente, a un procedimiento descriptivo orientado al (micro)análisis y/o a la catalogación de ciertos fenómenos sociales (ver, por ejemplo, Rosa, 2005, p. 161; Jaeggi, 2016, p. 17).

El presente artículo parte de una tesis inspirada en las obras de Alfred Schutz (1991; 1962) y Thomas Luckmann (1979), según la cual solo puede comprenderse la relevancia de la fenomenología para el quehacer sociológico si se cuenta con un entendimiento acabado de la misma en su sentido filosófico original. Las lecturas simplificadas del pensamiento de Schutz que dominan el panorama actual no solo son contraproducentes para la comprensión adecuada de su propuesta y las de sus discípulos; también –y esto es quizás más importante– eclipsan las contribuciones que la tradición fenomenológica *en su conjunto* tiene para ofrecerle a la investigación en ciencias sociales.

Con el objetivo de corregir el estado deficitario de la literatura en nuestra lengua, en este texto me propongo brindar una introducción actualizada<sup>4</sup>

4. Esta introducción está informada por desarrollos actuales de la fenomenología

al abordaje fenomenológico especialmente dirigida a sociólogos.<sup>5</sup> Debe aclararse, desde el comienzo, que el presente escrito no tiene una intención histórico-intelectual, sino *teórico-sistemática*. No me interesa exponer la historia del movimiento fenomenológico en general ni de la fenomenología social en particular,<sup>6</sup> sino reconstruir sistemáticamente, en términos típico-ideales, los rasgos fundamentales de *la* fenomenología, entendida como un “estilo” teórico presente en las obras de los representantes más relevantes del movimiento fundado por Edmund Husserl.<sup>7</sup>

Antes de comenzar, son necesarias tres aclaraciones adicionales. En primer lugar, mi exposición adopta un punto de vista decididamente “post-metafísico” (ver Habermas, 1988) que se inspira en las maneras schutziana (ver Schütz, 2009; Srubar, 2007, p. 117) y merleau-pontyana (ver Merleau-Ponty, 1945; 2000) de comprender la fenomenología. Más precisamente, intentaré aquí dejar a un lado los elementos “metafísicos” –idealistas, esencialistas, fundacionalistas, etc.– rastreables en las obras de Husserl y otros exponentes de su escuela (al respecto, ver, por ejemplo, Adorno, 1990, pp. 13, 30, 92) para poner el foco en las contribuciones más concretas de la fenomenología al estudio de las estructuras medulares de la experiencia preteórica del “mundo de la vida”. En segundo término, siguiendo a Lester Embree (2010), tomaré distancia de los estudios meramente “filológicos” de las obras de los fenomenólogos clásicos y subrayaré que la fenomenología, en su sentido original, debe ser entendida, en primera línea y ante todo, como una *praxis de investigación teórica* pasible de ser practicada tanto por filósofos como por sociólogos. En tercer lugar, por motivos propedéuticos y de espacio, limitaré el foco expositivo a los análisis fenomenológicos de la experiencia *subjetiva* o la “perspectiva de primera persona en singular” (Zahavi, 2021, p. 2). No debe pasarse por alto, sin embargo, que la fenomenología también brinda análisis pormenorizados de la intersubjetividad (Zahavi, 2007, pp. 67-90) y la experiencia colectiva y/o grupal, esto es, de la “perspectiva de primera persona en plural” (Zahavi, 2021, p. 2; Embree, 2011; Belvedere, 2022, p. 38).

en los ámbitos de la filosofía (Zahavi, 2019; 2007; Wiesing, 2009; Waldenfels, 2019; 2010) y la sociología (por ejemplo, Eberle, 2012a; Belvedere, 2022).

5. Quiero subrayar que el presente texto no está pensado como una introducción a la obra de Schutz o la sociología fenomenológica, sino a la fenomenología como abordaje teórico general. He realizado presentaciones exhaustivas del pensamiento schutziano en artículos anteriores (ver Gros, 2015; 2017; 2019). Para una introducción a la “sociología fenomenológica”, ver Belvedere (2022).
6. Para una exposición de este tipo en nuestra lengua, ver Waldenfels (1996).
7. El presente artículo cae adrede en los déficits clásicos del género “introducción” y pretende hacer de ellos un mérito. Con fines pedagógico-propedéuticos, se proporciona aquí una visión de conjunto deliberadamente esquemática del “estilo” fenomenológico que remarca ciertos rasgos convergentes de las diferentes torsiones de la filosofía fenomenológica. La perspectiva aquí tomada se inspira en las presentaciones de autores como Dan Zahavi (2007; 2008), Bernhard Waldenfels (2019) y Lambert Wiesing (2009) y retoma parcialmente los desarrollos de Max Van Manen (2017) y Lester Embree (2010).

El texto está estructurado en cuatro apartados. En el primero de ellos esboza una definición preliminar de la fenomenología como “estilo” teórico; en el segundo intento circunscribir su objeto de estudio: el campo de la experiencia preteórica; la tercera sección expone los rasgos fundamentales del método fenomenológico; y la cuarta brinda una visión de conjunto del modo en que la fenomenología puede aplicarse en el campo de la sociología.

### La fenomenología como “estilo” teórico

#### Una tesis de convergencia

Lejos de ser un bloque monolítico, la fenomenología constituye un mosaico de múltiples e imbricadas líneas teóricas (Waldenfels, 1992, p. 9). Scheler, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, Gurwitsch, Schutz, Lévinas, Pato ka, etc. formulan proyectos filosóficos propios que pretenden alejarse en puntos centrales de la propuesta original de Husserl. En este sentido, como afirma Paul Ricoeur, la historia de la fenomenología puede caracterizarse como “la historia de las *herejías husserlianas*” (1958, p. 836; énfasis agregado).<sup>8</sup>

En el presente escrito dejaré deliberadamente en un segundo plano las discrepancias internas a la tradición fenomenológica y defenderé una *tesis de convergencia*, la cual se inspira en la perspectiva clásica de Merleau-Ponty (1945, p. 11) y posiciones contemporáneas como las de Dan Zahavi (2008; 2007), Bernhard Waldenfels (1992; 2019) y Lambert Wiesing (2009). Según creo, más allá de las innegables divergencias entre sus principales representantes, “*la fenomenología se deja practicar y reconocer como manera o como estilo*” (Merleau-Ponty, 1945, p. 11). Se trata, más específicamente, de un “estilo” de investigación teórica pasible de ser identificado en las obras de Husserl y sus herederos más destacados.

Con esta tesis me opongo decididamente a aquellas lecturas que enfatizan en demasía las discontinuidades y divergencias entre las propuestas de los principales fenomenólogos (por ejemplo, Escudero, 2015). Según estas interpretaciones, Heidegger, Merleau-Ponty, Sartre, Lévinas y otros no solo se alejan tajantemente del programa original de Husserl, sino que también desarrollan perspectivas en gran parte inconmensurables entre sí.<sup>9</sup> Vista de este modo, la escuela fenomenológica aparece como una “tradición solo de nombre” (Zahavi, 2008, p. 661). El término “fenomenología” deviene una etiqueta vacía para designar un grupo de teorías solo vinculadas por similitudes superficiales o meras circunstancias histórico-intelectuales.

- 
8. Debe advertirse que ni siquiera la obra del propio Husserl constituye un bloque monolítico. En ella se suceden y conviven al menos tres enfoques metodológicos diferentes: la “fenomenología estática”, la “fenomenología genética” y la “fenomenología generativa” (ver Steinbock, 2003; Inverso, 2019, pp. 182 y ss.).
  9. En palabras de Zahavi (2008, pp. 662), “muchos tienden a pensar la fenomenología trascendental de Husserl y la fenomenología hermenéutica y existencial de Heidegger y Merleau-Ponty como alternativas excluyentes”.

No es mi intención aquí negar las discrepancias entre abordajes tan disímiles como la fenomenología trascendental husserliana (1950b), la fenomenología hermenéutica heideggeriana (2006), la fenomenología de la existencia corpórea merleau-pontyana (1945) o la fenomenología de la vida henryana (2010). Lo que quiero subrayar es que, a pesar de sus incuestionables divergencias, todas estas propuestas comparten una serie de tópicos, lineamientos y modos de proceder comunes (ver Zahavi, 2008, p. 661). Estos *leitmotivs* confluyentes constituyen el estilo fenomenológico que me interesa reconstruir en el presente artículo.

En línea con la estrategia de Dan Zahavi (2008, p. 662), mi reconstrucción típico-ideal del estilo fenomenológico se sustenta fundamentalmente en las perspectivas de tres de los representantes más influyentes de la tradición: Husserl, Heidegger<sup>10</sup> y Merleau-Ponty. La perspectiva husserliana, sin embargo, tendrá un rol protagónico en la exposición, dado su carácter “(proto)fundacional”: el filósofo originario de Proßnitz es quien sienta las bases del estilo que luego será retomado, continuado y actualizado de distintas maneras por los diferentes fenomenólogos.<sup>11</sup>

#### “Volver a las cosas mismas”

El rasgo distintivo de la fenomenología es la intención de rehabilitar el estatuto teórico de la experiencia ingenua o preteórica, un campo de análisis sistemáticamente desatendido por el pensamiento científico y filosófico de la Modernidad (ver Merleau-Ponty, 1945, p. 1; Waldenfels, 2009).<sup>12</sup> Para emplear las palabras de Bernhard Waldenfels (2009, p. 296), el abordaje fenomenológico intenta “hacer valer el derecho propio de la experiencia vivida”, oponiéndose en este sentido a aquellos discursos teóricos y preteóricos que, en su encendido afán por explicarla y/o volverla dominable, terminan “reduciéndola” a otra cosa: “procesos naturales, hechos históricos, fórmulas matemáticas o pretensiones de sistemas filosóficos” (p. 269). Con especial vehemencia, la fenomenología cuestiona

- 
10. Me refiero particularmente al “joven” Heidegger, especialmente el de *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (1994) y *Sein und Zeit* (2006).
  11. Mi lectura de Husserl está influenciada por las investigaciones más recientes sobre su pensamiento (ver, por ejemplo, Zahavi, 2003; Walton, 2015). Las mismas echan por tierra la “caricatura peyorativa” del padre de la fenomenología como un pensador solipsista, intelectualista e idealista y muestran que su teoría se ocupa intensivamente de tópicos como la corporalidad, la intersubjetividad, la cultura, la historicidad, la vida práctica y la afectividad (Zahavi, 2008, p. 662). En este sentido, ponen de manifiesto la continuidad existente entre el pensamiento husserliano y las posiciones de Merleau-Ponty y Heidegger. Para un tratamiento pormenorizado en nuestra lengua de las obras Husserl, Merleau-Ponty y Heidegger, ver San Martín (2008), García (2012) y Escudero (2010), respectivamente.
  12. Los *filósofos* fenomenológicos coinciden en que las problemáticas fundamentales de la reflexión filosófica –esto es, las cuestiones centrales de la ontología, la estética, la gnoseología, la epistemología, la lógica, la ética, etc.– solo puede ser resueltas adecuadamente sobre la base de un análisis exhaustivo de la experiencia (inter) subjetiva (Zahavi, 2019, p. 209; ver, por ejemplo, Husserl (1962, pp. 296 y ss.).

las diferentes formas de explicacionismo reduccionista prevalentes en las ciencias positivas: fisicalismo, psicologismo, sociologismo, economicismo, etc. (Zahavi, 2007, p. 28).

