

LA FUNDAMENTACIÓN FENOMENOLÓGICA DE LA SOCIOLOGÍA COMPRENSIVA¹

Rosana Déborah Motta²

Resumen

El propósito de este trabajo es analizar la operación teórica fundacional de la obra de Alfred Schütz, esto es, la articulación de la sociología comprensiva de Max Weber con la fenomenología de Edmund Husserl. Para ello se realizará una lectura minuciosa de los dos primeros capítulos *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie* de Alfred Schütz a la luz de las obras de Edmund Husserl que cimentaron a la fenomenología constitutiva de la actitud natural. En primer lugar, se reconstruirá la crítica de Schütz a Weber en torno a la acción con sentido, para luego revisar los aportes de la fenomenología del tiempo inmanente en el análisis de los actos de conciencia y su génesis, lo cual nos llevará a afirmar, junto a Schütz, que la sociología sólo puede ser planteada desde una fenomenología que atienda a la dimensión temporal y constitutiva de sus fenómenos.

Palabras claves: Sociología comprensiva- Fenomenología- Temporalidad de la conciencia- acción con sentido.

Abstract

¹Todas las citas del inglés y alemán son de mi traducción. Se invita al lector a cotejar la versión original de los textos en nota al pie de página

² Rosana Déborah Motta es Doctora de la Universidad de Buenos Aires en Ciencias Sociales. Se desempeña como Investigadora en el Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) y como Jefa de trabajos prácticos de la materia “Fenomenología social” de la carrera de sociología de la Universidad de Buenos Aires. Al mismo tiempo, es Profesora de la asignatura “Estética” en ESEADE y autora de diversos artículos sobre fenomenología y su relevancia para las ciencias sociales.

The propose of this work is to analyze the fundamental theoryoperation ofAlfred Schütz's work, that is, the articulation of the sociology with the phenomenology of Edmund Husserl. Therefore, it will be analyzedcarefully the two first chapters of *Der Sinnhafte Aufbau der Soziales Wel. Eine Einleitung in die verstehen Soziologie*of Alfred Schütz underlightthe husserlian phenomenology.

First, it will be reconstructed the Schütz's critic to Weber about de action with sense, to be able to review the providing of phenomenology inner time in the analysis of consciousness acts and their genesis, which will allow us to affirm, with Schütz, that sociology only can be understood from a phenomenology that attends at the temporal and constitutive dimension of the phenomenon.

Key Words: Sociology-Phenomenology- Inner time consciousness –action with sense

Introducción

En “*Husserl and his influence on me*”(CPV: 1-4)³Schütz advierte que el uso de la fenomenología de Husserl junto a la metodología weberiana fueron empleadas en*Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie* (1932)⁴ como “el punto de partida para el análisis de la estructura de sentido del mundo social” (Ibíd.: 2). Los objetivos de esta obra fueron similares a los que se había propuesto en *Theorie der Lebensformen. Frühe Manuskripte aus der Bergson- Periode*⁵(1981),sin embargo la investigación tomaría otro curso como consecuencia de la atención que

³ Las citas a textos de Alfred Schütz seguirán las siglas de sus obras completas: *Collected Papers*:CP, exceptuando las referencias a *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*, obra que será citada como: DSA.

⁴ De ahora en más *Aufbau*

⁵*Theorie der Lebensformen. Frühe Manuskripte aus der Bergson-Periode* se trato de la que pretendía ser la primera obra sistemática por parte de Alfred Schütz. Allí Schütz había comenzado una crítica a la sociología comprensiva de Max Weber a la luz de los textos sobre el tiempo de Bergson. Sin embargo, en 1928 el sociólogo vienés desistió en su redacción. Recién en 1981, el Dr Ilja Srubar preparó los manuscritos para su publicación por la editorial *Springer Verlag* en su idioma original y sin modificaciones.

mantuvo al tratamiento fenomenológico sobre temas tan relevantes como los son el sentido⁶ y la temporalidad de la conciencia. En efecto, las bases fenomenológicas en esta obra son indubitables, por lo que Schütz en Abril de 1932 creyó acertado enviarle una carta a Edmund Husserl junto a la que le hacía entrega de la considerada su “*Masterpiece*”. Consta en la misiva que para el autor *Aufbau* se trató de un esmerado análisis del mundo social en donde utilizó las herramientas que le brindaba la fenomenología y que, según él, podrían aclarar los hechos esenciales de la vida de la conciencia “como sólo y únicamente el análisis trascendental de la constitución vehiculiza.”⁷ La respuesta de Husserl no se hizo esperar y en ésta no sólo reconocería a Schütz como uno de los pocos que habría penetrado profundamente en su pensamiento, sino también lo invitaría a *Freiburg* para que filosofen de manera conjunta (*symphilosophien*).

Pues bien, el estudio de Husserl en esta etapa fue dedicado específicamente a las *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1928)⁸, *Ideen I* (1913)⁹, *Formale und transzendente Logik* (1929)¹⁰- lugar donde, para Schütz, Husserl se centró en el tema de la intersubjetividad -, y *Logische Untersuchungen* (1901)¹¹.

En primer lugar, expondremos un tratamiento acotado de *Las Lecciones*, dado que fue la obra de Husserl que más aportes le daría a la nueva empresa, es decir, se dedicará una sección a un estudio sistemático de la misma en pos de hacer accesible algunos conceptos imprescindibles que serán trabajados de forma continua durante todo este trabajo.

En segundo lugar, se reconstruirá la crítica de Schütz a los conceptos fundamentales de la sociología de Max Weber. Principalmente, la mirada se posará en la crítica schütziana al

⁶Traducimos “*Sinn*” como “sentido” y lo diferenciamos de “*Bedeutung*”, “significación”. La aclaración es oportuna ya que no siempre se distinguen estos conceptos en las versiones al español de textos alemanes. En Schütz y Husserl se distinguen ambos términos: el sentido se sitúa en un nivel analítico que no se identifica necesariamente con el de las formaciones significativas del lenguaje. Este es un argumento fundamental de aclaración para este trabajo.

⁷« *wie sie einzig und allein die transzendente Konstitutionsanalyse vermittelt* » Cfr. Husserliana dok/ TEIL 4 die Freiburger schüler. *Briefwechsel*,. Bd. IV, 481.

⁸Husserl, *Lecciones de fenomenología de conciencia interna del Tiempo*. De ahora en más: *Lecciones*.

⁹Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. De ahora en más: *Ideas I*.

¹⁰Husserl, *Lógica Formal y Lógica Trascendental. Ensayo de una Crítica de la Razón Lógica*. De ahora en más: *Lógica Formal*.

¹¹Husserl, *Investigaciones Lógicas*. De ahora en más: *Investigaciones*.

concepto de acción social y a la confusión de planos entre sentido objetivo y sentido subjetivo de la sociología comprensiva.

En tercer lugar, se dará cuenta del importante tema de la autointerpretación de las vivencias, poniendo énfasis en cómo se constituyen las vivencias individuales en unidades intencionales en la corriente de conciencia.

Por último, y en cuarto lugar, se expondrán las nociones schutzianas de conducta, acción y proyecto, y su íntimarelación.

