

ARETE. Vol. IV. Nº 1. 1992

**LA ACCION SOCIAL Y EL MUNDO DE LA VIDA. LAS
POSIBILIDADES DEL ANALISIS FENOMENOLOGICO**

Beatriz Cipriani

I. LA ACCION SOCIAL EN WEBER

El análisis en el campo de las ciencias sociales encuentra una tarea inmensa, rica y compleja, como lo es la acción humana de donde parte y en la que incide la llamada "acción social".

El gran teórico de la acción social, como es bien sabido, es Max Weber, quien en su obra metodológica más madura, *Economía y Sociedad* plantea una comprensión de la acción humana que adopta criterios específicos, interpretando toda acción social como "acción orientada por valores".

Bien se conoce ya la polémica desatada entre los defensores de un monismo metodológico —que pondrá en estatuto de igualdad el estudio del universo físico y el del mundo humano— y la escuela del sudoeste alemán, de la que Weber es un conspicuo representante, cuya metodología comprensiva, pone de relieve el ámbito de relaciones humanas. No es conveniente, sin embargo, que ahora procedamos a la explicitación de las nociones utilizadas por la *verstehende Soziologie*; menos aún es posible realizar aquí un recorrido histórico que nos patentice la problemática y la polémica sub-siguientes a esos planteamientos.¹

La meta que persigue Weber es ambiciosa: la comprensión de las motivaciones con arreglo a las cuales los hombres actúan en la vida social; comprensión lograda por medio de los valores que los *proprios agentes* consideran válidos. Su instrumento heurístico es el *tipo ideal*, noción ya muy estudiada y tantas veces cuestionada, precisamente a título de una carencia de evidencia empírica.

1. Cfr. Von Wright, G.H. *Explicación y Comprensión*, Alianza Universidad, Madrid, 1971 para un encuadre general de la polémica metodológica.

Sin embargo no ha sido la tradición empirista la que más cuidadosos análisis ha realizado, al tener que enfrentarse con la noción-clave de todo proceso relacional (que es justo la condición de posibilidad de la sociedad humana). El análisis de la acción sólo es posible si se mantiene abierta la posibilidad de comprender la subjetividad humana, en la medida en que ésta se encuentra distendida entre las motivaciones del actor social y los fines en tanto ya logrados o realizados.

Ahora bien, Max Weber privilegia un factor en la constitución de la acción humana y ese momento constitutivo es resaltado en nombre de un criterio extrínseco al propio sujeto o actor social. Efectivamente, leemos en Weber: "En el dominio de la acción es racionalmente evidente, ante todo, lo que de su "conexión de sentido" se comprende *intelectualmente* de un modo diáfano y exhaustivo. Y hay evidencia endopática de la acción cuando se revive plenamente la "conexión de sentimientos" que se vivió en ella. Racionalmente comprensible —es decir, en este caso, captables en su sentido intelectualmente de un modo inmediato y unívoco— son ante todo, y en grado máximo las conexiones significativas, recíprocamente referidas, contenidas en las proposiciones lógicas y matemáticas"². Puesto el "sentido" en conexión con la "racionalidad" de los fines —comprensibles para el científico social—, de donde se deduce la "inteligencia de los medios empleados", se está en condiciones de entender los criterios para la construcción del instrumento heurístico. "La construcción de una acción rigurosamente racional con arreglo a fines sirve en estos casos a la Sociología —en mérito de su evidente inteligibilidad y, en cuanto racional, de su univocidad— como un *tipo* (tipo ideal), mediante el cual comprender la acción real, influida por irracionalidades de toda especie (afectos, errores) como una derivación del desarrollo esperado de la acción racional"³. El modelo de comprensión tiene como criterio esencial, pues, la racionalidad —preferentemente la racionalidad lógica o matemática—, aunque se consideran también las "desviaciones típicas". Mediante la utilización del tipo ideal, entonces, el método científico "investiga y expone todas las conexiones de sentido"⁴.