Las ciencias modernas parten del supuesto de que el universo está gobernado por procesos objetivos y exactos –mecanismos neurofisiológicos o fisicoquímicos, leyes económicas o sociológicas, etc.– y dan por entendido un fenómeno cuando logran *explicarlo* como instanciación, efecto o consecuencia de alguno de dichos procesos. Así, por ejemplo, suele afirmarse que aquello que experimentamos ordinariamente como luz *no es más que* una onda electromagnética, o que el agua que nos refresca en verano *es en realidad solo* una molécula de H<sub>2</sub>O (Zahavi, 2007, p. 28). Desde una perspectiva fenomenológica, la peligrosa contracara de la estrategia epistemológica es el “olvido del mundo de la vida [*Lebenswelt*]”, esto es, del mundo *tal como es vivenciado* por los sujetos ordinarios (ver Husserl, 1954, § 9; Gros, 2019).

Los fenomenólogos pretenden contrarrestar esta amnesia y *volver a las cosas mismas* o, mejor dicho, a su “modo de manifestación” en la experiencia ingenua o cotidiana (Henry, 2010, p. 15). Para ello abandonan el explicacionismo reduccionista, adoptando en su lugar una metodología *descriptivo-reconstructiva*. Como se verá más abajo, la fenomenología apunta a *describir* fiel y exhaustivamente las *estructuras fundamentales* de nuestro vínculo con el mundo (ver Merleau-Ponty, 1945, pp. 1 y ss.). En este sentido, lejos de constituir un sistema cerrado o una doctrina dogmática, se trata de una “filosofía de trabajo” [*Arbeitsphilosophie*] dedicada a la ardua faena de la reconstrucción y el análisis estructural de los fenómenos experienciales (Husserl, 1954, p. 104). En palabras de Heidegger (1994, p. 184), “el gran descubrimiento de la fenomenología” radica en “*el descubrimiento de la posibilidad de la investigación en filosofía*”.

#### La ciencia de los fenómenos: una definición preliminar

Como afirma Dan Zahavi (2007, p. 13), un buen modo de especificar la peculiaridad de la fenomenología consiste en retomar, al menos parcialmente, la definición preliminar del concepto esbozada en las páginas iniciales de *Sein und Zeit*. Apelando a una estrategia etimológica, Heidegger (2006, § 7) sostiene allí que la palabra “fenomenología” [*Phänomenologie*] surge de la combinación de dos vocablos griegos: fenómeno [*Phänomen*: φαίνόμενον] y logos [*Logos*: λόγος]. Para entender el significado del concepto, bastaría con definir cada uno de estos términos por separado y luego ponerlos en vinculación (ver también Heidegger, 1994, § 9). La palabra griega *phainomenon* significa “lo que aparece” (Hoffmeister *et ál.*, 2013, p. 494). En la terminología de Heidegger (2006, p. 28; ver 1994), el fenómeno es “*lo que-se-muestra-en-sí-mismo*, lo que se manifiesta”. Se trata, en otras palabras, de aquello que se dona “desde sí mismo” (Zahavi, 2007, p. 13) y “nos encuentra” en la experiencia ordinaria (Embree, 2010, p. 2).

Por su parte, el vocablo *logos* suele identificarse en la Modernidad con la idea de “ciencia”. La bio-*logía* es la ciencia de la vida; la teo-*logía*, la

ciencia de Dios; y la sociología, la ciencia de la sociedad (Heidegger, 2006, p. 28). Siguiendo estos lineamientos, la fenomenología podría definirse al menos preliminarmente como “la *ciencia de los fenómenos*”, es decir, como una disciplina científica dedicada al estudio de lo que aparece, se dona o se manifiesta en la experiencia ingenua (p. 28). Debido a su generalidad, sin embargo, esta definición no logra dar cuenta de la peculiaridad de la fenomenología *qua* ciencia. Para ello deben brindarse especificaciones adicionales referidas a: 1) su *objeto de estudio* –¿cuáles son los fenómenos que investiga?– y 2) su *metodología de trabajo* –¿de qué manera los estudia?

1. Los fenomenólogos se dedican a analizar el campo de la experiencia ingenua o precientífica. Investigan el modo en que los sujetos preteóricos o actores legos experimentan el mundo de la vida<sup>13</sup> y *todo* lo contenido en él –objetos naturales y culturales, leyes, signos, símbolos, melodías, ensueños, relaciones sociales, etc.– *antes*, y también después, del arribo de la ciencia y la filosofía (ver Zahavi, 2007, pp. 40 y ss.). En este sentido, toda investigación fenomenológica implica un “esfuerzo” por “reencontrar *ese contacto ingenuo con el mundo* para otorgarle finalmente un estatuto filosófico” (Merleau-Ponty, 1945, p. 1; énfasis agregado). Es fundamental señalar, sin embargo, que la fenomenología, en su sentido original, no estudia fenómenos particulares y/o contingentes –*esta* mesa, *esta* relación social, *este* estado psíquico, etc.–, sino, más bien, “estructura[s] ‘apriórica[s]’”, fundantes o fundamentales de la experiencia fenomenal (Husserl, 1962, p. 17; ver Gallagher y Zahavi, 2008, p. 26). En este sentido, puede ser caracterizada como una “ciencia estructural” o como una “morfología” de la experiencia (inter)subjetiva (Fellmann, 2006, p. 37).

2. Como ya afirmó, la fenomenología procede *descriptivamente* (Husserl, 1962, p. 196; Heidegger, 2006: 35; Merleau-Ponty, 1945, p. 1). De lo que se trata es de reconstruir desprejuiciada y exhaustivamente la morfología de nuestra experiencia, no de explicarla biológica, psicológica, sociológica o históricamente. Para ello se emplean dispositivos metodológicos específicos, como la *epoché* y la reducción eidética.

## Experiencia ordinaria, sujeto y mundo de la vida

### Ampliación del campo fenoménico-experiencial y liberación de la mirada

Los fenomenólogos operan con una concepción más amplia de la experiencia que la defendida por los positivistas. Como es sabido, estos últimos identifican el campo fenoménico-experiencial *in toto* con la experiencia sensorial de la naturaleza, entendida esta última como un universo puramente físico-material (Schutz, 1962, p. 54; Husserl, 1950b, p. §19). En palabras de Husserl, el positivismo postula que “aquel acto originariamente donador, que en la ciencia moderna solemos llamar experiencia, refiere *solo a la realidad natural*” (1950b, p. 43; énfasis agregado).

13. Para un análisis exhaustivo del concepto de “mundo de la vida”, ver Gros (2019).

La fenomenología sostiene que esta concepción sensualista no le hace justicia a la extensión y riqueza de la experiencia vivida. Basta reflexionar brevemente sobre nuestras vivencias cotidianas para corroborar que las “cosas”<sup>14</sup> que nos encuentran ordinariamente “no son, sin más, *cosas naturales*” (Husserl, 1950b, p. 43). Los fenómenos dados a la experiencia pueden ser “tanto de carácter sensible como no-sensible: una melodía o un contrato, un número o una alucinación” (Plessner, 2003, pp. 357-358).

Además de los objetos “naturales” –árboles, ríos, piedras, etc.–, también somos capaces de “ver” [*sehen*] o “intuir” [*anschauen*] cosas *de otro tipo* (Husserl, 1950b, pp. 11 y ss.): vivencias propias o de otras personas, programas de televisión, teoremas matemáticos, palabras, relaciones sociales, leyes lógicas, obras de arte, partidos de fútbol, teorías sociológicas, etc. Para abarcar este amplio rango de fenómenos, afirma Husserl, la fenomenología opera con una concepción *más amplia* de la “visión” que la sostenida por el empirismo clásico. Me refiero al “*ver en general como conciencia originariamente donadora, de cualquier tipo que sea*” (p. 44; énfasis agregado).

Uno de los grandes méritos del movimiento fenomenológico radica en su “catalogación” de diferentes tipos o “regiones” de fenómenos (Zahavi, 2007, p. 13; Husserl, 1950b, § 9). Los fenomenólogos suelen clasificar los diferentes tipos de “objetos” de la experiencia: objetividades ideales, cosas físicas, utensilios, vivencias propias y ajenas, símbolos, signos, etc. Cada tipo de objeto se caracteriza por modos esenciales de aparición o de donación [*Erscheinungsweisen/ Gegebenheitsweisen*] que le son peculiares (Zahavi, 2007, p. 13). Pero esto no es todo. La fenomenología también resalta que la manera de donación de una y la misma cosa se modifica en correlación con el modo en que nos dirigimos experiencialmente hacia ella (Zahavi, 2007, p. 14). No es lo mismo percibir una casa que recordarla, imaginarla, contemplarla en una foto o escuchar hablar sobre ella (ver Husserl, 1950b, pp. 250 y ss.). Y, como lo muestra clásicamente Heidegger (2006, § 15), la manera en que aparece un utensilio cuando lo usamos prácticamente es muy diferente a como lo hace cuando lo contemplamos en actitud teórica.

#### **Rechazo del objetivismo y centralidad de la perspectiva de primera persona**

La fenomenología rechaza de plano el objetivismo ontológico presente en el pensamiento de sentido común, las ciencias empíricas y el realismo filosófico (ver Husserl, 1954, § 9). Las posiciones objetivistas conciben la realidad, lisa y llanamente, como algo que existe *allí-afuera* con total independencia de las operaciones cognitivas e interpretativas de la/s subjetividad/es (Zahavi, 2007, p. 34). Partiendo de este supuesto, pretenden brindar un retrato “aperspectivo” del universo desde una “*view from nowhere*” (pp. 19 y ss.). En contraste, los fenomenólogos subrayan el rol fundamental de la “*perspectiva de primera persona*” en la constitución de la realidad (pp.

14. En línea con Embree (2010, p. 2), empleo aquí el término “cosas” para referirme no solo a objetos materiales, sino a *todo aquello* que “nos encuentra” en la experiencia.

19 y ss.).<sup>15</sup> El mundo *qua* fenómeno y “unidad de sentido” [*Sinneseinheit*] jamas podría manifestarse como tal sin una perspectiva (inter)subjetiva capaz de *abrirlo* experiencial e interpretativamente (ver Husserl, 1950b, § 55; Heidegger, 2006, p. 38). Precisamente en este sentido, Husserl afirma que la idea de “una realidad absoluta”, o en-sí, “es tan absurda como un cuadrado redondo” (Husserl, 1950b, § 55).

Esta “correlación” [*Korrelation*] ineludible entre subjetividad y mundo implica un entrelazamiento indisoluble entre el “modo de acceso” [*Zugangsart*] a los fenómenos y su manera de aparecer (Waldenfels, 1992, p. 19; ver Husserl, 1950b, § 55). Como ya se sugirió, el modo específico de manifestación de un objeto depende siempre del *cómo* de la mirada, esto es, de la perspectiva espacial, temporal, personal, histórica, cultural, etc. desde la cual el o los sujetos acceden a él. Siguiendo estos lineamientos, los fenomenólogos sostienen que todo análisis exhaustivo de los fenómenos debe incluir necesariamente el punto de vista subjetivo *para el cual* los mismos se muestran.