1. Fenomenología de la conciencia interna del tiempo

Las *Lecciones* sobre el tiempo se tratan de un curso que dictó Husserl en Gotinga en el semestre de invierno de 1904-1905. El propósito de dichas lecciones se trataba de un análisis fenomenológico de la conciencia del tiempo. Pues bien, para ello, y en primer lugar, Husserl advierte que es necesario “la completa exclusión de cualesquiera asunciones, estipulaciones y convicciones a propósito del tiempo objetivo- exclusión de todos los presupuestos trascendentes acerca de lo que existe” (Husserl, 2002: 26). Esta desconexión del tiempo exterior supone desde un principio que el análisis no versará sobre las cosas que duran, es decir, se dudará de la existencia real de éstas y la mirada recaerá sobre la conciencia de la duración de las mismas, es decir, de las vivencias. Esto, en definitiva, viene dado como consecuencia de que “el campo temporal originario no es precisamente un fragmento del tiempo objetivo”. (Ibíd.: 28). Sino, más bien, espacio objetivo, tiempo objetivo y cosa, son trascendencias, mientras que el tiempo originario es inmanente. Así, del único tiempo que no puedo dudar es del tiempo inmanente o subjetivo, por tanto es necesario reducir el análisis del tiempo al que se presenta con toda evidencia y validez. Es allí, pues, del análisis del flujo temporal de la conciencia desde donde se tendrá que partir para dar cuenta de la esencia del tiempo como tal. Ahora bien, no es que el tiempo externo haya dejado de existir. En este sentido, es lícito recordar que la evidencia originaria es la correlación entre la conciencia del tiempo y su vivencia, por lo cual la conciencia del tiempo y el flujo temporal de las vivencias se corresponde punto por punto:

Puesto que el tiempo fenomenológico inmanente en la corriente de conciencia es una multiplicidad unidimensional "constante" de propiedades exactamente análogas a las del tiempo que se exhibe ("aparece") en las vivencias de la percepción física, y "coincide" con él punto por punto,- puesto que también en este tiempo aparente se manifiesta, en la última objetivación, el tiempo "absoluto" del mundo, entonces la temporalización del tiempo de conciencia es particularmente profunda, en tanto que el último coincide perfecta mente, en cierto modo, con el tiempo absoluto (Husserl; 2005:224).

Asimismo, tampoco es que exista un recubrimiento de uno en el otro, sino que lo admitido aquí es la diferencia entre tiempo sentido y tiempo percibido. Mientras que el tiempo objetivo pertenece al orden de la objetividad de la experiencia, el tiempo subjetivo pertenece al orden del sentido de la experiencia que siempre es subjetiva.

Siguiendo con estas consideraciones y dejando de lado el análisis del tiempo objetivo, es decir, "de las cosas de la experiencia" (Ibíd.: 93), Husserl centrará sus *Lecciones* en un estudio sistemático de los niveles temporales inmanentes. Estos son: la conciencia absoluta constituyente de tiempo con su triple fase de retenciones, protenciones y protoimpresiones, y la conciencia temporal interna.

Para dar cuenta de las características de la triple fase, Husserl, al igual que Bergson¹², partirá del ejemplo de cómo percibimos el sonido de una melodía. El sonido de una melodía no se trata aquí del sonido como onda sonora, es decir, como objeto de la experiencia, sino como puro hylético o dato de la sensación. Se trata así de una vivencia (no intencional) la cual es aprehendida por un Acto¹³ particular de conciencia (vivencia intencional), en este caso: una percepción acústica, a partir de la cual se constituirá el objeto interno que denominamos objeto temporal. Pues bien, cuando oímos una melodía "suena el primer sonido, luego viene el segundo, después el tercero, y así sucesivamente. ¿No debemos decir que cuando suena el segundo sonido, lo oigo a él, pero ya no oigo el primero, y así

¹²Cfr. *Ensayos sobre los datos inmediatos de la conciencia*.

¹³El término con el que se hará alusión a las vivencias intencionales, esto es, a toda actividad de la conciencia es "Acto" (*Akt*) y se lo diferencia de "acto" (*Handlung*) y de "acción" (*Handeln*).

sucesivamente?” (Ibíd.: 46)¹⁴. Así, explica Husserl, no oímos la melodía en su totalidad, sino sólo el momento presente. Pero, entonces, ¿cómo es posible la captación de la melodía en su totalidad? La nota anterior adquiere su objetividad del recuerdo, mientras la nota posterior de la expectativa. Aun así, habrá también que diferenciar estos procesos, es decir, las presentificaciones temporales de la memoria y la espera a través de las cuales lo anterior y posterior se tornan objetividades como tal, dado que la anterior explicación no sólo es válida para la melodía en toda su extensión, sino, también, para cada nota individual; es decir, cada sonido tiene él mismo una extensión, esto es, que dura. En efecto, si analizamos la primera impresión originaria (el sonido de una nota), vemos que “arranca con un <<punto- fuente>> que inaugura el <<producirse>> del objeto que dura (...) Esta conciencia está en constante mudanza: el sonido-ahora dado en persona muda continuamente a algo que ha sido” (Ibíd.: 51). Sin embargo, esto no significa que lo ha sido se haya perdido, sino todo lo contrario. El “ha sido” fue retenido y tal retención significa que sigo sabiendo ahora de lo “ha sido”, aunque lo “ha sido” no sea ya una impresión, pero puede volver a serlo en cualquier momento. El fenómeno de la retención implica, pues, que toda protoimpresión o punto fontanal se une a una modificación que la constituye como recién pasada, dado que adviene siempre un nuevo ahora que la desplaza hacia el pasado. Ahora bien, todo ahora “retiene” la impresión originaria no en el modo de la actualidad, pero sí al alcance de la mano para toda donación posterior de sentido. Por otro lado, todo ahora está sujeto a una modificación retencional. Esto es que cada retención cambiará en retención de retención, como el pasado inmediato de un recién pasado, y así sucesivamente. De esta forma, el presente nunca se trata de un ahora puntual sino de un presente extendido “que contiene junto con cada impresión originaria la protensión de las fases futuras de la conciencia y la retención de las pasadas” (Maturano, 2011).

Por otro lado, Husserl indica que en la corriente de la conciencia tenemos una doble intencionalidad: “bien consideremos el contenido del flujo con su forma fluyente (...) o bien dirigimos la mirada a las unidades intencionales, a lo que en el correr del flujo es intencionalmente consciente en calidad de algo unitario” (Husserl; 2002: 139). Estas son la

¹⁴Subrayado en original.

intencionalidad transversal y la intencionalidad longitudinal. A través de la intencionalidad transversal, “se capta el objeto temporal según sus momentos temporales, y a través de la intencionalidad longitudinal se captan las fases ulteriores y anteriores de la conciencia absoluta” (Walton, 1993: 18) Es decir, mientras la intencionalidad transversal es la que posibilita la conciencia de las fases temporales de las vivencias, la intencionalidad longitudinal está dirigida a la conciencia misma en el modo de la autopercepción. Una se orienta hacia las fases de las vivencias y la otra hacia las fases de la propia conciencia absoluta. Ambas tienen como función asegurar la unidad de la conciencia absoluta constituyente de tiempo, es decir, evitar el regreso al infinito y así justificar la unidad de la experiencia. Por último, la conciencia absoluta constituyente del tiempo, aunque no es ella misma temporal, es la que da la posibilidad de que este mecanismo funcione y que la conciencia se mantenga idéntica frente al cambio.