2. Weber, M. *Economía y Sociedad*. Fondo de Cultura Económica, México, 1964. Tomo I, p. 6.

3. *Idem.* pp. 6-7.

4. *Idem.* p. 7.

Ahora bien, son muchas y no pequeñas, las dificultades por solucionar si se intenta justificar la elección de la racionalidad como criterio interpretativo por parte del investigador. Pues, ¿por qué privilegiar uno de los aspectos de la acción?

Esta crítica la señala, por ejemplo, Rüdiger Bubner, quien dice: "La racionalidad respecto al fin no es un dato original de la praxis, sino un esquema explicativo de la ciencia. El uso de este esquema por parte del científico encuentra su expresión en el tipo ideal de comprensión, puesto que las acciones correlativas a este método son "inteligibilísimas" por ser racionales respecto al fin"⁵.

Con otras palabras, y para concluir esta primera parte introductoria de la exposición: la comprensión es un acto de "aprehensión del sentido" con todas sus conexiones, captación que es realizada a la luz del instrumento heurístico. Paralelamente, el planteamiento que nos lleva hacia la realidad misma, la explicación de los acontecimientos (o sea la "vuelta" explicativa) debe mostrar como válida dicha comprensión del sentido, la debe hacer explícita. En la explicación causal se hace patente la comprensión de los motivos del actor. Son estos motivos los que dan a los actos su "sentido" (el sentido subjetivamente mentado por el actor, que el observador objetiva mediante el recurso al sentido construido en el tipo ideal). Es difícil eludir en este punto la crítica que se dirige a Weber: haber caído en un círculo hemenéutico.

La decidida elección del criterio de racionalidad, favorece el trabajo del científico social pero deja deprimida la noción de la acción del sujeto concreto; se advierte más de un vacío conceptual en el análisis de la acción.

Alfred Schütz, un metodólogo austriaco cuyo período de madurez transcurrió en la New School for Social Research de Nueva York, ofrece un cuidadoso análisis de la acción partiendo de los presupuestos weberianos⁶.

5. *Azione, linguaggio e ragione*. Il Mulino, Bologna, 1985, p. 17. Traducción de Bruno Argenton de *Handlung, Sprache und Vernunft. Grundbegriffe praktischer Philosophie*. Suhrkamp, Frankfurt, 1976.

6. *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*. Springer, Wien, 1932; 2ª ed. 1960. *Phenomenology of the social world*. Chicago, Northwestern University Press, 1967; 2ª ed. London, Heinemann, 1972. La producción oral y escrita posterior fue directamente vertida al inglés por su autor.

Dicho análisis de la constitución de la acción es realizado valiéndose de la instrumentación que le presta la psicología fenomenológica. Pretendo ahora desarrollar sólo un aspecto parcial de la metodología de Schütz⁷.

Antes, es pertinente presentar la noción del "mundo de la vida" que es central a la metodología de Schütz. La aportación más valiosa, quizá, que haya hecho Husserl para el desarrollo de las llamadas "ciencias sociales" (Stuart Mill)⁸ es el concepto "mundo de la vida" (*Lebenswelt*). Esta noción aparece en su última obra publicada: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*⁹.

La utilización de esta noción —y la fecunda aplicación posterior al análisis sociológico contemporáneo— no significa una cerrada adhesión a la fenomenología. Schütz también lo cree así.

Veamos, pues, en primer lugar, el significado que tiene esta noción para Husserl con el propósito de pasar a continuación a expresar una posible aplicación que de esa noción realiza el propio Schütz.

II. LA NOCIÓN "MUNDO DE LA VIDA" (HUSSERL) Y LAS "PROVINCIAS FINITAS DE SIGNIFICADO" (SCHÜTZ)

La polémica metodológica a que hacíamos alusión líneas más arriba, preocupó evidentemente a Husserl hasta el punto de convertirse en uno de los ejes centrales de toda su obra. Ello se pone especialmente de manifiesto cuando en la *Crisis* presenta la entera historia de la filosofía como un enfrentamiento continuo e inevitable entre una metafísica especulativa y acrítica, que pretende poseer el sentido de la totalidad del ente, y un escepticismo que intenta negarla y devaluarla en base a argumentos empiristas.