#### ¿Quién es el sujeto de la fenomenología? Ser encarnado en el mundo social

Los fenomenólogos emplean diferentes conceptos para referirse al sujeto de la experiencia: conciencia [*Bewußtsein*], ego, subjetividad [*Subjektivität*] (Husserl, 1950b), para-sí [*pour-soi*] (Sartre, 1943), sujeto encarnado [*sujet incarné*] (Merleau-Ponty, 1945) y ser-ahí [*Dasein*] (Heidegger, 2006), entre otros.<sup>16</sup> Para evitar malentendidos debe enfatizarse que la subjetividad de la fenomenología se distingue tajantemente de la conciencia pura, incondicionada y desgajada del mundo postulada por el idealismo subjetivo (ver Merleau-Ponty, 1945, pp. III, VIII). A diferencia del sujeto trascendental kantiano y el yo puro fichteano, el ego fenomenológico es un sujeto *corpóreo* y *socializado* que se encuentra situado en y preformado por un mundo natural, histórico y sociocultural (ver Zahavi, 2007, p. 7; Merleau-Ponty, 1945, p. IV; Husserl, 1954, pp. 141 y ss.).

En este sentido, los fenomenólogos afirman que el ser-en-el-mundo [*In-der-Welt-Sein*] (Heidegger, 2006, § 12) o hacia-el-mundo [*être au monde*] (Merleau-Ponty, 1945, p. V) es una estructura constitutiva de la subjetividad (ver también Husserl, 1954, p. 146).<sup>17</sup> No existe algo así como un “ser humano

15. Como se afirmó más arriba, la tradición fenomenológica no solo brinda análisis de la primera persona *singular*, sino también de la primera persona *plural*. Es decir, no solo estudia la experiencia del “yo”, sino también el “nosotros” (Embree, 2011). Por motivos propedéuticos, en el presente artículo me centro únicamente en la perspectiva egológica o de primera persona singular. Para un análisis del punto de vista grupal o de primera persona plural en la fenomenología, ver, por ejemplo, Moran y Szanto (2015) y Belvedere (2017).

16. Zahavi (2007, p. 47) está en lo cierto cuando afirma que la noción heideggeriana de *Dasein* puede entenderse como una “concepción fenomenológicamente reflexionada de la subjetividad o el sí-mismo”. Al respecto, ver Heidegger (2006, pp. 46, 322 y ss.).

17. Como lo subraya Zahavi (2008, p. 675), si bien Husserl no emplea las nociones

interior” o una conciencia puramente espiritual que preceda y/o trascienda completamente el plano de la mundanidad: como sujetos de carne y hueso, estamos siempre ya colocados en el mundo (social) y somos de cabo a rabo relación con él (Merleau-Ponty, 1945, pp. v, viii). Por supuesto, nuestro vínculo con el *Lebenswelt* no es primordialmente mecánico-causal, sino intencional o significativo-experiencial. Lo advirtamos o no, en todo momento de nuestra existencia nos vemos afectados intencionalmente por el mundo (Hua IV, p. 372) y tendemos “hilos intencionales” (Merleau-Ponty, 1945, p. viii) hacia él, ya sea de manera mental representativa o corpórea carnal: lo mentamos y anticipamos, lo sufrimos y deseamos, lo comprendemos e interpretamos, etc.

Para evitar malentendidos frecuentes en la literatura sociológica (ver, por ejemplo, Bourdieu, 1989, p. 15), es preciso enfatizar que la fenomenología no constituye de ninguna manera una posición solipsista o subjetivista. Es cierto que le otorga gran importancia al análisis de la perspectiva de primera persona en singular, pero considera que el sujeto experiencial maduro, con todas sus capacidades interpretativas, constitutivas y reflexivas, solo puede emerger y consolidarse como tal en un marco sociocultural. Sin abandonar el énfasis en la irreductibilidad de la experiencia subjetiva, entonces, los fenomenólogos suelen postular una primacía fundacional –ya sea ontológica, trascendental u ontogenética– de la intersubjetividad y la socialidad por sobre la subjetividad (ver, por ejemplo, Heidegger, 2006, § 26; Schutz, 1962, p. 168; Zahavi, 2003, pp. 115 y ss.).

Pero esto no es todo. En convergencia con la teoría sociológica clásica, Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, Schutz y otros brindan análisis no solo de la interacción intersubjetiva (ver Zahavi 2007, pp. 67-90), sino también de las estructuras grupales, histórico-culturales y macrosociales que condicionan, posibilitan y/o enmarcan la experiencia (inter)subjetiva en el mundo de la vida (ver Heidegger, 2006, § 74; Husserl, 1954, § 9; Schutz, 1964, 229 y ss.). Aún más: en su versión “generativa” (ver Steinbock, 2003, p. 298; Inverso, 2019, p. 190) o histórico-sociocultural, la fenomenología parece sociologizarse e historizarse completamente, dejando en un segundo plano el estudio de la experiencia subjetiva para concentrarse en la estructura y dinámica histórica del “espíritu objetivo” de la vida sociocultural.

### **Dos modalidades de la experiencia intencional: intencionalidad objetivante e intencionalidad corpórea**

Como se afirmó, la mayoría de los fenomenólogos coinciden en que una de las estructuras esenciales de la experiencia subjetiva, si no la esencial, es la intencionalidad. En el habla ordinaria, esta noción suele entenderse como sinónimo de propósito o conato: actuar intencionalmente, se afirma, es hacerlo consciente y voluntariamente. Debe enfatizarse que la tradición

---

de ser-en-el-mundo o ser-hacia-el-mundo, sostiene una visión similar en lo que respecta al entrelazamiento inquebrantable entre sujeto y mundo (ver, por ejemplo, Husserl, 1954, p. 146).

fenomenológica emplea el concepto de otro modo. En términos generales, para Husserl y sus seguidores, la intencionalidad es la cualidad de la subjetividad de *trascenderse* a sí misma, esto es, su propiedad de “estar-dirigida” [*Gerichtetheit*] *experencial, comprensiva y significativamente* hacia el mundo de la vida o segmentos de él (Husserl, 1962, pp. 279 y ss.). Tal como lo señala Heidegger (1994, p. 37), el concepto proviene del vocablo latino *intentio*, el cual significa literalmente “orientarse-hacia” [*Sich-richten-auf*].

En y a través de la intencionalidad, la subjetividad *accede experencialmente* a fenómenos que la trascienden y difieren de ella. Toda vivencia o comportamiento intencional tematiza, aprehende o simplemente se dirige hacia *algo*: una idea, una situación, un animal, un prójimo, un fin, un valor, un utensilio, etc. En el temor, nos encuentra *lo temido*; en la rememoración, *lo recordado*; en el uso de una herramienta, *la utilidad de la misma*; en el deseo sexual, *la corporalidad excitante del otro*; etc. (ver Heidegger, 1994, p. 37; Husserl, 1962, p. 279; Merleau-Ponty, 1945, p. 182).

Según los fenomenólogos, aquello apuntado o mentado por la intencionalidad se manifiesta siempre *como algo significativo*. Desde el comienzo, nuestra experiencia del mundo está saturada de *sentido* (ver, por ejemplo, Schutz, 1962, p. 10; Husserl, 1972, p. § 83; GA 58, p. 91). Lo advirtamos o no, todo comportamiento, experiencia o vivencia intencional implica una “interpretación” o “comprensión” antepredicativa de los fenómenos a los que se dirige, esto es, una operación de “donación de sentido” [*Sinnggebung*] (Husserl, 1950b, § 85; ver Heidegger, 2006, § 32). Más específicamente, la intencionalidad encierra dentro de sí la *estructura hermenéutica* del “algo como algo” [*etwas als etwas*] o el “*ver-cómo*” [*Sehen-als*] (Waldenfels, 2010, p. 159; ver Heidegger, 2006, p. 32; Merleau-Ponty, 1945, pp. 181, 183; Husserl, 1972, § 83). En general, esto implica aprehender, de modo pasivo y cuasiautomático, lo particularmente dado en la experiencia *como* siendo un ejemplar de un “tipo” preconocido de fenómeno (Husserl, 1972, § 83; Schutz, 1964, p. 8). La interpretación, entendida en este sentido, no es externa o posterior a la percepción, sino inmanente y simultánea a ella. Sin necesidad de efectuar operaciones cognitivas complejas, veo inmediatamente, de un solo golpe, el libro *como libro*, la mesa *como mesa* y el teléfono *como teléfono*.

Debe señalarse, sin embargo, que los distintos fenomenólogos entienden la intencionalidad subjetiva de maneras diversas. Si se sigue a Waldenfels (2010, p. 159), pueden distinguirse tres nociones fundamentales de intencionalidad dentro de la tradición: 1) la intencionalidad objetivante o de acto (Husserl), 2) la intencionalidad corpórea (Merleau-Ponty) y 3) la intencionalidad práctica (Heidegger). A modo de ilustración, presentaré brevemente la primera y la segunda de estas concepciones.

1. Al menos en sus escritos más programáticos,<sup>18</sup> Husserl (ver, por ejemplo, 1950b; 1962, pp. 279 y ss.) centra su interés en la “intencionalidad

18. El tratamiento husserliano de la intencionalidad va mucho más allá del análisis de la intencionalidad de acto (Merleau-Ponty, 1945, p. XIII). Para un estudio en profundidad de la intencionalidad en Husserl, ver Walton (2015).

de acto” u objetivante (Merleau-Ponty, 1945, p. 478). La conciencia es intencional en la medida en que se dirige experiencial y significativamente a “objetos” [*Gegenstände*] de diferentes clases: “cosas” físicas, “pensamientos”, “planes”, “decisiones”, “valores”, “fines”, etc. (1962, p. 279). En esta perspectiva, la intencionalidad es una propiedad esencial de un tipo peculiar de experiencias de la conciencia: los “actos” [*Akte*] o “vivencias intencionales” [*intentionale Erlebnisse*] (ver, por ejemplo, 1950b, p. 15). Estas vivencias, entre las cuales se cuentan la percepción, la voluntad, la empatía, etc., implican siempre la “conciencia de” [*Bewußtsein von*] o “aparición-de” [*Erscheinung-von*] algo *qua* objetividad (1962, p. 279).<sup>19</sup>

2. Merleau-Ponty (1945), por su parte, proporciona un análisis exhaustivo de la *intencionalidad corpórea*. Suele creerse que la intencionalidad constituye una prerrogativa de la conciencia o la mente: el cuerpo, en cambio, es generalmente entendido como una entidad meramente material que solo puede relacionarse con el mundo de manera mecánico-causal (Fuchs, 2000, p. 70 y ss.). Enfrentándose con este prejuicio cartesiano, Merleau-Ponty sostiene que nuestro “cuerpo propio” o “viviente” posee una intencionalidad carnal. La misma está íntimamente vinculada con procesos de habituación corporal y se manifiesta, por ejemplo, en la motricidad, la percepción sensible y la sexualidad (Merleau-Ponty, 1945, pp. 141 y ss., 240 y ss., 168 y ss.).