Pasaremos ahora a la reconstrucción de la crítica de Schütz a los conceptos fundamentales de la sociología comprensiva en pos de considerar cómo recoge en la misma los conceptos fenomenológicos trabajados hasta aquí.

2. Reconstrucción de la crítica de Schütz a los conceptos fundamentales de Max Weber

En la introducción a *Aufbau*, Schütz plantea los problemas de la sociología como disciplina científica recuperando la idea básica de Simmel que consiste en que “todos los fenómenos sociales materiales (*materialen sozialen*) tienen que remontarse a los modos de conducta individual, y que la forma social particular de tales modos de conducta tiene que captarse descriptivamente” (DSA: 12)¹⁵. Esta idea básica Schütz la encuentra, al mismo tiempo, en el programa de Weber, pero con algunas modificaciones. En efecto, Schütz explica que lo que le interesa del programa del sociólogo es que éste: “reduce todas las clases de relaciones y formaciones (*Gebilde*) sociales, todas las objetividades culturales, todas las regiones del espíritu objetivo, a las efectuaciones más elementales de conducta social

¹⁵<<Alle materialen sozialen Phänomene auf die Verhaltensweisen Einzelner zurückzuführen un die besondere gesellschaftliche Form solcher individuellen Verhaltensweisen deskriptiv zu erfassen>>

individual (*sozialen Verhaltens*)” (DSA: 13)¹⁶. Efectivamente, sólo “en la interpretación de la acción individual es que las ciencias sociales ganan acceso a la interpretación de todas las relaciones y efectuaciones sociales que están constituidas en la acción del actor individual del mundo social” (DSA: 13 y ss)¹⁷. Ahora bien, a pesar de coincidir con los elementos principales de la sociología de Weber, de apreciar sus contribuciones y su formación inestimable de conceptos, Schütz advierte que el padre de la sociología comprensiva no hizo frente a los supuestos filosóficos que subyacen a las nociones nucleares presentadas en su programa. El foco de esta afirmación está puesto en la definición weberiana de “acción con sentido”, idea clave de la sociología comprensiva.

En efecto, por un lado, Schütz insistirá en la necesidad de referir al carácter temporal de la acción, cuestión que lo llevará a distinguir la acción en proceso del acto completado, a partir de reconocer que la vivencia con sentido sólo puede ser analizada como objeto inmanente al flujo temporal. Aunque también, por otro lado, mostrará la necesidad de responder qué es lo que constituye el sentido subjetivo y qué modificaciones sufre ese sentido para los que lo interpretan de manera natural: congéneres, y de manera objetiva: observador no participante. Weber indudablemente distingue “el sentido al que el actor apunta” y su sentido objetivamente cognoscible, sin embargo, no realiza más distinción que ésta. En resumidas cuentas, Weber no penetró en la difícil noción de “autointerpretación de las vivencias”.

Concretamente, el problema del sentido (*Sinn*) es un problema temporal, pero de ninguna manera del tiempo físico de los relojes, el tiempo cuantitativo, o de la naturaleza, sino, más bien, es un problema del tiempo interno de la conciencia, en el sentido de Husserl, o de la *durée*, de Bergson. Efectivamente, es dentro de la duración donde se constituye el sentido mientras el Yo vive en sus propias vivencias. Por lo tanto, sólo volviendo a la conciencia se podrán aclarar conceptos como: comprensión (*Verstehen*) y sentido (*Sinn*). Pues bien, la

¹⁶<<Alle Arten sozialer Beziehungen und Gebilde, alle Kulturobjektivierungen und Regionen des objektiven Geistes auf dasursprünglichste Geschehenselement des sozialen Verhaltens Einzelner zurückführt>>.

¹⁷<< Nur in der Deutung des individuellen Handelns gewinnt die Sozialwissenschaft Zugang zur Deutung jener sozialen Beziehungen und Gebilde, die sich in dem Handeln der einzelnen Akteure der sozialen Welt konstituieren>>.

tarea ahora es clara: analizar los conceptos básicos de la sociología comprensiva como ser, comprensión actual (observacional) y comprensión motivacional (*aktuelles Verstehen und erklärendes Verstehen*), sentido objetivo y sentido subjetivo, y acción con sentido y conducta con sentido, a la luz de un examen fenomenológico.

A. La comprensión de las vivencias del Otro: sentido subjetivo y sentido objetivo

Con respecto a cómo comprendemos el sentido que otros le enlazan a sus actos, Schütz centrará la crítica sobre los conceptos de comprensión observacional y comprensión motivacional, y a partir de allí dará cuenta de la poca claridad en el postulado weberiano de cómo debe comprenderse el sentido que se oculta detrás de la conducta extraña. Este problema, advierte, puede verse reflejado al recuperar la materia de análisis que utiliza Weber cuando examina el sentido subjetivo del actor, es decir, y según su terminología, “el significado al que el actor apunta”. En efecto, Weber sostiene que interpretando el contexto objetivo el observador es capaz de conocer el sentido subjetivo, esto es, el sentido que operó como suelo de la experiencia. Sin embargo, tal afirmación sólo puede ser viable si se concluye con Weber que el contexto objetivo donde se efectúa la acción concuerda *vis-a-vis* con el *sentido al que el actor apunta*. Como explicamos más arriba, el sentido subjetivo sólo es asequible al Yo a partir de una conciencia oblicua, es decir, de la reflexión. Con esto, Schütz va a preguntarse qué es lo que Weber tuvo en mente cuando pensó que al interpretar la conducta extraña puede inferirse el sentido que la moviliza.

Según Schütz, Weber no llegó a este resultado de forma deliberada, sino a partir de pensar una síntesis entre los movimientos kinestésicos del cuerpo y las vivencias que operan como trasfondo. Si bien para Schütz esta síntesis es posible, aclara que el sentido subjetivo de la conducta de Otro nunca podrá ser idéntico al sentido objetivo que configuran sus movimientos y expresiones. No obstante, esto es lo único interpretable, dado que el conocimiento del sentido subjetivo admitiría una penetración empática total en las vivencias ajenas, lo cual contradiría los caracteres legales de la conciencia: no es posible tener una percepción simple de una conciencia extraña, siempre tendré que estar limitado a apercpciones y presentificaciones. Por tanto, las objetivaciones de sentido que hallamos en

el mundo externo, sólo pueden ser tomadas como meras “*indicaciones*” del sentido al que el actor apunta, pero nunca como el sentido originario que éste le “enlazó”.