7. Para una exposición más detenida cfr. Cipriani, B. *Acción social y mundo de la vida. Estudio de Schütz y Weber*. EUNSA, Pamplona, 1991.

8. Seríamos más consecuentes utilizando la expresión "ciencias del espíritu" (*Geisteswissenschaften*), de Dilthey. Sin embargo, no está en uso en el idioma castellano, que es sintomático de la tradición científica con la que hay afinidad.

9. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Husserliana IV. The Hague, Martinus Nijhoff, 2^a ed. 1969.

La filosofía metafísica defiende el valor metafísico de las ideas. Frente a ella, el escepticismo empirista hace valer continuamente el mundo fácticamente experimentado, el de la experiencia real, en el cual parece imposible encontrar la razón y sus ideas¹⁰.

Las vías transitadas para clarificar el problema de las ciencias en general y el de las ciencias del hombre, en particular han sido: por un lado "la actitud del conocimiento objetivista", que propone al hombre como objeto de estudio en tanto susceptible de observación bajo el aparato científico, negándole sistemáticamente su calidad de sujeto, poniendo entre paréntesis su libertad así como el fenómeno de la motivación¹¹.

Para Strasser, la oposición a este empirismo está en lo que él llama "el absolutismo de la libertad": el movimiento más acentuadamente opuesto al naturalismo es la filosofía de la existencia. Los filósofos de la existencia ponen el acento en el hombre en tanto que ser individual, único, que en virtud de su singularidad toma decisiones de las que sólo él puede asumir la responsabilidad. Si preguntamos a los partidarios de la segunda vía ¿cómo es posible la ciencia empírica del hombre?, su respuesta, en último término es negativa, pues el objetivismo es inseparable del método empírico en tanto que éste selecciona sistemáticamente las experiencias¹².

Frente a estos planteamientos insuficientes es imprescindible que finalmente el problema del mundo se tematice. Como bien sabemos, esta tematización del mundo es una tarea que Husserl concibe como la tarea de una filosofía trascendental, radical y consecuente, que sólo es posible, afirma, como fenomenología. Los hombres del presente —dice Husserl— estamos ante el grave peligro de sucumbir ante la inundación del escepticismo y dejar huir nuestra verdad. Es preciso recuperar el fundamento de sentido olvidado, que no es otro que el mundo originario y radical, el mundo de la vida (*die Lebenswelt*).¹³ El problema del mundo de la vida se presenta, así, en Husserl con un verdadero alcance ontológico.

10. Cfr. *Crisis*. párr. 5.

11. Strasser, S. *Phénoménologie et sciences de l'homme*. Paris-Louvain, Université de Louvain, Editions Beatrice-Nauwelaerts, 1967, p. 28.

12. Cfr. *Idem*. p. 68.

13. Cfr. *Crisis*. párr. 5.

Abundando un poco más en el sentido del problema del mundo de la vida, Husserl afirma que la superación de un objetivismo limitado, que es común a ambas posturas mencionadas, no debe seguir la línea de una búsqueda de soluciones intermedias, sino la vuelta a lo anterior, a lo radical, a lo primario. Husserl se extiende en la demostración de que el científico hace uso, con extrema ingenuidad, de ciertas evidencias de la vida cotidiana, de certezas del mundo de la vida. Señala que es el conocimiento ingenuo de las realizaciones humanas, de los productos de las civilizaciones, de las instituciones inventadas por los hombres, lo que constituye su actividad concreta de científico. Resulta que el análisis de la intuición inmediata no debe ser perdido de vista por la filosofía, porque este mundo, el mundo de la vida *es el fundamento de sentido olvidado de las ciencias de la naturaleza*.¹⁴ Pero que Husserl presentara esta noción clave como el fundamento que el objetivismo cientifista no tiene en cuenta, no significa —según Strasser— que manifieste desprecio por el edificio que se elevará sobre tales cimientos.¹⁵ El mundo de la vida es, ciertamente, un campo de experiencias originarias,¹⁶ pero de ello no se concluye que las experiencias mediatas de la ciencia no posean ningún valor propio.