Esta modalidad de experiencia intencional, denominada “intencionalidad operante” [*fungierende Intentionalität*], se distingue tajantemente de la intencionalidad “de acto” inherente a nuestras vivencias temáticas de cognición y volición (Merleau-Ponty, pp. XIII, 478). La intencionalidad que brota infatigable e inadvertidamente de nuestro cuerpo no implica la conciencia explícita y “tética [posicional] de un objeto” (p. XIII). Se trata, más bien, de un modo encarnado y preobjetivo de dirigirse al mundo de manera experiencial y comprensivo-significativa (p. XIII).<sup>20</sup>

De acuerdo con Merleau-Ponty (p. VIII), *antes* del advenimiento de toda conciencia temática, nuestro cuerpo está siempre ya tendiendo “hilos intencionales” con su entorno vital. Sin necesidad de pasar por el plano de la representación, la corporalidad se dirige hacia el mundo de la vida y lo “comprende” no mental sino carnalmente: responde y se adapta a sus solicitudes, se proyecta y arroja hacia él, lo anticipa e interpreta, etc. (pp. 128, 161). Así, por ejemplo, no es la conciencia sino el cuerpo vivo del futbolista el que interpreta el campo de juego y se orienta en él. De manera pretemática y cuasiautomática, la corporalidad del jugador *lee* y

19. De acuerdo con Husserl (1950b, pp. 216 y ss.), si bien toda vivencia o “acto” intencional –“noesis”– está esencialmente *correlacionada* con un “objeto intencional” –“noema”–, *el segundo no es reductible a la primera*. En este sentido, la fenomenología husserliana se distancia tajantemente del denominado psicologismo. El modo de aparecer –y, por tanto, de ser– del noema es esencialmente diferente al de la noesis (Zahavi, 2003, p. 9).

20. De acuerdo con Merleau-Ponty (1945, p. XIII), la distinción entre “intencionalidad operante” y “de acto” proviene del propio Husserl.

*mide* los espacios libres, *anticipa* oportunidades de pase y de gol, *esquiva* las patadas de un rival, etc. (ver Merleau-Ponty, 1967, p. 183).

Continuando creativamente las reflexiones fenomenológico-genéticas de Husserl (ver Husserl, 1950a, § 32), Merleau-Ponty sostiene que la intencionalidad corpórea está preestructurada por la sedimentación de habitualidades prácticas (1945, p. 168). Los hábitos corporales no operan como un *know-that* representativo o proposicional, sino más bien como un *know-how* encarnado que responde ciega y cuasiautomáticamente a las solicitudes típicas de una situación, artefacto o actividad. Un hábito no es un reflejo condicionado, sino un modo incorporado de comprender carnalmente el mundo: “es el cuerpo [...] el que ‘capta’ (*kapiert*) y ‘comprende’ el movimiento. La adquisición de un hábito es [...] la captación de un significado, pero es la captación motriz de un significado motriz” (p. 167). Así, por ejemplo, nuestras manos *saben* donde está cada tecla en el teclado del ordenador, aunque no poseamos un conocimiento explícito de su localización (ver p. 168).

### El método: rasgos de la descripción fenomenológica<sup>21</sup>

Ahora bien, ¿en qué se distingue una descripción *fenomenológica* de una descripción estándar? Sostendré aquí que el procedimiento descriptivo de la fenomenología presenta seis rasgos distintivos: 1) reflexividad, 2) exención (relativa) de prejuicios, 3) fidelidad a lo dado, 4) carácter interpretativo, 5) enfoque morfológico estructural y 6) verificabilidad intersubjetiva.

1. REFLEXIVIDAD. Los fenomenólogos no estudian el mundo objetivo o en sí, sino *nuestra relación intencional con el mismo*, es decir, el modo en que lo vivenciamos en perspectiva de primera persona. En la medida en que apunta a describir *la propia* experiencia, el método fenomenológico opera como “análisis *reflexivo*” (Embree, 2010, p. 2; énfasis agregado). Se trata de un procedimiento sistemático de autoobservación (Husserl, 1950b, § 79), autoconocimiento (1950a, p. 188) o autoexamen [*Selbstbesinnung*] (p. 189) que “se mueve por completo en actos de reflexión” (Husserl, 1950b, p. 162).

21. Con fines propedéuticos, esta sección se limita a presentar típico-idealmente una serie de rasgos metodológicos medulares que atraviesan toda la tradición fundada por Husserl. Para un abordaje esquemático similar, ver Zahavi (2007, pp. 11-43). Una presentación pormenorizada de las diferentes torsiones y variaciones metodológicas dentro del movimiento fenomenológico sobrepasa los límites de este escrito. Como lo muestran especialmente Steinbock (2003) e Inverso (2019, pp. 20-21), el método reflexivo-descriptivo desarrollado por Husserl se caracteriza por una inmensa flexibilidad. Esta plasticidad constituye una estrategia para describir las múltiples vetas de la fenomenalidad: cada estrato de la experiencia exige un enfoque metodológico diferente. Tal como se afirmó más arriba, los tres enfoques metodológicos principales de Husserl son el estático, el genético y el generativo (ver Steinbock, 2003, p. 290). Estos abordajes son retomados, continuados y/o modificados por sus discípulos, ya sea de manera implícita o explícita. La denominada “nueva fenomenología francesa” opera con el abordaje metodológico de “lo inaparente”, el cual constituiría un cuarto enfoque también presente en la obra husserliana (Inverso, 2019, p. 183).

Para la fenomenología, *todo* sujeto tiene experiencia de sí y del mundo y, al menos en un sentido mínimo o implícito, *sabe* que la tiene (Zahavi, 2009; Wiesing, 2009, pp. 73 y ss.). Los seres humanos poseen constitutivamente un “conocimiento fenomenal” de su ser en el mundo, es decir, “saben *cómo se siente* ser un humano” (Wiesing, 2009, p. 73; énfasis agregado). Además de percatarse de la propia existencia, conocen vivencialmente las múltiples formas y modulaciones de la experiencia intencional (pp. 73 y ss.). Saben de primera mano *qué son* o, lo que es lo mismo, *cómo se viven* el dolor, la esperanza, el recuerdo, la tristeza, el deseo, la expectativa, la fantasía, el cansancio, etc.

Este saber fenomenal, sin embargo, no es el conocimiento exhaustivo “*acerca de* la experiencia” al que aspira la fenomenología, sino un saber implícito “*por* experiencia” (ver Waldenfels, 2009, p. 269; énfasis agregado). No se trata de una autoconocimiento reflexivo, sino meramente de una “autopercepción prerreflexiva” [*pre-reflective self-awareness*] (ver Zahavi, 2009). En términos de Husserl (1950b, pp. 77, 163), la “reflexión” es un acto intencional a través del cual un sujeto tematiza sus propias experiencias, tornándolas de este modo en objetos de la atención. El saber fenomenal-existencial arriba descrito no cumple con estos requisitos: quien solo se percata de sí no observa su experiencia, sino que se limita a “vivenciarla” de manera atemática y preobjetiva (pp. 77, 163).

Los fenomenólogos coinciden en caracterizar la vida cotidiana como *tendencialmente* pre o irreflexiva (Critchley, 2017, p. 15; Waldenfels, 2009, p. 269). Como actores precientíficos e incluso como investigadores científicos, solemos estar completamente consagrados al mundo: dirigimos la mirada intencional “exclusivamente” a las cosas, ideas, valores, personas o situaciones de las que nos ocupamos cognitiva o prácticamente (Husserl, 1962, p. 279). Debido al carácter limitado de la capacidad atencional, esto tiene como contraparte una desatención sistemática de *nuestra relación intencional con el mundo*. Dicho de otro modo: en la cotidianidad solemos tematizar las cosas mundanas, pero no las experiencias (inter)subjetivas en –y a través de– las cuales accedemos a ellas. En este sentido, la fenomenología suele hablar de un “extravío en el mundo” [*Weltverlorenheit*] (1950a, p. 183) que va de la mano con un “olvido de sí” [*Selbstvergessenheit*] (Heidegger, 2006, p. 12).<sup>22</sup>

Como análisis reflexivo, el método fenomenológico efectúa un “giro” radical “de la mirada” (Husserl, 1950b, p. 77); esto es, desplaza el foco de

22. Algunos expertos suelen enfatizar que el joven Heidegger abandona la “fenomenología reflexiva” de Husserl para desarrollar una “fenomenología hermenéutica” (Escudero, 2015). Es cierto que el joven Heidegger critica la concepción husserliana de la reflexión por cosificar o reificar y, de este modo, distorsionar la fenomenalidad de las vivencias precientíficas (p. 98; ver sobre todo Heidegger, 1993). No obstante, si se entiende la noción de reflexión de un modo amplio, esto es, como recuperación analítica de un plano experiencial que antes permanecía olvidado o implícito, entonces puede afirmarse que Heidegger *también* es un fenomenólogo reflexivo (ver Nicholson, 1984, p. 59).

atención de las cosas mundanas hacia nuestra experiencia intencional de las mismas (1962, p. 279). En cierto modo, este vuelco reflexivo puede entenderse como un *regreso* a la experiencia ordinaria. No se trata del descubrimiento de una *terra nova* inconsciente, sino de la *rehabilitación* y *reconstrucción* exhaustiva de algo que conocemos bien, aunque de manera implícita e inarticulada. En palabras de Simon Critchley (2017, p. 15), la fenomenología constituye un intento de “llevar al nivel de la reflexión aquello que pasamos por alto en nuestras vidas mayormente [...] irreflexivas [...] [y] de explicitar lo que esta implícito en nuestra experiencia”.

2. EXENCIÓN (RELATIVA) DE PREJUICIOS. Sin embargo, atenerse a reflexionar sobre nuestro vínculo intencional con el mundo y describirlo no es tan fácil como parece. Los fenómenos “no yacen descubiertos [*unverdeckt*] ante nuestros ojos”: “están ahí y no-ahí”, dados, pero ocultos (Waldenfels, 1992, p. 17). “Lo que es fenómeno”, sostiene Heidegger (1994, p. 119), “está, en principio y la mayoría de las veces, encubierto [*verdeckt*]”. Esto obedece a dos razones íntimamente ligadas. Por un lado, la fenomenalidad nos es extremadamente familiar –lo más cercano es generalmente lo más inaccesible en términos cognitivos– y, por otro, suele estar velada por hábitos de pensamiento profundamente enraizados en nosotros: prejuicios metafísicos, epistemológicos y científicos (Husserl, 1954, § 9; Heidegger, 2006, p. 35; Zahavi, 2007, pp. 22 y ss.; Waldenfels, 1992, pp. 18 y ss.).

En este sentido, una de las tareas fundamentales del método fenomenológico consiste en desmontar la familiaridad y los prejuicios habituales para así abrir el acceso a la verdadera fenomenalidad de los fenómenos. La fenomenología, afirma Heidegger, “es precisamente, como investigación, el trabajo del hacer-ver que pone al descubierto [*freilegendes Sehenlassen*]”. Este trabajo implica “un desmontaje [*Abbau*] metodológicamente conducido de los encubrimientos” (1994, p. 118).