El término indicación (*Anzeichen*), en sentido técnico, es usado por Schütz de la misma manera que Husserl lo postuló en las *Investigaciones Lógicas*. Allí, Husserl subraya que la relación entre “el índice” y “lo indicado” tiene su origen en la asociación y no en la implicación. Esto significa que el sentido que el Otro enlaza a sus actos solamente puede ser interpretado a través de las indicaciones que esa subjetividad muestra en su operar sobre el mundo, volviéndolo contexto objetivo y por ende interpretable. Ahora bien, el sentido objetivo no sólo se refiere a contextos amplios de significado, sino también a objetividades ideales inteligibles por sí mismas, tan pronto como enfocamos nuestra “atención” sobre ellas.

B. Constitución del sentido subjetivo: acción y conducta

Con respecto a la problemática de cómo y dónde se constituye el sentido, Schütz advierte que ésta no obtuvo respuesta en la sociología de Weber como consecuencia de la protoseparación que realiza el sociólogo entre acción y conducta. Recordemos que para Weber la conducta, que en su teoría siempre es reactiva, es por definición aquella que carece sentido. En ésta el sujeto no pone nada de suyo; por ejemplo: el dolor ante una quemadura. Pensemos cómo reaccionamos ante un líquido hirviendo que fluye sobre nuestra piel. Podemos gritar de dolor o podemos correr nuestro brazo rápidamente y se nos dirá que ambas conductas fueron reactivas, es decir, se reaccionó ante un estímulo externo. Schütz advierte que a partir de este argumento se instala en la teoría weberiana el presupuesto de que la conducta es sin sentido y sólo la acción cumple con este requisito. En resumidas cuentas, la objeción que realiza Schütz es que la diferenciación weberiana entre conducta y acción no es sólida. En efecto, siguiendo a Husserl, específicamente a sus *Investigaciones e Ideas I*, Schütz señalará que toda conducta es un Actode asignación de sentido, Weber por el contrario indica que se trata de una sensación que por esencia no está posibilitada de esa función. Veamos esto con más detalle tratando junto a Husserl de aclarar el carácter esencial de la conciencia y sus ingredientes.

El carácter esencial de la conciencia, esto es la intencionalidad, es delineado por Husserl por vez primera en el contexto de sus *Investigaciones Lógicas*, obra en la cual la conciencia también es nombrada como el lugar de unidad de las vivencias, sean éstas intencionales o no. En este texto temprano la estructura de la intencionalidad comprende tres momentos: la forma, la materia y el objeto. En efecto, explica Husserl que por un lado tenemos a las vivencias intencionales (forma) y, por el otro, a las vivencias no intencionales (materia). Las vivencias intencionales (forma) captan a la materia, es decir, la interpretan, le dan forma, y de allí surge el objeto.

Es recién en *Ideas* donde Husserl distingue a las vivencias intencionales como Actos de conciencia (*Nóesis*) y a las vivencias no intencionales como datos hyléticos (*Hýle*). Con respecto, específicamente, a los datos hyléticos, o también llamados datos de la sensación, nos dice que éstos no donan sentido. Dejémosle la palabra a Husserl:

Conciencia es justamente conciencia “de” algo; su esencia, su “sentido” es entrañar, por decirlo así, la quintaesencia del “alma”, del espíritu, de la “razón”. Conciencia no es un rótulo para complejos psíquicos, para “contenidos” fundidos, para “haces” o corrientes de “sensaciones”, que, de suyo sin sentido, no podrían originar “sentido” alguno como quiera que se mezclasen, sino que es de una cabo a otro “conciencia” (Husserl, 1949: 207).

La crítica schutziana radica en el juicio de que la conducta se trata de un Acto donador de sentido, o de una actividad de la conciencia donadora de sentido. Para Weber, por el contrario, la conducta se trata, en términos husserlianos, de un dato hylético o de la sensación, es decir, de una vivencia no intencional.

Ahora bien, en esta argumentación Schütz todavía está trabajando el tema del sentido desde la fenomenología estática; básicamente utiliza para ello el tratamiento que ofrece Husserl, como explicamos, en las *Investigaciones Lógicas* e *Ideas I*. Sin embargo, Husserl va explicar que el mayor defecto de este tipo de análisis es que estudia las características formales de la experiencia inmanente, y sus objetos, independientemente de su dimensión

temporal. Efectivamente, la pobreza del análisis estático sólo presenta la correlación *Nóesis-Nóema* como la forma esencial de la conciencia, sin indagar en el origen de esta correlación las instituciones primarias de significado (Husserl, 2001).

Veamos lo que nos dice Schütz al respecto:

El tratamiento más profundo que da Husserl a esta cuestión se encuentra en su *Lógica formal y trascendental*, aunque esta obra se ocupa de la esfera de las objetividades lógicas. Allí aclara Husserl la esencia de la génesis del sentido y reconoce que la intencionalidad tiene que contemplarse como un nexo de operaciones (*ein Zusammenhang von Leistungen*) (DSA: 46)¹⁸.

En efecto, estas operaciones provienen de una génesis intencional, es decir, se tratan de unidades constituidas, y en tanto unidades acabadas, podemos interrogarnos siempre sobre su constitución. (Husserl, 1962:217). Pues bien, ahora un análisis serio sobre cómo se constituye el sentido subjetivo sobrevendrá sólo a través de un análisis genético. Husserl explica la diferencia entre análisis genético y estático de la siguiente manera:

El análisis “estático” se guía por la unidad del objeto mencionado y, partiendo del modo de darse oscuro, sigue su remisión como modificación intencional y tiende a la claridad; el análisis intencional genético, en cambio, está dirigido a todo el contexto concreto en que se encuentra cualquier conciencia y su respectivo objeto intencional en cuanto tal (Husserl, 1962:326).

Es decir, este tipo de análisis toma en cuenta todas las remisiones intencionales de la experiencia: “por ende, la unidad inmanente de la *temporalidad* de la vida, cuya “historia” transcurre en ella; de suerte que cada vivencia singular de conciencia, que se pretende temporalmente, tiene en ella su propia “historia”, es decir, su *génesis* temporal” (Ibíd)¹⁹.

3. La autointerpretación de las vivencias

¹⁸ <<Die tiefste dieses Problems hat Husserl in seinem Werk *Formale und Transzendente Logik*, allerdings für die Sphäre der logischen Gegenstände gegeben. Hier stellt er das Wesen der Sinnesgenese klar und erkennt, dass die Intentionalität als “ein Zusammenhang von Leistungen anzusehen ist” >>

¹⁹ Subrayado en el original.

En este punto sobran las razones para indicar que el análisis constitutivo del sentido tendrá que articularse con un examen de la conciencia interna del tiempo, es decir, un examen genético de la historicidad de la conciencia que, como explica Husserl en *Ideas*, “es una esfera de problemas perfectamente cerrada y una esfera de excepcional dificultad” (Husserl, 1949: 192).