Que el mundo de la vida sea el campo de experiencias originarias también quiere decir que el mundo es el "horizonte" de toda existencia. Hablamos de experiencia directa de realidades que están contextualizadas: el horizonte omni-abarcante y extendido indefinidamente, el horizonte del mundo.¹⁷ El mundo de la vida es un concepto límite que explicaría el desenvolvimiento de la conciencia judicativa, que es una conciencia situada en el mundo; pero se trata de un mundo que se abre a la totalidad como horizonte.

En este sentido, señala Landgrebe, el mundo no es un objeto entre objetos sino que abarca todos los posibles objetos de nuestra experiencia: es la base de toda experiencia particular.¹⁸ El mundo de la vida es el horizonte que

14. *Crisis*. pár. 34.

15. *Phénoménologie et sciences de l'homme*. op. cit. p. 81.

16. *Crisis*. pár. 34.

17. Cfr. Gurwitsch, A. "The last work of Edmund Husserl". *Philosophy and Phenomenological Research*. N. York, XVI, (1956), n.4, p. 371.

18. Landgrebe L., *El camino de la fenomenología*. Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1968. pp. 62 y ss.

abarca todos los "mundos particulares": hay tantas "imágenes" del mundo como niveles de percepción se puedan dar.

Este importante tema, que hace alusión a la pluralidad de "mundos particulares", volverá a aparecer con un claro alcance metodológico, en la obra de Alfred Schütz.

Carácter intersubjetivo del mundo

Aunque el mundo tiene como punto de referencia cero al sujeto humano¹⁹, no es ésta una noción que encierra al hombre en sí mismo: no hay tal solipsismo. El acceso a "los otros", la socialización del sujeto, es un tema arduo dentro de la tradición fenomenológica como se pone de manifiesto en los *Coloquios de Royaumont*. En mi opinión, sólo tras la publicación de la importante obra de Toulemon²⁰, que ha tenido acceso a los manuscritos inéditos del maestro, clarifica el pensamiento del propio Husserl en este punto.

Introduciremos el tema de la intersubjetividad siguiendo la interpretación de Schütz.²¹ Para este autor, la "prueba" de que nuestro mundo es *social* es que *todos* nos damos cuenta de que hay una serie de experiencias y conceptos comunes, a los cuales nos referimos para entendernos, lo cual no sería posible si no hubiera una base de referencias comunes, aceptada sin preámbulos. "Nuestro mundo cotidiano es, desde su inicio, un mundo intersubjetivo de cultura. Es intersubjetivo porque vivimos en él [...] ligados (a los hombres) a través de influencias comunes y del trabajo"²².

Esta aproximación a la noción del mundo-de-la-vida en el sentido del mundo cotidiano o pre-científico pone de manifiesto que los hombres apprehenden significados sin interpretaciones muy sofisticadas ni muy estructuradas según una lógica científica, directamente tomados del entorno. Pero, el

19. Husserl, *Crisis*, p. 28.

20. Toulemon, R. *L'essence de la société selon Husserl*. Presses Universitaires de France, Paris, 1962.

21. Cfr. Schütz, "Phenomenology and the social sciences", *Collected Papers I*, pp. 133 ss.

22. Schütz, *Idem*. p. 133.

conocimiento que tenemos del mundo —tanto el del sentido común como aquel que tenemos según el pensamiento científico— utiliza unas construcciones; no es a-formal, no existe tal noción como la de un "informal espontaneísmo" de nuestros conceptos. Todo pensamiento, partiendo de un sector de experiencias, se realiza utilizando un "grupo de abstracciones, generalizaciones, formalizaciones, idealizaciones específicas según el respectivo nivel de organización del pensamiento"²³.