Uno de los prejuicios que más contribuyen al encubrimiento de la fenomenalidad es el *naturalismo*, según el cual *todos* los fenómenos son en última instancia (reducibles a) procesos físico-naturales (Husserl, 1954, § 9; Heidegger, 2006, pp. 361-362.). Esta y otras prenociones dogmáticas, tomadas como obvias tanto en la vida precientífica como en la actividad científica, decretan “desde arriba” una comprensión inadecuada de la realidad (Husserl, 1950b, p. 42). Dicha (pre)concepción sesga y (pre)condiciona la mirada, obstaculizando la descripción fiel y rigurosa de lo *efectivamente* dado en la experiencia (Zahavi, 2007, p. 22). Precisamente por esta razón, un requisito fundamental de toda descripción fenomenológica es la denominada “exención de prejuicios” [*Vorurteilslosigkeit*] (Husserl, 1950b, p. 43).

En términos generales, los fenomenólogos promueven un (auto)extrañamiento cuasi(auto)etnográfico respecto a familiaridad del mundo (ver Waldenfels, 2019, p. 21). Más específicamente, intentan neutralizar la validez de los prejuicios habitualizados que dan forma a nuestro “sentido común” a través de un cambio radical de actitud (Merleau-Ponty, 1945, p. viii). Esta maniobra de ruptura, la denominada *epoché*, implica una toma

de distancia respecto del mundo de la vida (Merleau-Ponty, 1945, p. VIII; Zahavi, 2007, pp. 22-23). Se trata, en términos de Merleau-Ponty (1945, p. VIII), de un intento de distender “los hilos intencionales que nos vinculan al mundo para hacerlos aparecer”.<sup>23</sup>

Ahora bien, suspender la validez de las prenociones de la actitud natural, o “ponerlas entre paréntesis” (Husserl, 1950b, § 31), no implica eliminarlas o perderlas de vista. Dado que desempeñan un rol fundamental en la estructuración de nuestra experiencia preteórica, su estudio constituye una de las tareas fundamentales de la fenomenología (por ejemplo, Schutz, 1964, pp. 7 y ss.). La *epoché* “coloca en suspenso y pone fuera de acción las afirmaciones espontáneas en las que vivo, no para negarlas, sino para comprenderlas y explicitarlas” (Merleau-Ponty, 2000, p. 1219).

3. FIDELIDAD A LO DADO. La descripción fenomenológica se propone “expresar” [*ausdrücken*] fielmente, mediante conceptos y enunciados adecuados, lo dado en la experiencia vivida (Husserl, 1950b, p. 44). Intenta que las palabras “hagan eco” de la “textura” de la misma (Critchley, 2017, p. 17). Como afirma Husserl (1950a, p. 77) en un pasaje clásico de las *Cartesianische Meditationen*, “el comienzo es la experiencia pura y [...] muda, a la que ahora hay que llevar a la expresión [*Aussprache*] pura de su sentido propio”.

Este *ethos* de la descripción fiel de lo dado encuentra su formulación programática en el § 24 de *Ideen I*. Allí Husserl (1950b, § 24) presenta el “principio de todos los principios” de la fenomenología, según el cual “todo lo que se nos brinda originariamente [...] en la ‘intuición’ [*Anschauung*] debe ser tomado simplemente como se da, pero también en los límites en los que se da”. De lo que se trata, más precisamente, es de “mostrar” [*aufweisen*] los fenómenos que se dan a la “intuición originariamente donadora” y de “fijarlo[s] mediante juicios que se adapten fielmente a lo dado en ella” (p. 44). Este trabajo implica un *análisis* de lo dado. Toda descripción fenomenológica es “analítica” en la medida en que *distingue, desglosa y pone de relieve los componentes o momentos intencionales encerrados en la experiencia vivida* (Heidegger, 1994, p. 107; ver Husserl, 1962, pp. 280 y ss.). En palabras de Heidegger (1994, p. 107), “la descripción es un desglose [*Gliedern*] que pone de relieve lo intuido en ella. Un desglose que pone de relieve es un *análisis*, es decir, *la descripción es analítica*”.

4. CARÁCTER INTERPRETATIVO. Luego del “giro lingüístico”, la idea de una ciencia descriptiva limitada a “ver” y “expresar” lingüísticamente la experiencia antepredicativa puede aparecer como epistemológicamente ingenua (ver Scavino, 2007, pp. 21 y ss.). Primero, porque la experiencia ordinaria está siempre ya (pre)estructurada y (pre)formada por nuestro lenguaje vernáculo (ver, por ejemplo, Schutz, 1962 CP I, p. 14). Y segundo,

23. Es cierto que Merleau-Ponty y sobre todo Heidegger realizan muy escasas referencias a la *epoché* y la reducción. Sin embargo, como sugiere Zahavi (2008, p. 670), ambos autores practican *de facto* el movimiento reflexivo de (auto)extrañamiento y desmontaje de prejuicios que está a la base de estos métodos.

porque el rol de quien describe jamás es completamente pasivo: ver algo y ponerlo en palabras implica constituirlo interpretativamente.

Para contrarrestar esta posible –y atinada– objeción a la fenomenología, quiero sostener aquí, en línea con Heidegger (2006, p. 37), que toda descripción fenomenológica implica siempre y necesariamente un momento interpretativo-hermenéutico: “el sentido metodológico de la descripción fenomenológica es la interpretación [*Auslegung*]” (p. 37). En esta perspectiva, no existe una oposición tajante entre descripción e interpretación como suelen sostener incluso algunos fenomenólogos (ver Wiesing, 2009, pp. 40 y ss.). Antes bien, se trata de procedimientos complementarios que operan en conjunto en toda investigación fenomenológica (Nicholson, 1984, p. 62).<sup>24</sup>

Sin embargo, a diferencia del constructivismo radical posmoderno, para el cual no existen fenómenos sino solo construcciones interpretativas *ex nihilo* (ver Scavino, 2007, pp. 13, 21), la fenomenología no entiende la interpretación como una creación incondicionada de significado. Desde una perspectiva verdaderamente hermenéutica, interpretar algo significa reconstruir el sentido inmanente a un objeto textual o cuasitextual, un sentido que a primera vista se muestra como inarticulado, confuso o incomprendible (Taylor, 1971, p. 3; ver Nicholson, 1984, p. 64). Mediante la elaboración de un innovador lenguaje conceptual –por ejemplo, a través de nociones como las de “intencionalidad”, “ser-a-la-mano”, “cuerpo vivo”, “motivos-para”, etc.–, la fenomenología reconstruye, explicita y expone el “texto” de la experiencia preteórica, un texto cuyo sentido conocemos pero en el modo de lo inarticulado.<sup>25</sup>

5. ENFOQUE MORFOLÓGICO-ESTRUCTURAL. Por más pormenorizada, fiel y desprejuiciada que sea, una descripción de una experiencia *particular* no es una descripción fenomenológica. El fenomenólogo no apunta a analizar *sus* experiencias idiosincráticas o autobiográficas –*su* historia de vida, *su* modo peculiar de percibir el mundo, *sus* deseos y traumas, etc.–, sino *la* textura constitutiva de *la* experiencia (inter)subjetiva *en general*, esto es, las estructuras *esenciales* de la temporalidad, la espacialidad, la afectividad, la corporalidad, la donación de sentido, la génesis y operación de habitualidades, etc. (Gallagher y Zahavi, 2008, p. 26; ver Hua IX, 46; Merleau-Ponty, 1945, p. I; Heidegger, 2006, pp. 17, 56 y ss.).

En este sentido, como afirma Merleau-Ponty (1945, p. I), la fenomenología “es el estudio de las esencias, y todos los problemas, según ella, se resuelven en la definición de esencias: la esencia de la percepción, la esencia de la conciencia, por ejemplo”. Debe advertirse que la noción de “esencia” [*Wesen*] o “*eidós*” es empleada por los fenomenólogos en un sentido muy diferente

24. En contraste con los rasgos antes definidos, el carácter interpretativo de la descripción fenomenológica no es un elemento que aparezca explícitamente en las obras de todos los fenomenólogos clásicos. En este punto, tomo posición decididamente por la perspectiva de Heidegger. La idea de una descripción *pura* de lo dado, sin ninguna mediación interpretativa, me parece poco sostenible en el contexto actual de la reflexión filosófica (al respecto, ver Scavino, 2007, pp. 21 y ss.).

25. Acerca del uso del lenguaje en la fenomenología, ver Monod y Zambon (2022).

al platónico-metafísico (Husserl, 1972, p. 411). Ella denota, lisa y llanamente, la “estructura’ apriórica” de manifestación de una clase de fenómeno, esto es, el conjunto de rasgos invariantes sin los cuales un tipo determinado de evento, cosa, situación o vivencia “sería impensable” (Husserl, 1962, pp. 13, 17, 28, 43, 46, 72; ver también Heidegger, 2006, p. 17).<sup>26</sup>

6. VERIFICABILIDAD INTERSUBJETIVA. Destacar el carácter eidético-estructural del método fenomenológico permite echar por tierra las acusaciones de subjetivismo y acentificidad que suelen pesar sobre el mismo. Dado que su objeto de estudio, la estructura de la experiencia ordinaria, es universalmente accesible, la fenomenología cumple con uno de los requisitos fundamentales de la cientificidad: la verificabilidad intersubjetiva (ver Gallagher y Zahavi, 2008, p. 26). Más allá de las innegables diferencias biográficas y culturales entre sujetos –este es un presupuesto fundamental de la fenomenología–, la experiencia preteórica presenta rasgos morfológicos análogos en *todos* los seres humanos. Esto permite que las descripciones de un fenomenólogo puedan ser controladas, comprobadas y/o corregidas por otros (Gallagher y Zahavi, 2008, p. 26; Husserl, 1950a, § 2).

El propio Husserl (1950a, § 2) no se cansa de resaltar el carácter colectivo y cooperativo de la investigación fenomenológica. Para constituirse como una disciplina verdaderamente científica, la fenomenología debe ser un “filosofar juntos” [*symphilosophiein*], es decir, un “filosofar unos-con-otros y unos-para-los-otros” [*Miteinander- und Füreinanderphilosophieren*]” (p. 47). Solo de esta manera puede garantizarse la objetividad de sus resultados: “resultados objetivamente válidos no son otra cosa que resultados depurados a través de la crítica recíproca y que resisten a toda crítica” (p. 47).<sup>27</sup>

### El legado de Alfred Schutz: la aplicación de la fenomenología en la investigación sociológica

Tenemos ahora una idea general acerca de qué es y cómo opera la fenomenología en su sentido filosófico original. Pero aún resta responder un interrogante fundamental: ¿cómo se la aplica concretamente en la investigación sociológica? A modo de cierre, intentaré brindar una visión de conjunto de las distintas maneras en que se ha abordado y se aborda esta cuestión en el campo de estudios de la sociología, para luego definir mi propia posición en cuanto a las contribuciones de la fenomenología a la reflexión teórico-sociológica.