Así, una de las dificultades fundamentales, como ya se indicó, es que este examen tiene que realizarse en la esfera trascendental, esto es, una vez realizada la reducción consecuente. En efecto, dado que en la duración lo que se vivencia no es un flujo que sea discreto y bien definido, sino más bien se trata de la transición de una ahora así a un nuevo ahora así, y esto de forma continua, Schütz va a entender que según su naturaleza ésta no puede ser captada por el intelecto, es decir, por la reflexión. La reflexión en tanto función del intelecto pertenece al mundo espacio-temporal, esto es, al mundo de nuestra vida cotidiana. Pero, aún así, nuestros estados conscientes variarán según nos entregamos a la *vida* o reflexionemos sobre ella. Efectivamente, si tomamos estas consideraciones podríamos pensar a nuestros Actos desde esta dualidad. En el primer caso, podemos considerar a los Actos como procesos que duran, y en el segundo caso como Actos congelados. Este doble aspecto podemos trasladarlo de la misma forma a todas las vivencias en general. En este punto Schütz acude a Husserl y muestra esta dicotomía a través de la doble intencionalidad de la conciencia, es decir, la intencionalidad transversal y la intencionalidad longitudinal antes explicadas. Recordemos que éstas se diferencian, fundamentalmente, dado que una considera al objeto temporal según sus momentos temporales y la otra capta las fases anteriores y posteriores de la conciencia absoluta constituyente de tiempo. La última, la conciencia constituyente de tiempo, no es temporal: forma parte de una génesis previa, esto es, pre-fenomenica, se autoconstituye y brinda la posibilidad de que el circuito temporal de las vivencias “arranque”.

Al respecto, Schütz se pregunta en este punto: ¿cómo se constituyen las vivencias individuales en unidades intencionales dentro de la corriente de la conciencia? Asombrosamente en esta oportunidad no acude a Husserl, sino a Bergson.

Según Bergson, la diferencia entre la pura duración y las imágenes del mundo espacio-temporales es una diferencia entre dos niveles de conciencia. La primera atañe a quien está sumergido en la duración, manteniéndose alejado del mundo de la actividad espontánea, mientras que la segunda se trata de una conciencia que no es sino en su ser trascendente. Con esta referencia a Bergson, Schütz ligará al Yo natural a este segundo tipo de autoconciencia, el cual presenta una plena *attention a la vie*: su atención está puesta en los fenómenos de la experiencia cotidiana (lugar de máxima tensión) y ésta impide ahora que el Yo vuelva sobre sí mismo en una intuición de la *durée*. Si esto fuera posible, y dada la estructura de la *durée*, encontraríamos un continuo fluir que carece de contornos. Un fluir que se disolvería en la mínima intuición. En consecuencia, todo intento de distinguir unidades objetivas en la duración es una empresa desde el comienzo perdida. Esto se debe, en mayor medida, como ya se mostró, a que todo intento por dar cuenta de los procesos constituyentes cae en una paradoja de principio: es imposible trasladar los modos de representación temporal a la *durée* sin cosificarla. En efecto, si nos sumergimos dentro de la corriente no podremos encontrar nada bien diferenciado. No lograremos dar cuenta de la sucesión entre un ahora, el anterior y el por venir, sino sólo la diferencia entre éstos; “vivenciamos la duración como una corriente unidireccional e irreversible, y entre el recién sido (*Soebengewesen*) y lo que- deviene-ahora (*Jetzt- werdend*), paso a paso, entonces, he envejecido” (Ibíd.: 64)²⁰. Esta modalidad de autoconciencia se encuentra en el polo vida. Ahora bien, todos estos ingredientes aparecerían velados si seguimos inmersos en la duración, sin embargo la misma duración, es decir, este modo de autoconciencia, presupone en sí misma una segunda modalidad de autoconciencia que tiene como función “...un volverse contra la corriente de la duración, una clase especial de actitud dirigida contra el transcurso de la propia duración, una reflexión como le llamaremos” (Ibíd.)²¹. Aquí Schütz, inversamente a lo que propone Husserl, está presentando a la reflexión solamente como recolección. “En efecto: sólo el hecho que un Antes haya precedido al

²⁰ <<Denn ich erlebe meine Dauer als einsinnigen unumkehrbaren Ablauf, und zwischen dem Soebengewessen und dem Jetzt-werden von Übergang also, bin ich gealtert>>

²¹ <<...eine Rückwendung gegen den Fluss der Dauer (...), eine besondere Attitüde gegenüber dem Ablauf der eigenen Dauer eine eine<< Reflexion>>, wie wires nennen wollen>>

Ahora y Así, hace que el Ahora sea Así, y que ese Antes que constituye el Ahora lo he dado Yo en este Ahora, por cierto, en el modo de rememoración (*Erinnerung*)” (Ibíd.)²².

Pues bien, aquí reflexión y rememoración son equivalentes. Veamos cómo ahora basándose nuevamente en Husserl, Schütz atenderá a éste proceso, es decir, a cómo podemos recordar.

La distinción que realiza Husserl entre rememoración primaria o retención y rememoración secundaria, evocación o reproducción, sirven a este propósito.

Haciendo alusión a la triple fase de retenciones, protenciones y protoimpresiones, característica de la intencionalidad longitudinal, Husserl explica que toda vivencia, la percepción, por ejemplo, está acompañada de una retención y una protención. En la transición de un Ahora a otro Ahora, el Yo retiene en la memoria la experiencia recién pasada y protenciona lo por venir. Este se trata de un proceso continuo que es consecuencia de la modificación retencional, también mostrada más arriba. Particularmente, las retenciones, dirá Husserl, son como la cola de un cometa cuyo núcleo está conformado por la aprehensión ahora, esto es, la vivencia actual. Por otro lado, la memoración secundaria y la anticipación, características de la intencionalidad transversal, se tratan de presentificaciones temporales y tienen que ser distinguidas de la retención y de la protención. En principio, esto es posible de acuerdo al proceso antes descrito. Es decir, sólo lo que está retenido puede ser tema de la memoria y, de modo inverso, sólo lo que está protencionado puede ser tema de la anticipación (presentificación en el modo de la espera). En segundo lugar, la rememoración es una “reconstrucción” de las fases pasadas, esto es, que a través de ella las experiencias pasadas pueden hacerse presentes. La retención y reproducción, aparte de la distinción analítica entre los niveles de conciencia, son aspectos inseparables del recuerdo, así como las protenciones y anticipaciones son aspectos inseparables de la expectativa. Todas ellas, de igual manera, retenciones y reproducciones, protenciones y anticipaciones, están constitutivamente conectadas en el flujo de la conciencia. Digamos, pues, que mientras el recuerdo o la rememoración no son conciencia

²² << Denn dass diesem Jetzt- und-So jenes Früher vorherging, macht erst das Jetzt zu diesem So, und jenes das Jetzt Konstituierende Früher habe ich in diesem Jetzt gegeben, und zwar in der Weise der Erinnerung >>

originaria²³, la retención sí lo es. Por tanto, es ésta la que otorga la posibilidad de que podamos volver sobre lo que será recordado o destacado. En efecto, por un lado, el flujo se constituye gracias a la modificación retencional y, por el otro, la identidad del objeto y el tiempo objetivo se constituyen en la reproducción (o memoración). Es decir, “la retención, sin duda, hace posible la mirada (*Blick*) a la vivencia duradera, fluyente y que cambia de tal y tal modo, pero la retención no es la mirada misma” (Ibíd.: 66)²⁴. Antes de explicar qué tipo de vivencia es la retención, deberá revisarse la noción de reflexión, dado que, como Schütz insiste, ésta es determinante en el origen del proceso a través del cual surge el sentido.