Señalar unas referencias comunes no es, pues, una tarea establecida a priori; ellas se fundan sobre lo *ya dado*, pues el mundo *impone* sus rasgos esenciales. Por otro lado, la concreta *situación actual* sobre la que versan las experiencias acerca del mundo, es vertida en la comunicación humana. Además, las experiencias humanas no son a-históricas, por el contrario: se asume la realidad experimentada y su respectiva interpretación en el *grupo de pertenencia*. La intersubjetividad se funda sobre actos de comunicación y ésta se produce desde las primeras etapas de la socialización.²⁴ Dejemos aquí de lado la problemática pertinente a los fundamentos de la socialización del sujeto y aceptemos la siguiente conclusión: puesto que aprendemos significados en la vida cotidiana, estamos, de alguna u otra manera más o menos condicionados por la cultura —ambiente o las interpretaciones al uso— que se dan dentro de "nuestro grupo".

El carácter histórico de los significados aprehendidos en el mundo cotidiano ha sido puesto de manifiesto pero ¿qué quiere decir "nuestro grupo"?; ¿cuáles son los límites de dicho conjunto? y ¿qué relación guardan los conceptos formados en el "interior" de un grupo con los de otro?. Estas son algunas interrogantes que intentaremos responder.

Las Provincias Finitas de Significado

Tal como se puede apreciar desde las características vertidas, la noción "mundo-de-la-vida" guarda estrecha relación con otra noción afín que es la de las "mentalidades".

23. Cfr. "Common-sense and scientific interpretation of human action", *Collected Papers I*, pp. 3-7.

24. Es decir, para Husserl —lo mismo que para Schütz— la fundación o génesis de toda experiencia social es a la vez una ontogénesis del sujeto. cfr. Toulemont, op. cit. Es la raíz de historicismo que el maestro dejó como huella y testamento dentro de la tradición iniciada por Hegel y seguida, entre otros, por Dilthey.

Lo que ahora procede es aclarar el estatuto de nuestras experiencias, según el grado de cercanía que tengan éstas con relación al mundo-de-la-vida. Es decir, si previamente aceptamos que el *lugar* común de referencias válido para todos es ese horizonte-marco de donde partimos para formar nuestros conceptos.

Con este propósito Schütz acuña la afortunada expresión "provincias finitas de significado" para aclarar los diversos niveles de experiencia a los que tiene acceso el sujeto.²⁵

La provincia finita de la ciencia

Partiendo del análisis de la noción "mundo de la vida", la ciencia aparece como un *proyecto cultural* en el sentido de su tradición y referencia entre los miembros de la comunidad científica: la ciencia aparece como una realización cultural colectiva. Gurwitsch saca la siguiente conclusión: siendo la ciencia un producto de la mente humana, ésta cae bajo el dominio de las llamadas "ciencias del espíritu" (*Geisteswissenschaften*)²⁶. La ciencia así considerada es un producto humano.

Como todo producto humano, la ciencia tiene en su base unas construcciones: abstracciones, generalizaciones. En conclusión no hay para Husserl, como tampoco para Schütz —y en general para el análisis fenomenológico— los *puros hechos*. Este sería un mito de nuestra época, íntimamente ligado al concepto que se tiene de la ciencia. No hay ninguna entidad "objetiva", objetiva en el sentido de la ciencia; lo que hay es una validación tanto en el marco común de referencias —la *Lebenswelt* de experiencia directa; así como una validación intersubjetiva que nos lleva al plano de la historicidad de nuestras teorizaciones y construcciones, pues es evidente que no hay ciencia sin tradición.