26. Para destilar la estructura apriórica de un fenómeno a partir de sus manifestaciones contingentes, Husserl apela a un método especial: la “reducción” o “variación eidética” (1972, § 87; Schutz, 1962, p. 145). Se trata de un “experimento de pensamiento” (Wiesing, 2009, pp. 102 y ss.) que consiste en variar un fenómeno libremente en la fantasía hasta toparnos con aquellos “invariantes” sin los cuales el mismo no sería concebible (ver Husserl, 1972, § 87).

27. Es fundamentalmente Husserl quien defiende de manera explícita esta concepción de la fenomenología como una práctica (potencialmente) intersubjetiva. Sin embargo, puede afirmarse que se trata de una idea *implícitamente* compartida por todos los principales representantes de la tradición.

### La fenomenología social: de Schutz a Luckmann pasando por Garfinkel y Psathas

Ninguna reflexión seria acerca de la aplicación de la fenomenología en la sociología puede pasar por alto la figura de Alfred Schutz, unánimemente considerado como el “filósofo fenomenológico más destacado de las ciencias sociales” (Embree, 2017). En líneas generales, el proyecto teórico schutziano consiste en proporcionarle una fundamentación filosófica a la “sociología comprensiva” [*verstehende Soziologie*] de Max Weber a través del desarrollo de una “teoría del mundo de la vida” inspirada en una lectura heterodoxa de Husserl (Endreß, 2006, p. 340; ver Eberle, 1993, p. 66).

Schutz (1991, pp. 1 y ss.) coincide con los postulados fundamentales de la propuesta weberiana: para poder “explicar” la realidad social, la sociología debe “comprender” típico-idealmente el “sentido subjetivo” de las acciones sociales, esto es, el sentido que las mismas poseen *para los sujetos* que las llevan a cabo (ver Weber, 1984, pp. 30 y ss.). Desde la perspectiva schutziana, sin embargo, Weber comete un error garrafal al no definir con claridad los dos conceptos centrales sobre los que se sustenta su propuesta: “sentido” [*Sinn*] y “comprensión” [*Verstehen*] (Husserl y Schütz, 2013, p. 16). Esta imprecisión conceptual se debe fundamentalmente a que no opera con una teoría exhaustiva del funcionamiento experiencial, cognitivo e interpretativo de la subjetividad mundana (Schütz, 1991, pp. 1 y ss.; Gros, 2017).

Es precisamente para paliar este déficit que Schutz recurre a la fenomenología, principal aunque no únicamente en su variante husserliana.<sup>28</sup> En línea con el “estilo” fenomenológico expuesto más arriba, la teoría schutziana del mundo de la vida apunta a describir y analizar sistemáticamente las estructuras basales, universales e invariantes de nuestra experiencia precientífica: la temporalidad, la espacialidad, la corporalidad, la intersubjetividad, las habitualidades cognitivas y prácticas, y, por supuesto, la constitución de sentido en todos sus niveles (ver Luckmann y Schütz, 2003).

Para ponerlo de modo más preciso, la analítica schutziana del *Lebenswelt* contribuye a la fundamentación teórica de la sociología comprensiva en un sentido doble: permite definir con precisión tanto su *objeto* como su *metodología* de estudio (Embree, 2017; Hitzler *et ál.*, 1999, p. 37). Por un lado, ofrece una batería de categorías eidéticas útiles para aprehender y reconstruir la compleja textura significativo-experiencial de las acciones y la socialidad mundanas: “motivos”, “relevancias”, “acervo de conocimiento”, “tipificaciones”, “relación-nosotros” [*Wir-Beziehung*], etc. Y, por otro, se erige como una “protohermenéutica” capaz de esclarecer teóricamente el modo de funcionamiento de la “comprensión del otro” [*Fremdverstehen*], entendida como el método fundamental de la investigación social cualitativa (Hitzler *et ál.*, 1999, p. 37).<sup>29</sup>

28. En otros artículos he reconstruido exhaustivamente el modo heterodoxo y crítico en que Schutz lee la fenomenología de Husserl (ver Gros, 2017).

29. Para Schutz (ver 1962, pp. 48 y ss.), la *Fremdverstehen* científico-social puede

En lo que respecta a la recepción y continuación del proyecto schutziano en el campo de la sociología, existen dos tradiciones muy diferentes: una norteamericana, asociada a las obras de Harold Garfinkel y George Psathas, y otra germanoparlante, centrada en la figura de Thomas Luckmann (Eberle, 2012a, p. 135). En términos esquemáticos, la primera intenta aplicar la fenomenología como un *abordaje metodológico de investigación empírica*, mientras que la segunda la concibe ante todo como una *empresa de reflexión teórica* (pp. 135, 139).<sup>30</sup>

1. La recepción de Schutz en el contexto norteamericano está marcada a fuego por la lectura heterodoxa de Garfinkel (1967; Eberle, 2012a, p. 135). En las manos de este autor, la teoría schutziana del mundo de la vida se transforma en un novedoso método de investigación empírica: la “etnometodología”. Esta influyente perspectiva, que transforma el estilo original fenomenológico presentado arriba en varios aspectos (ver Eberle, 2012b, pp. 286 y ss.), busca reconstruir empíricamente el modo en que los actores cotidianos producen y reproducen órdenes sociales *particulares* –una cena familiar, una clase universitaria, una conversación cotidiana, etc.– mediante prácticas estandarizadas de constitución de sentido: los denominados “etnométodos” (pp. 286 y ss.).

Fuertemente influido por la perspectiva garfinkeliana, George Psathas (1973) sienta las bases de la “sociología fenomenológica” [*phenomenological sociology*] (Eberle, 2012a, p. 135). Este concepto híbrido refleja la intención de promover una “síntesis” o amalgama entre fenomenología y sociología (p. 135). Más precisamente, la sociología fenomenológica es presentada por Psathas (1973, p. 7) como un abordaje de investigación empírica alternativo al paradigma positivista-conductista, dominante en los EE. UU. hasta los años setenta (Eberle, 2012a, pp. 136, 139). Según la perspectiva psathasiana, continuada, entre otros, por Frances Chaput Waksler (2013), el instrumental metodológico de la fenomenología puede adaptarse para ser aplicado *directamente* al estudio empírico de fenómenos sociales específicos. Vista de este modo, la fenomenología aparece como un abordaje metodológico para la recolección y/o el análisis de datos cualitativos (Psathas, 1973, pp. 14 y ss.; ver Eberle, 2012a, pp. 135 y ss., 139).

En un libro de reciente publicación: *A Treatise in Phenomenological Sociology*, Carlos Belvedere (2022) presenta una valiosa reactualización de esta

---

esclarecerse fenomenológicamente porque no es más que una versión refinada de las actividades comprensivas operantes en el mundo de la vida.

30. Para redondear esta sucinta visión de conjunto, debe señalarse que, más allá de las dos vertientes de la propuesta schutziana, existen otros intentos menos conocidos y consolidados de aplicar la fenomenología en la sociología, en su mayoría de carácter teórico. Algunos autores pretenden desarrollar versiones alternativas, heideggerianas (Aspers, 2010), merleau-pontyanas (Crossley, 1995) o schmitzianas (Gugutzer, 2014) de la fenomenología social. Y otros elaboran teorías sociales novedosas, ya sea con base en una comprensión propia de la fenomenología (Rombach, 1994) o recurriendo a la combinación ecléctica de *insights* de diferentes fenomenólogos (Rosa, 2016).

perspectiva. Siguiendo la tradición garfinkeliana-psathasiana y sustentado en el “giro grupal” del Schutz tardío (ver 1964, pp. 226-274), Belvedere (2022, p. 38) define la sociología fenomenológica como una ciencia empírica ocupada de analizar no la acción social individual, sino “la actitud natural de grupos”. A nivel metodológico, se inspira decisivamente en Garfinkel y Psathas para proponer una transformación sociológico-empírica de los dispositivos clásicos de la filosofía fenomenológica –la *epoché*, la reducción eidética y el análisis constitutivo– (p. 55), transformación que ilustra a la luz de un estudio empírico propio sobre la escena milonguera en Buenos Aires (pp. 71 y ss.).

2. Thomas Luckmann, el fundador de la nueva “sociología del conocimiento” [*Wissenssoziologie*], es el referente central de la perspectiva fenomenológica en el campo sociológico germanoparlante (Eberle, 2012a, pp. 135, 138). Este autor ve las cosas de manera muy diferente a Psathas. Su posición puede resumirse de la siguiente manera: si bien la fenomenología brinda aportes centrales a la “fundamentación” filosófica o teórica de la sociología empírica, se trata de dos empresas muy distintas que no deben –ni pueden– fusionarse en un constructo híbrido (Luckmann, 1979, p. 199; ver Gros, 2021). Dicho de otro modo, la fenomenología y la sociología empírica pueden –y deben– cooperar, pero sin perder jamás sus respectivas identidades y fronteras.

En la caracterización luckmanniana (1979, pp. 196 y ss.; 2008, pp. 34 y ss., 38 y ss.; ver Gros, 2021), la fenomenología es una “filosofía” de carácter egológico-reflexivo que apunta a describir y analizar la “constitución” [*Konstitution*] en la conciencia subjetiva de las estructuras fundamentales del mundo de la vida –espacialidad, temporalidad, intersubjetividad, etc.–, recurriendo para ello a métodos reductivos como la *epoché* y la variación eidética. La sociología (comprensiva), en cambio, constituye una “ciencia” empírica orientada a “reconstruir” la *haecceitas* de procesos o fenómenos sociales históricamente específicos, y esto por medio de la comprensión metódica de las acciones sociales particulares en las cuales fueron “construidos” [*konstruiert*] (Luckmann, 2008, p. 35; 1979, pp. 196 y ss.; ver Gros, 2021).

Sobre este trasfondo, Luckmann (1979, pp. 199, 202 y ss.) sostiene que la fenomenología no puede constituir jamás un abordaje sociológico empírico propiamente dicho, sino, a lo sumo, una “protosociología” [*Protosoziologie*], esto es, una (proto)teoría de lo social capaz de brindarle una “fundamentación filosófica” a la investigación sociológica. En esta visión, el análisis fenomenológico del *Lebenswelt* ofrece recursos teóricos para definir adecuada y sistemáticamente el objeto de estudio de la sociología (pp. 199 y ss.) y proporciona de esta manera un marco conceptual apropiado para aprehender, describir y comparar fenómenos sociales empíricos de manera rigurosa e intersubjetivamente contrastable (Luckmann, 1979, pp. 202 y ss.; ver Gros, 2021).

La manera luckmanniana de entender la relación entre fenomenología y sociología ha mostrado su productividad en el amplio campo de la sociología del conocimiento de habla alemana. No solo ha fomentado e

inspirado investigaciones teórico-sociológicas (ver Srubar, 2007; Dreher, 2012), sino también estudios empíricos de corte cualitativo. A este último respecto vale mencionar abordajes metodológicos novedosos como la “etnografía analítica del mundo de la vida” [*Lebensweltanalytische Ethnographie*] (Honer, 2011) y la “etnofenomenología” [*Ethnophänomenologie*] (Schnettler, 2008). Estas posiciones entienden el análisis fenomenológico no como un método empírico comparable a las entrevistas en profundidad o la observación etnográfica, sino como un aporte a la fundamentación teórico-metodológica de la investigación cualitativa.