Con respecto a la reflexión, Husserl advierte que el método fenomenológico se mueve íntegramente en Actos de este tipo (Husserl, 1949:172). La reflexión es aquel Acto particular a través del cual la conciencia vuelve sobre sí misma en una aprehensión de las experiencias inmanentes. Sólo a través de ella “sabemos algo de las corrientes de las vivencias y de la necesaria referencia de ellas al Yo puro” (Ibíd.: 179). En efecto, la reflexión es la que posibilita al Yo volver sobre las experiencias no intuitivas y darlas en persona e inmediatamente. Las vivencias de esta índole son llamadas por Husserl objetos inmanentes, a diferencia de los objetos trascendentes que son captados a través de la percepción. Cuando esto sucede, es decir, cuando la reflexión capta un objeto inmanente, lo “capta entre sus redes”, lo distingue del flujo y lo torna “con sentido”. En efecto:

Hay que diferenciar por tanto entre ser pre-fenomenico de las vivencias -su ser previo al giro de la reflexión que se vuelve a ellas- y su ser como fenómenos. En virtud del volverse atento y de la captación, la vivencia adquiere un nuevo modo de ser: resulta <<distinguida>>, <<destacada>>, y este distinguirla no es otra cosa que la captación, y la distinción no es sino el ser captada, el ser objeto del giro de la mirada. (Husserl, 2002a: 134).

Ahora bien, para que la reflexión tenga “un lugar” donde volver es necesario que la conciencia, como ya se expresó, haya retenido las experiencias pasadas. En efecto, esto es

²³Lo mismo en cuanto a la expectativa. No obstante, la protención sí es conciencia originaria.

²⁴<<Die Retention ermöglicht zwar den Blick auf das Erlebnis als dauerndes, dahinfließendes, sich so und so veränderndes, aber sie ist nicht der Blick selbst>>

así, dado que: “teniendo asida la fase que ha transcurrido, yo vivo la fase presente (...) pero por tener asida la fase que ha transcurrido, puedo Yo enderezar la mirada hacia ella en un nuevo Acto al que llamamos reflexión “percepción inmanente” (Husserl, 1949:141). Esto indica, como advirtió Schütz, que sólo pueden llamarse “con sentido” a las vivencias transcurridas, es decir, que se presentan a la mirada retrospectiva como ya terminadas y sustraídas al devenir. Sólo para la mirada retrospectiva, entonces, existen vivencias completamente diferenciadas: “sólo lo vivenciado es significativo, no el vivenciar”. (DSA: 69)²⁵. Con esta afirmación, Schütz arremete nuevamente contra Weber, específicamente contra la concepción de “acción racional” cuando indica que los límites de la “racionalidad” de la conducta son al mismo tiempo los límites del recuerdo. Por tanto, mientras se está llevando a cabo la conducta, ésta es inapresable por la reflexión. Sólo puede tornarse con sentido una vez que ha pasado, y no mientras se está cumpliendo. Sólo una vez pasada y retenida por la conciencia podemos apresarla y constituir la en vivencia con sentido.

Pues bien, si la conducta mientras está teniendo lugar carece de sentido: ¿qué clase de vivencia es una conducta y cómo la diferenciamos del resto de las vivencias? Dejemos la palabra a Schütz en este difícil problema:

¿Cómo se diferencian aquellas series de vivencias que nosotros llamamos << mi conducta propia >> del resto de las vivencias? El uso común de la palabra << conducta >> nos indica el camino: cuando siento un dolor físico o cuando alguien levanta mi brazo y lo deja caer, de ninguna manera tiene que calificarse, según el sentido general del uso del lenguaje, el transcurso de estas series de vivencias como <<conducta >>. Pero, sin embargo la <<actitud >> hacia mi dolor, - que yo por ejemplo <<luche >> contra él, lo <<suprima >>, o le deje <<seguir su curso libremente >>-, sería una conducta en el uso común de la palabra. Es indudable que las vivencias calificadas como conducta junto con los ejemplos mencionados de vivenciasson de una pasividad originaria, en efecto, están en una relación de fundamentación, pero de ninguna manera son idénticas. Una cosa es más bien la serie de vivencias de la pasividad originaria y otra cosa la <<toma de posición >> hacia

²⁵ <<Nur das Erlebte ist sinnvoll, nicht aber das Erleben >>

estas series de vivencias. De manera que lo que tengo aquí son dos tipos diferentes de vivencia. (Ibíd.: 71)²⁶.

Con esto, Schütz delinearé una primera definición de conducta de la siguiente manera: la conducta es “una vivencia de la conciencia que asigna significado” (Ibíd.)²⁷. Es decir, y según lo expuesto, no todas las vivencias son vivencias de asignación de sentido. Ahora bien, ¿cuáles son de este estilo?; ¿cómo distinguimos las vivencias de asignación de significado de las que no lo hacen? Para esto Schütz acude nuevamente a Husserl. Precisamente a *Lógica formal* donde el filósofo de Prossnitz explica esta diferencia y nos indica cuáles son las vivencias particulares que pueden donar sentido. Mostraremos la cita completa de la *Lógica Formal*, aunque sólo parte de ella fue transcrita por Schütz en *Aufbau*.

(...) las vivencias se la pasividad original, las asociaciones en función, la vivencia en que ocurre la conciencia original del tiempo, la constitución de la temporalidad inmanente, etcétera, no pueden hacerlo (...) La cuestión es: ¿qué tipo general de esencia ha de tener una vivencia de conciencia para poder intervenir en una función significativa? ¿No ha de ser acaso del tipo de un Acto del Yo en sentido específico o de una variante correspondiente a todos estos actos? (Pasividad secundaria; por ejemplo, un juicio que surge pasivamente como una “ocurrencia”)? (Husserl, 1962: 28).

En efecto, por un lado, la conciencia interna del tiempo, que Bergson nombró como *durée*, la conciencia absoluta constituyente de tiempo, con su triple fase de retenciones,

²⁶ <<Wordurch sich jene Erlebnisreihen, die wir>>eigenes Verhalten<< nennen, von allen übrigen Erlebnissen unterscheiden. Die sprachübliche Verwendung des Wortes >>Verhalten<< weist uns den Weg: Wenn ich einen physischen Schmerz empfinde oder wenn jemand meinen Arm hebt und fallen lässt, so ist der Ablauf dieser Erlebnisserien nach allgemeinem Sprachgebrauch keineswegs als >>Verhalten<< zu qualifizieren. Wohl aber wäre meine >>Einstellung <<zu meinem Schmerz, dass ich ihn etwa >>bekämpfe<<, >>unterdrücke<< oder ihm >>freien auf Lauf lasse<< ein Verhalten im alltäglichen Wortgebrauch, ebenso wie das >>Gewährenlassen << oder >>Widerstandleisten<< gegenüber einer von aussen kommenden Einwirkung auf meinen Leib. Es ist aber zweifellos, dass diese als Verhalten qualifizierten, Erlebnisse mit den vorangeführten Beispielen für Erlebnisse aus ursprünglicher Passivität, zwar in einem Fundierungszusammenhang stehen, aber keinesweg identisch sind. Ein anderes die >>Stellungnahme<< zu dieser Erlebnisserie>>.