La vida cotidiana y la cultura del grupo

Para Schütz la ciencia es una provincia finita de significado que se especifica según un determinado nivel de la conciencia: hay una determinada

25. Schütz, cfr. "On multiple realities", *Collected Papers I*, pp. 211 ss.

26. Cfr. Gurwitsch, art. cit., pp. 373-4.

tensión consciente relacionada con la producción científica.²⁷ Otras provincias serían, por ejemplo, la de la creación artística y la del sueño, cuyos "productos" se han de interpretar según esquemas en todo diferentes unos de otros.

Pero donde cabe detenerse a considerar sus características es en la provincia más próxima a nosotros: la de la vida cotidiana. ¿Cómo se origina, cómo se establece ese mundo de la vida cotidiana?

Una persona acepta su sector de la realidad como válido significativamente para él. Claro está que no es sólo significativo "para él", sino para más personas, con cuyas interpretaciones coincide la suya. Hay una reciprocidad establecida por medio de sucesivos actos de interpretación de los mismos, lo cual va construyendo "*mi mundo* social de intersubjetividad mundana"²⁸.

Nuestra experiencia del mundo socializado comprende las tipificaciones y simbolizaciones en términos de las cuales distinguimos diversas estratificaciones de nuestro mundo social; construimos e interpretamos sus contenidos; determinamos nuestra acción en él y sobre él y sus efectos se vierten en nosotros.

Nuestras experiencias del mundo socializado están pre-definidas y son transmitidas incuestionablemente por medio de los esquemas de expresión y de interpretación que prevalecen en el grupo al que pertenecemos; a esto le llamamos la "cultura" de nuestro grupo y es parte de nuestro ambiente vital o entorno (*Umwelt*)²⁹.

La "cultura-ambiente" sería, pues, a-críticamente asumida, y formaría el vehículo que cohesiona las subjetividades en un universo significativo unificado y "objetivo".

La construcción del mundo social no es una tarea del Ego solitario, sino del Yo social, que está implicado en un proceso de aprendizaje en el cual

27. Schütz estuvo influido por Bergson a este respecto. cfr Bergson, *Essais sur les données immédiates de la conscience*. Presses Universitaires de France, Paris, 3^{ème} ed. 1970, pp. 20 ss.

28. Cfr. Schütz "Phenomenology and the social sciences", *C.P.I.* pp. 123-135.

29. Cfr. Schütz, "Some structures of the Life-World", *C.P.III*, p. 119.

aprehende significados pre-existentes en el mundo cotidiano; más exactamente, significados aceptados en el sector del mundo que nos pertenece o lo que se acaba de llamar "nuestro grupo" con su "cultura". El sujeto social está en una situación bien definida, situación que debe hacer auto-consciente. "Hacer consciente la propia situación" quiere decir la toma de posición en el propio mundo cultural de significados pre-constituídos. Pero, no sólo se está culturalmente situado sino que se está subjetivamente orientado en la realización de unos "planes". Así, resulta que no hay *una* única manera de asumir los papeles o funciones en el grupo: no hay una mera aceptación pasiva de normas institucionales. "Los patrones generales de conducta son experimentados por los miembros individuales como institucionalizaciones que deben interiorizar; y el individuo debe definir su situación personal y única, utilizando los patrones institucionalizados para llevar a cabo sus intereses personales específicos"³⁰. Así los procesos de tipificación y los fenómenos relevantes dentro del grupo, no permiten absorber por completo al individuo. Pero, metodológicamente es más importante poner de relieve lo siguiente: desde *fuera de las relaciones que se dan en ese entorno*, en el cual se aprenden y se expresan significados, *no se poseen idénticos esquemas de interpretación*. No es posible hablar de un mundo social unívoco o unificado; no se puede realizar una simplificante y simplificadora acción homogeneizante, al interpretar los significados de la vida social medidos por el rasero de un pretendido criterio de "objetividad" previamente seleccionado. Esto es, sin embargo, una tarea necesaria que cubre ciertos aspectos —no todos— de la vida social. Así, hay que conformar grupos objetivos, por ejemplo, de "los que pagan impuestos"; "los votantes femeninos de bajos ingresos", etc. Nótese que estos "grupos" son separados de acuerdo a criterios extrínsecos a lo que hemos llamado "cultura de grupo".