### Hacia una teoría sociológica fenomenológicamente fundada

A modo de conclusión, me gustaría esbozar el modo en que comprendo la relación entre fenomenología y sociología en mi trabajo como teórico sociológico. Haré esto mediante la formulación de cinco tesis sucintas.

1. La propuesta *programática* de Schutz, esto es, la idea de una analítica eidética del mundo de la vida como fundamentación filosófica de la sociología comprensiva, constituye el punto de partida más promisorio para iniciar una reflexión sistemática acerca de la aplicación de la fenomenología en la teoría sociológica. Tal como las perspectivas de Husserl, Merleau-Ponty y Heidegger, la teoría schutziana del *Lebenswelt* sigue el programa o “estilo” original de la fenomenología. Pero, a diferencia de estas propuestas, se trata de un abordaje elaborado en consonancia con las preocupaciones teórico-metodológicas de la sociología comprensiva (ver Eberle, 1993, pp. 297, 305). Al menos en mi caso, tomar posición por el abordaje programático de Schutz no implica defender una perspectiva schutziana ortodoxa. Según creo, los análisis fenomenológicos *concretos* o *particulares* de Schutz pueden, y en ciertos casos *deben*, ser continuados, ampliados y/o revisados a través de un diálogo con las obras de otros representantes clásicos y contemporáneos de la tradición.<sup>31</sup>

2. En términos generales, considero que el abordaje luckmanniano es preferible por sobre el psathasiano-garfinkeliano a la hora de aplicar la fenomenología a la reflexión teórico-sociológica. Afirmar esto no implica negar los valiosos aportes teórico-metodológicos de la etnometodología y la sociología fenomenológica ni adoptar una posición luckmanniana ortodoxa. A pesar de una serie de déficits que he criticado en otro sitio (ver Gros, 2021),<sup>32</sup> la propuesta de Luckmann se muestra más adecuada que la de Garfinkel y Psathas al programa del propio Schutz (ver Eberle, 1993, p. 297) y al sentido original de la fenomenología definido más arriba. En línea con Schutz (ver Schutz, 1962, p. 116) y Luckmann (1979), creo que

31. Especialistas señalan, con razón, déficits en los análisis schutzianos de dimensiones centrales de la experiencia preteórica, como la constitución corporal y prerreflexiva de sentido (Bongaerts, 2008) y la afectividad (Eberle, 2021). Dichas falencias pueden ser corregidas estableciendo un diálogo con otras perspectivas fenomenológicas, como las de Husserl, Heidegger y Merleau-Ponty.

32. Eberle (2021) y Belvedere (2022, pp. 4-5) también realizan críticas atinadas a la posición de Luckmann.

la mayor contribución de la fenomenología a la teoría sociológica radica en sus aportes a una teoría eidética del mundo de la vida.

Sin embargo, debido a su definición unilateral de la fenomenología como una perspectiva meramente egológica, Luckmann tiende a descuidar las aportaciones de la fenomenología “generativa” o “histórico-sociocultural” al estudio del espíritu objetivo de la vida grupal, aportaciones rastreables en las obras de Husserl, Schutz y otros representantes de la tradición (ver Steinbock, 2003; López, en prensa). Con sus desarrollos en torno a una fenomenología de los grupos, la propuesta de Belvedere (2022, pp. 38 y ss.; 2017) podría ayudar a paliar este déficit de la posición luckmanniana.

3. Para ponerlo con más exactitud: si concentra sus esfuerzos en el desarrollo de una teoría eidética del mundo de la vida, la reflexión fenomenológica puede brindarle aportes decisivos a lo que hoy en día se designa como “teoría social” [*Sozialtheorie*], esto es, a aquella rama de la teoría sociológica ocupada de definir conceptualmente las propiedades basales, constitutivas u ontológicas de lo social (Reckwitz, 2016, p. 7). Se abre así la perspectiva posible de una *teoría social fenomenológica*.

4. Pero esto no es todo. Retomando idiosincráticamente el concepto mertoniano de “teorías de alcance medio” [*middle-range theories*] (Merton, 1968, pp. 39 y ss.), me gustaría proponer un modo alternativo, hasta aquí inexplorado en la literatura especializada, de aplicar el análisis fenomenológico en la teoría sociológica: *la fenomenología (social) de alcance medio*. Creo que es posible desarrollar una modalidad de reflexión fenomenológica más modesta, orientada no a describir los rasgos eidéticos de la fenomenalidad, sino la morfología estructural de ciertas experiencias social e históricamente situadas. Sin emplear los métodos propios de la sociología fenomenológica propiamente dicha, esta fenomenología de alcance limitado realiza lo que Belvedere (2022, p. 74) denomina un “análisis no-esencialista de esencias”.

Así, por ejemplo, podría realizarse un análisis reflexivo cuasieidético de las estructuras intencionales implicadas en un fenómeno social típico de nuestra época como las interacciones virtuales vía Zoom o Skype, y esto tomando como base la experiencia prerreflexiva que tenemos de ellas *qua* actores cotidianos. Dicho análisis cumpliría con los rasgos fundamentales de la descripción fenomenológica señalados más arriba –reflexividad, exención (relativa) de prejuicios, fidelidad a lo dado, carácter interpretativo, enfoque morfológico-estructural y verificabilidad intersubjetiva–, pero tendría un alcance más restringido que la fenomenología en su sentido original. Aún más: una fenomenología de alcance medio, así entendida, puede servir como insumo para desarrollar una “teoría de la sociedad moderna” [*moderne Gesellschaftstheorie*] fenomenológicamente informada (ver Gros, 2022).

5. También operando como teoría eidética del mundo de la vida, y sin necesidad de recurrir a los métodos novedosos de la etnometodología o la sociología fenomenológica, la fenomenología puede brindar contribuciones valiosas a la metodología de la sociología cualitativa (ver Schutz, 1962, p. 116). Tal como lo muestran los discípulos de Luckmann (ver Honer, 2011; Schnettler, 2008) e investigadores contemporáneos provenientes de otras

disciplinas (Zahavi, 2019), los conceptos eidéticos de la fenomenología pueden ser provechosos para orientar y/o apuntalar procesos de recolección e interpretación de datos cualitativos, como, por ejemplo, entrevistas en profundidad o análisis secuenciales de conversación. Un investigador empírico fenomenológicamente informado incrementa considerablemente su sensibilidad teórica respecto a la compleja textura de las experiencias e (inter)acciones sociales (Zahavi, 2019) y adquiere mayor conciencia de sus propias actividades comprensivo-interpretativas (Hitzler *et ál.*, 1999, p. 37).

## Referencias

- Adorno, T. W. (1990). *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie: Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*. Suhrkamp.
- Alexander, J. (1989). *Las teorías sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial: Análisis multidimensional*. Gedisa.
- Aspers, P. (2010). The second road to phenomenological sociology. *Society* 47(3), 214-219. DOI: <http://dx.doi.org/10.1007/s12115-010-9306-6>
- Belvedere, C. (2022). *A Treatise in phenomenological sociology: Object, method, findings, and applications*. Lexington Books.
- Belvedere, C. (2017). Lester Embree on “Collective Subjects”. *Schutzian Research*, 9, 79-84.
- Belvedere, C. (2011). *Problemas de fenomenología social: a propósito de Alfred Schutz, las ciencias sociales y las cosas mismas*. Prometeo.
- Bongaerts, G. (2008). Verhalten, Handeln, Handlung und soziale Praxis. En J. Raab *et ál.* (eds.), *Phänomenologie und Soziologie: Theoretische Positionen, aktuelle Problemfelder und empirische Untersuchungen* (pp. 223-232). VS Verlag.
- Bourdieu, P. (1989). Social space and symbolic power. *Sociological Theory*, 7(1), 14-25. DOI: <https://doi.org/10.2307/202060>
- Critchley, S. (2017). *What we think about when we think about football*. Profile Books.
- Crossley, N. (1995). Merleau-Ponty, the elusive body and carnal sociology. *Body & Society*, 1(1), 43-63. DOI: <https://doi.org/10.1177/1357034X95001001004>
- Dreher, J. (2012). Fenomenología: Alfred Schutz y Thomas Luckmann. En E. De la Garza Toledo y G. Leyva (eds.), *Tratado de metodología de las ciencias sociales: perspectivas actuales* (pp. 96-133). FCE.
- Dukuen, J. (2018). *Habitus y dominación en la antropología de Pierre Bourdieu: una crítica desde la fenomenología de Maurice Merleau-Ponty*. Biblos.
- Eberle, T. (2021). Spielarten phänomenologischer Soziologie. En J. Dreher (ed.), *Mathesis universalis – Die aktuelle Relevanz der ‚Strukturen der Lebenswelt‘* (pp. 14-49). Springer.
- Eberle, T. (2012a). Phenomenology and sociology: Divergent interpretations of a complex relationship. En H. Nasu (ed.), *Interaction and everyday life: Phenomenological and ethnomethodological essays in honor of George Psathas* (pp. 135-152). Lexington Books.
- Eberle, T. (2012b). Phenomenological life-world analysis and ethnomethodology’s program. *Human Studies*, 35(2), 279-304. DOI: [10.1007/s10746-012-9219-z](https://doi.org/10.1007/s10746-012-9219-z)

- Eberle, T. (1993). Schütz' Lebensweltanalyse: Soziologie oder Protosozioogie? En A. Bäumer y M. Benedikt (eds.), *Gelehrtenrepublik – Lebenswelt: Edmund Husserl und Alfred Schütz in der Krisis der phänomenologischen Bewegung* (pp. 298-320). Passagen.
- Embree, L. (2017). Alfred Schutz (1899-1959). *Internet Encyclopedia of Philosophy*. <https://iep.utm.edu/schutz/>.
- Embree, L. (2011). Seven Epochs. *Phenomenology & Practice*, 5(2), 120. DOI: <https://doi.org/10.29173/pandpr19848>
- Embree, L. (2010). Interdisciplinarity within Phenomenology. *Indo-Pacific Journal of Phenomenology*, 10(1), 1-7. DOI: <https://doi.org/10.2989/IPJP.2010.10.1.2.1074>
- Endreß, M. (2006). Alfred Schütz (1899-1959). En D. Kaesler (ed.), *Klassiker der Soziologie*. Tomo I. D. Kaesler (coord.) (pp. 283-312). Beck.
- Escudero, J. A. (2015). El problema de la reflexión en Husserl y Heidegger. *Investigaciones fenomenológicas*, 5, 93-119. DOI: <https://doi.org/10.5944/rif.5.2015.29812>
- Escudero, J. A. (2010). *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser: una articulación temática y metodológica de su obra temprana*. Herder.
- Fellmann, F. (2006). *Phänomenologie zur Einführung*. Junius.
- Fuchs, T. (2000). *Leib, Raum, Person: Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie*. Klett-Cotta.
- Garfinkel, H. (1967). *Studies in Ethnomethodology*. Prentice-Hall.
- García, E. (2012). *Maurice Merleau-Ponty: Filosofía, corporalidad y percepción*. Rhesis.
- Gallagher, S. y Zahavi, D. (2008). *The Phenomenological Mind*. Routledge.
- Gros, A. (2022). A phenomenology of Modernity? Alfred Schutz's contributions to a theory of modern society. En M. Barber (ed.), *The Anthem companion to Alfred Schutz* (pp. 115-136). Anthem Press.
- Gros, A. (2021). Thomas Luckmann on the relation between phenomenology and sociology: A constructive critical assessment. *Human Studies*, 44(2), 201-231. DOI: <https://doi.org/10.1007/s10746-021-09577-4>
- Gros, A. (2019). ¿Sabes los científicos sociales qué es el “mundo de la vida”? Retornando a la “profundación” de Edmund Husserl y a la “retoma” de Alfred Schutz. *Diferencias*, 7, 17-35.
- Gros, A. (2017). Alfred Schutz, un fenomenólogo inusual: una reconstrucción sistemática de la recepción schutziana de Husserl. *Discusiones Filosóficas*, 29, 149-174. DOI: <https://doi.org/10.17151/difil.2016.17.29.10>
- Gros, A. (2015). Alfred Schutz en español: una tarea pendiente. Introducción del traductor. En A. Schutz, *Problemas de sociología del lenguaje* (pp. 45-63). Gorla.
- Gugutzer, R. (2014). *Verkörperung des Sozialen: Neophänomenologische Grundlagen und soziologische Analysen*. Transcript.
- Habermas, J. (1988). *Nachmetaphysisches Denken: Philosophische Aufsätze*. Suhrkamp.
- Henry, M. (2010). *Fenomenología de la vida*. Prometeo.
- Heidegger, M. (2006). *Sein und Zeit*. Max Niemeyer.