²⁷ “ >>Verhalten<< wäre demnach ein >>sinngabendes Bewusstseinserebnis<< ”

protenciones y protoimpresiones, la doble intencionalidad transversal y longitudinal²⁸ y la institución de la estructura asociativa, entre otras, se tratan, como explica Husserl, de vivencias de pasividad primordial u original. Estas según lo expresado en su *Lógica Formal*, no son vivencias de asignación de sentido.

Pues bien, ¿son, entonces, las vivencias de pasividad secundaria las que tienen esta función? Schütz reconoce a éstas como: Actos de toma de actitudes o como Actos de actividad engendradora primaria. Estas son, y ahora siguiendo a las *Ideas*, todas las vivencias dadas a la intencionalidad “en forma de actividad espontánea”. Si redefinimos el concepto de conducta antes explicitado será ahora de esta manera: “la conducta es una vivencia de la conciencia que asigna sentido mediante Actividad espontánea” (DSA: 73)²⁹. Recordemos en este punto que la conciencia es un nexo de vivencias, en consecuencia, la pregunta ahora es: ¿cómo llega a distinguirse la conciencia como objetividad de las demás vivencias? Schütz responderá que este problema se resuelve rápidamente si aplicamos aquí el esquema *cogito-cogitatum*, es decir, a toda actividad constituyente le pertenece un objeto constituido. Así, se distinguirá el Acto espontáneo del objeto constituido dentro de él. Es decir, la conducta es un Acto aprehensor, constituyente, y sólo puede ser mentado como actividad primordial; y, en tanto actividad primordial, sólo puede ser aprehendido por la mirada reflexiva. Que el Acto aprehensor se mantenga en el pasado de forma intacta es función, como se explicó, de la retención. Si esto se traslada, sin miramientos, como lo efectúa Schütz, al análisis de la conducta, se dirá que la conducta mientras está ocurriendo es una vivencia pre.-fenoménica. Sólo cuando ésta ha pasado puede tornarse con sentido a partir de la captación de la mirada reflexiva.

Conforme a esto, ¿es la acción en términos weberianos un tipo de actividad espontánea? Según lo expuesto hasta aquí, y como advierte Schütz, sí lo es. En efecto, hasta ahora Schütz explicó que una acción mientras se está llevando a cabo carece de sentido, es decir, se trata de una vivencia pre-fenoménica. Y el efecto de esta argumentación es titánico, dado

²⁸ Más adelante Husserl va a reservar el término intencionalidad sólo para dar cuenta de Actos y no de protoactos como lo son aquí la intencionalidad transversal y longitudinal. Cfr. *Ideas II*:137

²⁹ “>>Verhalten als<< durch spontane Aktivität sinngebendes Bewusstseins Erlebnis”

que con esto estaríamos echando por tierra una de las concepciones más importantes de la sociología de Weber. Esto es, la concepción de “acción racional”. Veamos como Schütz se enfrenta a este problema.

4. La acción en relación al proyecto

En el punto anterior estuvimos aclarando cuáles son las características de la conducta, llegándose a la conclusión de que se trata de un Acto de asignación de sentido de la conciencia. A partir de allí, vimos claramente cómo se desarrolló la crítica schutziana a la definición weberiana de este concepto. Por otro lado, se mostró que las vivencias pasadas son “con sentido” sólo si han sido retenidas por la conciencia y son pasibles de ser apresadas por la reflexión. Con todo, habrá ahora que dar cuenta de la definición que elabora Schütz de acción (*Handeln*). Es decir, tendremos que distinguir la acción (*Handeln*) de la conducta (*Verhalten*).

Según Schütz “toda acción es una actividad espontanea dirigida << hacia el futuro>>” (Ibíd: 75)³⁰. Es decir, se trata de un Acto (*Akt*) de conciencia que se dirige hacia lo por venir. Ahora bien, según lo que hemos visto, el futuro es desconocido por el sujeto, y tan sólo la posesión verdadera se da con referencia a las experiencias pasadas. Así, nos queda la pregunta de cómo es posible hablar de acciones con sentido, según lo explicado por Weber. Y, aún más, si le otorgamos esa afirmación a Weber: ¿dónde encuentra la acción su sentido?

Pues bien, también la concepción husserliana de reflexión puede aquí darnos la respuesta. El § 77 de *Ideas* Husserl lo dedica al análisis de “la reflexión como peculiaridad fundamental de la espera de las vivencias” (1949:172-176). A partir de allí, reconoce que la reflexión funciona exactamente de la misma manera cuando se dirige a vivencias pasadas como a futuras. En efecto:

³⁰ <<Zunächst ist jedes Handeln eine >> auf Zukünftiges gerichtete << spontane Aktivität >>

Exactamente lo mismo es válido, según la manera de ver natural e ingenua por respecto a la *expectativa* que dirige su mirada hacia delante. Ante todo entra aquí en cuenta la inmediata “*protención*” (...) lo exactamente homólogo de la inmediata retención, y luego la expectativa, que representa las cosas de una manera totalmente distinta, la expectativa *reproductiva* en su sentido más propio, que es lo homólogo del *recuerdo*. En ésta, aquello sobre que versa la expectativa intuitiva, aquello de que se tiene conciencia, al dirigir la mirada hacia delante, como “venidero”, tiene, gracias a la reflexión posible en la expectativa, a la vez, la significación de algo que será percibido, así como lo recordado tiene la significación de algo que ha sido percibido. Así, pues, también en la expectativa podemos reflexionar y llegar a ser consientes de nuestras propias vivencias (Husserl, 1949:173).

Según lo expuesto, la acción podría definirse como un tipo de conducta que anticipa el futuro en forma de una protención. El futuro sería lo que va a realizarse mediante la acción, es decir, el acto (*Handlung*). Sin embargo, como indica Schütz, esta definición es todavía incompleta, dado que encontramos protenciones vacías en todos los Actos (*Akten*). Por lo tanto, tendríamos que preguntarnos: ¿cómo se puede reflexionar sobre un Acto (*Akt*) sin contenido? Es decir, sobre una protención vacía. Para resolver este escollo Schütz nos explica, siguiendo a Husserl, que existen dos formas de mentar las acciones. Por un lado, podemos pensarlas en el proceso constitutivo. Estas se tratan de acciones sobre las que no se ha reflexionado o, en otras palabras, de experiencias de la actividad espontánea de la conciencia. De esta índole son las acciones no planeadas. Un ejemplo es el reaccionar ante un suceso del mundo externo que era desconocido para nosotros antes de su aparición. Por otro lado, podemos pensar a las acciones en relación a la reflexión proyectiva, y en esta clase se modifica de forma sustancial la relación que tiene la conciencia con el acto (*Handlung*) (Cipriani Thorne, 1991: 111). En efecto, “en la atención reflexiva, sobre todo en la rememoración, las protenciones nunca son intencionalidades expectantes que estén vacías, incompletas (...) llevan más bien el atributo del completamiento a través del hundimiento del ahora primordial” (DSA: 76)³¹. Es decir, en el ahora primordial, éstas se muestran vacías, pero debido a la modificación de ese acto (*Handlung*) en un “ha sido”, este “ha sido” se capta a partir de un nuevo punto de vista. Por lo tanto, la función de la

³¹ <<In der reflexiven Zuwendung (Zunächst der Erinnerung) sind aber die Protentionen niemals leere unerfüllte Erwartungsintentionalitäten (...) Sie tragen vielmehr alle Merkmale der Erfüllung durch das Herabsinken des ursprünglichen Jetzt>>

protención sólo se vuelve clara en el recuerdo. Como vemos, la acción proyectada combina ambos tiempos: el futuro y el pasado. Es decir, las vivencias en la reflexión proyectiva se visualizan como si ya hubieran pasado, esto es, en el tiempo futuro perfecto (*modo futuri exacti*). Por ende, la mirada intencional se dirige siempre al acto (*Handlung*) completado y nunca a la acción (*Handeln*) mientras ésta está teniendo lugar.