Es, pues, el entorno más cercano, el de las experiencias inmediatas el *escenario principal* si se trata de la aprehensión de los significados de las acciones.

Es en el entorno en el que se entretajan y transmiten los sistemas y subsistemas de significados intersubjetivos y es éste el ámbito por antonomasia al que hay que referir la acción social, que es en esencia una acción comunicativa.

30. Schütz, "Equality and the meaning structure", *C.P.II*, p. 253.

La crítica más fuerte que se puede hacer a la metodología cuyo núcleo se ha intentado esbozar es la del "subjetivismo". Efectivamente, Schütz está abocado a la tarea de recobrar al sujeto frente a la ciencia, la subjetividad psicológica frente a las categorías universalistas de las ciencias sociales, específicamente las utilizadas por Max Weber.

Desde la perspectiva adoptada, adquieren importancia vital los fenómenos comunicativos y la interacción social resultante en el mundo-de-la-vida como aquel entorno más próximo a los sujetos reales, cuyas acciones son las que de verdad cuentan. La recuperación del mundo de la vida frente a la tecnificación y el cientifismo imperantes es una de las mejores tareas que tienen ante sí hoy la filosofía práctica.

III. ¿HACIA UNA TEORIA GENERAL DE LA ACCION?

Lo que Alfred Schütz ha intentado demostrar es que la metodología de Weber utiliza dos esferas significativas superpuestas: los significados vertidos al mundo social por los actores sociales, por un lado; y por otro, distinto e incomunicado el significado hallado por el científico social cuyo instrumento de interpretación es construido *ex post facto*; esto querría decir que la ciencia social tiene ante sí un objeto de estudio cerrado en sus posibilidades puesto que los hechos ya sucedieron y su "repetibilidad" toma el factor de probabilidad estadística —que es a todas luces un criterio extrínseco a los actores mismos— como criterio último para incorporarlo a su tipo ideal construido. Con otras palabras, entonces, lo que Schütz se propone es romper la doble esfera significativa y quedarse con la más real, es decir, aquel campo de constituciones significativas hecho poco a poco en el transcurso del desarrollo de la conciencia social que es una conciencia, para él, concebida al modo de la fenomenología : conciencia constituyente cuya estructura es temporal *ab initio*.

Con ello salimos al paso de una duda que se presenta a efectos de saber a qué conciencia social se está refiriendo el autor. En efecto, una conciencia constituyente *more* husserliano no es una conciencia crítica, dado que es imposible salir del flujo de sus constituciones puesto que toda *actualidad* reflexiva es impensable. No es que Husserl niegue la posibilidad de una conciencia como *acto*; es que desde el punto de vista del proceso de socialización del sujeto, que es la relación de la conciencia en su encuentro con "los Otros", esa *actualidad* queda muy difuminada y como carente de estatuto propio. Atribuimos entonces, al concepto de conciencia que Schütz toma de

Husserl —con una fuerte influencia bergsoniana— la deficiencia señalada: carencia de un estatuto desde el cual elaborar juicios con base en una subjetividad entitativamente enraizada u ontológicamente constituida. Para decirlo más directamente: la actualidad consciente viene a identificarse con el concepto aristotélico del *nous*, doctrina que falta por completo, habiendo sido sustituida por la noción de "intencionalidad" en Husserl.

Ahora bien, qué quedaría en pie de la metodología de Schütz de cara a esta fundamental carencia: ¿es aún válido su acceso "subjetivo" si al concepto de sujeto que utiliza podemos hallarle serios inconvenientes siendo el principal el mencionado?. Pienso que la crítica fundamental de Schütz al modelo weberiano es justa, y esa validez no está menguada en absoluto porque su concepto del yo social sea frágil. La tarea de reconstruir una teoría del sujeto social, concediéndole una base interpretativa más amplia aún no la ha abordado nadie. Nos queda, indudablemente, una teoría social truncada; concretamente, se trunca la "teoría general de la acción" tal como los científicos sociales a partir de Weber han aplicado sus criterios creando un modelo universal que viene a ser un "funcionalismo social general".