- Heidegger, M. (1994). *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Gesamtausgabe. Tomo 20. Vittorio Klostermann [GA 20].
- Heidegger, M. (1993). *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/1920)*. Gesamtausgabe. Tomo 58. Vittorio Klostermann [GA 58].
- Hoffmeister, J. et ál. (2013). *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*. Felix Meiner.
- Hitzler, R. et ál. (1999). Das Arbeitsfeld einer hermeneutischen Wissenssoziologie. En R. Hitzler (ed.), *Hermeneutische Wissenssoziologie. Standpunkte zur Theorie der Interpretation* (pp. 9-12). UVK.
- Honer, A. (2011). *Kleine Leiblichkeiten: Erkundungen in Lebenswelten*. Springer.
- Husserl, E. (1991). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Libro 2: *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Husserliana IV. Martinus Nijhoff [Hua IV].
- Husserl, E. (1987). *Ausätze und Vorträge (1911-1921)*. Husserliana xxv. Martinus Nijhoff [Hua xxv].
- Husserl, E. (1972). *Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Felix Meiner.
- Husserl, E. (1962). *Phänomenologische Psychologie*. Husserliana IX. Martinus Nijhoff [Hua IX].
- Husserl, E. (1954). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Husserliana VI. Martinus Nijhoff [Hua VI].
- Husserl, E. (1950a). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Husserliana I. Martinus Nijhoff [Hua I].
- Husserl, E. (1950b). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie: Allgemeine Einführung in die Phänomenologie*. Husserliana III. Martinus Nijhoff [Hua III].
- Husserl, E. y Schütz, A. (2013). Intercambio epistolar entre Alfred Schütz y Edmund Husserl. A. E. Gros (trad.). *Revista Sociedad*, 32, 15-18.
- Inverso, H. (2019). *Fenomenología de lo inaparente*. Prometeo.
- Jaeggi, R. (2016). *Entfremdung: Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*. Suhrkamp.
- Leal Riquelme, R. (2006). La sociología interpretativa de Alfred Schütz. Reflexiones en torno a un planteamiento epistemológico cualitativo. *Alpha*, 23, 201-213. DOI: <https://doi.org/10.32735/S0718-2201200600023%25x>
- López, D. G. (En prensa). The durable dimensions of social institutions: A generative phenomenological approach. En C. Belvedere y A. Gros (eds.), *The Palgrave handbook of macrophenomenology and social theory*. Palgrave Macmillan.
- López, D. G. (2018). *El "olvido" del mundo de la vida: La correspondencia entre Alfred Schutz y Talcott Parsons*. Teseo.
- López Sáenz, C. (1998). La función de la fenomenología en las ciencias humanas. *Investigaciones Fenomenológicas*, 2, 223-245. DOI: <https://doi.org/10.5944/rif.2.1998.5404>
- Luckmann, T. (2008). Konstitution, Konstruktion: Phänomenologie, Sozialwissenschaft. En J. Raab et ál. (eds.), *Phänomenologie und*

- Soziologie: Theoretische Positionen, aktuelle Problemfelder und empirische Untersuchungen* (pp. 33-41). VS Verlag.
- Luckmann, T. (1979). Phänomenologie und Soziologie. En W. Sprondel y R. Grathoff (eds.), *Alfred Schütz und die Idee des Alltags in den Sozialwissenschaften* (pp. 196-206). Enke.
- Luckmann, T. y Schütz, A. (2003). *Strukturen der Lebenswelt*. UVK.
- Merleau-Ponty, M. (2000). Les sciences de l'homme et la phénoménologie. En *Oeuvres* (pp. 1203-1267). Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1967). *La structure du comportement*. Presses Universitaires de France.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Gallimard.
- Merton, R. (1968). *Social theory and social structure*. Free Press.
- Moran, D. y Szanto, T. (eds.) (2015). *Phenomenology of sociality: Discovering the "we"*. Routledge.
- Motta, R. D. (2019). La fundamentación fenomenológica de la sociología comprensiva. *Revista de Instituciones, Ideas y Mercados*, 68, 1-25.
- Monod, J-C y Zambon, N. (eds.) (2022). *Langages de la phénoménologie: Expression, description et rhétorique, de Husserl à Blumenberg*. Rue de la Sorbonne.
- Nicholson, G. (1984). The role of interpretation in phenomenological reflection. *Research in Phenomenology*, 14, 57-72.
- Plessner, H. (2003). *Schriften zur Philosophie. Gesammelte Schriften IX*. Suhrkamp.
- Psathas, G. (1973). *Phenomenological sociology: Issues and Applications*. Wiley.
- Reckwitz, A. (2016). *Kreativität und soziale Praxis: Studien zur Sozial- und Gesellschaftstheorie*. Transcript.
- Reyes Navarro, H. et ál. (2019). La fenomenología: un método multidisciplinario en el estudio de las ciencias sociales. *Pensamiento y gestión*, 47. <https://cientificas.uninorte.edu.co/index.php/pensamiento/article/view/12554>
- Ricoeur, P. (1958). Sur la phénoménologie. *Espirit*, 21, 821-839. <https://esprit.presse.fr/article/paul-ricoeur/sur-la-phenomenologie-34245>
- Rombach, H. (1994). *Phänomenologie des sozialen Lebens: Grundzüge einer Phänomenologischen Soziologie*. Alber.
- Rosa, H. (2016). *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Suhrkamp.
- Rosa, H. (2005). *Beschleunigung: Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*. Suhrkamp.
- Rizo García, M. (2009). Sociología fenomenológica y comunicología: la sociología fenomenológica y sus aportes a la comunicación interpersonal y mediática. *Revista Fronteiras*, 11(1), 25-32. <https://revistas.ucm.es/index.php/MESO/article/view/MESO0909120075A>
- San Martín, J. (2008). *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón: introducción a la fenomenología*. Biblioteca Nueva.
- Sartre, J-P. (1943). *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Gallimard.
- Scavino, D. (2007). *La filosofía actual: pensar sin certezas*. Paidós.
- Schneetler, B. (2008). Soziologie als Erfahrungswissenschaft: Überlegungen zum Verhältnis von Mundanphänomenologie und Ethnophänomenologie.

- En J. Raab *et ál.* (eds.), *Phänomenologie und Soziologie: Theoretische Positionen, aktuelle Problemfelder und empirische Untersuchungen* (pp. 141-149). VS Verlag.
- Schütz, A. (1991). *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*. Suhrkamp.
- Schutz, A. (1964). *Collected papers II: Studies in social theory*. Martinus Nijhoff [CP II].
- Schutz, A. (1962). *Collected papers I: The problem of social reality*. Martinus Nijhoff [CP I].
- Schütz, A. (2009). *Zur Kritik der Phänomenologie Edmund Husserls, Alfred Schütz Werkausgabe, Band III.1*. Constanza: UVK
- Srubar, I. (2007). *Phänomenologie und soziologische Theorie: Aufsätze zur pragmatischen Lebenswelttheorie*. VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Steinbock, A. (2003). Generativity and the scope of generative phenomenology. En D. Welton (ed.), *The new Husserl: A critical reader* (pp. 289-327). Indiana University Press.
- Taylor, C. (1971). Interpretation and the Sciences of Man. *Review of Metaphysics*, 25(1), 3-51.
- Toledo-Nickels, U. (2009). El programa socio-fenomenológico de investigación. *Cinta Moebio*, 35, 67-87. DOI: <http://doi.org/10.4067/S0717-554X2009000200001>
- Van Manen, M. (2017). Phenomenology in its original sense. *Qualitative Health Research*, 27(6). DOI: <https://doi.org/10.1177/1049732317699381>
- Waksler, F. C. (2013). Los niños como compañeros interaccionales de los adultos. A. E. Gros (trad.). *Revista Sociedad*, 32, 53-69.
- Waldenfels, B. (2019). *Erfahrung, die zur Sprache drängt: Studien zur Psychoanalyse und Psychotherapie aus phänomenologischer Sicht*. Suhrkamp.
- Waldenfels, B. (2010). Bewährungsproben der Phänomenologie. *Philosophische Rundschau* 57(2), 154-178. DOI: <https://doi.org/10.1628/003181510791542418>
- Waldenfels, B. (2009). Edmund Husserl. En S. Jordan y M. Burkhard (eds.), *Philosophenlexikon* (pp. 269-271). Reclam.
- Waldenfels, B. (1996). *De Husserl a Derrida: introducción a la fenomenología*. Paidós.
- Waldenfels, B. (1992). *Einführung in die Phänomenologie*. Wilhelm Fink.
- Walton, R. (2015). *Intencionalidad y horizonticidad*. Aula de Humanidades.
- Walton, R. (1997). Spain and Latin America. En L. Embree (ed.), *Encyclopedia of Phenomenology* (pp. 675-679). Springer.
- Weber, M. (1984). *Soziologische Grundbegriffe*. Mohr Siebeck.
- Wiesing, L. (2009). *Das Mich der Wahrnehmung: Eine Autopsie*. Suhrkamp.
- Zahavi, D. (2019). Getting it quite wrong: Van Manen and Smith on Phenomenology. *Qualitative Health Research*, 29(6), 900-907. DOI: <https://doi.org/10.1177/1049732318817547>
- Zahavi, D. (2008). Phenomenology. En D. Moran, *The Routledge companion to Twentieth Century philosophy* (pp. 661-692). Routledge.
- Zahavi, D. (2007). *Phänomenologie für Einsteiger*. Fink.
- Zahavi, D. (2003). *Husserl's Phenomenology*. Stanford University Press.