Ahora bien, el sentido común nos explica que el significado de una acción es siempre conocido de antemano. Esto es que tiene la naturaleza del proyecto. Sin embargo, como vimos, esta afirmación es algo equívoca, dado que lo que se proyecta no es la acción misma, sino el acto. En efecto, todo proyecto de acción es más bien una fantasía; es decir, se trata de una representación más o menos intuitiva que se diferencia de la protención por el hecho de que ésta última carece de contenido. Con todo, esto no significa que las fantasías sean llenas y muy específicas, sino que se tratan de anticipaciones muy vagas y poco específicas. Ahora bien, dado lo anterior: ¿es la acción o el acto lo que se proyecta y fantasea? Sigamos a Schütz en esta respuesta:

Lo que se proyecta (<< vorerinnert>>) no es la acción cumplida paso a paso, sino el acto, es decir, la meta de la acción, la cual ha de ser realizada mediante ésta. Esto está en la esencia del proyecto. La acción en absoluto podría ser proyectada, si al menos no fuese a su vez proyectado el acto. Entonces sólo el acto puede ser objeto de la representación intuitiva en la fantasía presentificante (Ibíd: 78)³².

En este punto podemos afirmar que la acción difiere de la conducta en tanto la primera es la ejecución de un acto proyectado. Por tanto, el sentido de cualquier acción es su correspondiente acto proyectado.

Con lo anterior, parecería, en principio, que cuando estamos ejecutando una acción no somos conscientes de lo que estamos realizando. Sobre esto Schütz advierte que mientras estamos ejecutando la acción- y esto gracias a la naturaleza del proyecto-, tenemos un ápice

³²<<Was entworfen (>>vorerinnert<<)wird, ist nicht das sich schrittweise vollendende Handeln, sondern die Handlung, das >>Ziel<<des Handelns, welches durch das Handeln verwirklicht werden soll. Dies liegt im Wesen des Entwurfes. Das Handeln wäre gar nicht entworfen, wenn nicht die Handlung mindestens mitentworfen wäre. Denn nur die Handlung kann Gegenstand der Vorstellung in der gegenwärtigen Phantasie sein>>

de conciencia sobre lo que está sucediendo. Es como si consultáramos un mapa que tiene como función que no nos apartemos del fin de la acción, es decir, este mapa es la representación gráfica del acto (*Handlung*) o fin de la acción que, como se aclaró, ya es parte del halo retencional de la conciencia. Así, “el sentido de la acción es definido mediante el proyecto previo”; esto significa que una acción “sin mapa” es, simplemente, inconsciente.

Conclusiones

Hasta aquí se siguió la argumentación de Schütz referida a las primeras secciones de *Aufbau*. Con esa obra, Schütz dio inicio a lo que estrictamente suele denominarse como fenomenología social. El programa en esa ocasión fue claro y estaría referido a fundamentar fenomenológicamente a la sociología comprensiva de Max Weber. En efecto, para ello Schütz echó mano a las obras de Husserl que mayormente lo guiarán en ese intento. Así, con lo ganado a través de la fenomenología del filósofo de Prossnitz, Schütz inició una de las críticas más profundas a los conceptos fundamentales de la sociología comprensiva de Max Weber. Las principales objeciones de Schütz serían a las definiciones imprecisas de conducta y acción y a la confusión de planos que realiza Weber entre sentido subjetivo y sentido objetivo. Con respecto a la definición weberiana de acción racional, vimos como Schütz advierte que no sólo este tipo de conducta es con sentido, sino que toda conducta puede serlo en tanto es retenida y luego captada y tematizada por la reflexión. Indudablemente, la posibilidad de resolver las contradicciones en las que Weber cayó con respecto a esta temática sólo será posible volviendo nuevamente a analizar de forma precisa a la temporalidad interna de la conciencia.

Asimismo, se advirtió que el *sentido subjetivo* sólo es asequible al Yo a partir de una conciencia oblicua, dado que es imposible penetrar en las vivencias del Otro. Es decir, no se puede tener una percepción simple de una conciencia extraña, siempre se estará limitado a apercepciones o presentificaciones. De esta manera, lo interpretable, en el sentido weberiano, sólo son las indicaciones del sentido al que el actor apunta, sin embargo, nunca el sentido originario. Escrutado este terreno, vimos con Schütz cómo se constituyen las vivencias en unidades intencionales dentro de la corriente de conciencia. Para ello

analizamos la temática de la autointerpretación de las vivencias y dimos cuenta de dos modos de autoconciencia. Una conciencia pre-reflexiva (con notas vitalistas) y otra reflexiva, considerando que sólo la última tiene la capacidad de donar sentido. Por otro lado, se atendió a las dos formas de reflexión: una que recolecta, es decir, de carácter retrospectivo y una que proyecta. La última sería vital para componer sus propias nociones de acción y de proyecto.

Bibliografía

- Bergson, H. (2007). *Materia y Memoria*. Buenos Aires, Argentina: Cactus.
- Bergson, H. (2006). *Ensayos sobre los datos inmediatos de la conciencia*. Salamanca, España: Sígueme.
- Husserl, E. (1995). *Investigaciones lógicas*. Barcelona, España: Altaya.
- Husserl, E. (1949). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, E. (2005). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, E. (2002). *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Madrid, España: Trotta.
- Husserl, E. (1994). *Briefwechsel, IV. Band. Die freiburger Schüler*. Dordrecht, Deutschland: Kluwer Academic publishers.
- Husserl, E. (1962). *La lógica formal y trascendental*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Garrido- Maturano, Á. (2011). *El círculo del tiempo. Observaciones acerca de las relaciones entre el sujeto y el tiempo en las lecciones de la fenomenología de la conciencia interna del tiempo de E. Husserl*. Buenos Aires: Academia nacional de ciencias de Buenos Aires.
- Schütz, A. (1981). *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*. Alemania, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schütz, A. (1982). *Life forms and Meaning structures*. London, England: Routledge & Kegan Paul.
- Schütz, A. (2011). *Collected Papers V: Phenomenology and the Social Science (Phaenomenologica, vol.205)*. Dordrecht, Germany: Springer.