Ahora bien, si se concede que las constituciones de la conciencia social requieren encontrar bases más sólidas para enlazar con la conciencia judicial —y este problema se patentiza también al intentar trazar los límites y encontrar las relaciones entre lógica pre-predicativa y lógica predicativa, en Husserl—; aún podemos volvernos hacia la noción de sujeto social constituyente que utiliza Schütz. Y, aunque no le concedamos sino un tipo de constituciones que ampliamente podemos encuadrar en el llamado proceso de socialización secundaria, para dejar de lado los problemas del sujeto ontológico ya apuntados, pienso que estamos frente al verdadero protagonista de la acción social.

El sujeto social aprende significados del mundo social en su entorno más cercano y familiar, y a él vuelve para interpretar los fenómenos que encuentra a su alrededor. Y no es que haya un solo entorno sino que se participa de varios, y ello dependerá de contingencias individuales: si se trabaja o no en una empresa; si se participa o no en organizaciones populares; etc. Es a estas realidades o entornos particulares a los que cabe aplicar aquella noción que hay que entender con un alcance psicológico, a fin de cuentas: las "provincias finitas de significado".

Desde este ángulo, el de las vivencias sociales de los individuos, se abren perspectivas para una teoría de la comunicación y una teoría social inusita-

das o novedosas, si se mira desde una mentalidad "objetivista", o, simplemente, para el científico y el teórico social cuyo conocimiento suele aplicarse de "fuera adentro" y no a la inversa. Tendríamos que partir no de una teoría política que busca hacer viable la acción en un contexto de diálogo entre instituciones democráticas; sino de la validez propia de las instituciones sociales, cuya *vida* interna no es minimizable dado el alto grado de incidencia en la socialización de los sujetos que éstas tienen. Desde las instituciones sociales —las empresas o núcleos laborales; las organizaciones populares; los municipios mismos, como gobierno con incidencia más directa en el entorno—, lo que cabe es plantearse una teoría de la acción humana con base en una antropología filosófica que, teniendo en cuenta la referencia a metas u objetivos institucionales, analice las estructuras de mando y los canales de comunicación de manera que se haga viable el acceso a bienes previamente definidos como tales, para *todos*. Es decir, esta metodología plantea un nuevo punto de referencia para la elaboración de una teoría de la acción social. Teoría que no es sencilla si se piensa en la compleja interacción de fenómenos de diversa entidad que se dan en el interior de las instituciones, una vez entendido que la acción humana no es susceptible de disección, en tanto comprende valores de amplio rango de efectucción.

Lo que queda patente es que el centro de una teoría de la acción así no es la "sociedad" en su conjunto sino las instituciones sociales y, especialmente, las más trascendentes para los procesos de socialización: la familia y las empresas educativas y la organización laboral. Con ello no se agotan las posibilidades de trazar una teoría de la acción política: por el contrario, estaríamos realizando una teoría sobre la base del mundo de la vida, enriquecida con los aportes de las contingencias históricas que le prestan más credibilidad y realismo. Al decir esto, estamos afirmando, pues que una teoría social así entendida posee un estatuto propio que es más central que sus necesarios complementos, puesto que cuanto más cercana al hombre real y concreto es una teoría, tanto mayor valor tiene una filosofía *práctica*.

Lo que se ganaría con una teoría construída así es reforzar un acceso cultural al estudio de lo social. Pero, como dije antes, no pienso que ello sea posible sin una fundamentación en una antropología filosófica y en una teoría de la razón ampliada que incluya una teoría de la inteligencia y sus hábitos.

Universidad de Piura