

# El legado de Durkheim en Schutz Hacia un horizonte en común

Benjamín Juárez

## Resumen

La relación entre las obras de Alfred Schutz y Emile Durkheim guía el interés de este trabajo. Nos interesa en este artículo encontrar los aportes con los cuales Durkheim ha contribuido en la formación intelectual de Schutz. El camino planteado es recorrer los textos de Schutz en búsqueda de vestigios del autor francés, yendo del plano de lo más expreso y simple hacia los implícitos y las potencialidades. Se habrá de pasar primero por las citas alusivas directas. En el camino se pasará por el modo en que Schutz pondera los esquemas conceptuales y hace consideraciones sobre lo colectivo, la comunicación, la formación de las categorías y hasta de la guerra y la herencia. Posteriormente se harán observaciones que permitan tanto buscar un terreno común entre sendos autores así como dar una mayor claridad en la brecha que los separa. Hacia el final haremos algunas sugerencias para lecturas futuras, que combinen ambos pensadores, y cómo continuar una articulación que aquí dejamos abierta.

**Palabras clave:** Schutz – Durkheim – individuo – sociedad – filosofía

## Summary

The relation between the works of Alfred Schutz and Emile Durkheim guides the interest of this article. We are interested in finding the contributions with which Durkheim has enlightened Schutz intellectual growth. The plan is to read Schutz's texts looking for vestiges of the French author, going from the level of the explicit quotes to the implicit and the potentialities. (First we will see the way in which Schutz weighs conceptual schemes; and afterwards makes considerations on group, communication, formation of categories and even of war and inheritance.) Furthermore, observations shall be given in order to clarify the common aspects between both authors as well as the gap that separates them. Towards the end we will make some suggestions for future readings in which the two thinkers combine and articulate.

**Key words:** Schutz – Durkheim – individual – society – philosophy

## INTRODUCCIÓN

Queremos acercarnos a la obra de Alfred Schutz porque pensamos que todavía hoy tiene algo para decir. Se trata de un pensador que ha sido tomado comúnmente como un autor desde y sobre el individuo en situación con otros actores sociales. Pero en general, se omite el contenido más amplio y político de las consecuencias de su teoría, por ejemplo que no desatiende el problema del conflicto. Como trasfondo de su obra -sostiene Carlos Belvedere- habría “una concepción de lo político sustentada en la vida comunitaria y no en es-

estructuras políticas”.<sup>1</sup> Algo, que en parte, pensamos que subyace igualmente a Durkheim. Creemos que -desde esta perspectiva- las relaciones posibles entre los dos autores en cuestión son válidas pero no parecerían obvias a primera vista.

Se busca -entonces- descubrir aspectos en la obra de Schutz que puedan clarificar nuestra consideración de la realidad social y de la racionalidad de los actores con el mundo y consigo mismos, en sus formas de interpretar e interactuar.

Nos interesa en este artículo encontrar los aportes con los cuales Durkheim ha contribuido en la formación intelectual de Schutz. Ya es mucha pretensión suponer que habría un legado; más bien cabría pensar en que habría sólo lecturas críticas. Acorde a los resultados de la búsqueda, ya veremos más adelante cómo evaluar estas consideraciones.

El diálogo que se busca entre las obras surgirá entonces desde distintos niveles de evidencia. De los cuales iremos del plano de lo más expreso y simple hacia los implícitos y las potencialidades. Se habrá de pasar, en primer lugar, por las citas que el autor hace a Durkheim. Nos referiremos a lo largo del siguiente apartado a las citas en las que Schutz menciona explícitamente a Durkheim, esto es, CP II: 17; CP I: 144; SLW: 212; CP I: 333, n. 44; SLW: 280; CP I: 117.<sup>2</sup>

Se harán observaciones que clarifiquen a partir de ahí el terreno en común. Más hacia el final haremos algunas sugerencias para lecturas futuras de ambos pensadores.

## 1. DURKHEIM EN LA LECTURA DE SCHUTZ

### 1.1. Mérito por el esquema conceptual

La herencia de Schutz se abre principalmente por dos costados: el de la filosofía y el de la sociología. Si bien su formación académica empezó inclinada hacia lo primero, la lectura de Max Weber lo alentó a pisar el segundo terreno. Y ese inicio en las ciencias sociales dejó una marca que perdura y es la de la preeminencia de Schutz por el autor alemán. (En la ascendencia sociológica del autor también cabría un lugar importante para Parsons, con quien discuti-

<sup>1</sup> Carlos Belvedere, “El problema de la fenomenología social. Schutz y las ciencias sociales” (Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Argentina, 2004), 10.

<sup>2</sup> Nota: serán marcados en el texto con el símbolo \*.

ría al desarrollar su propia teoría: lo hace por ejemplo en “El mundo social y la teoría de la acción social” -el primer capítulo de CP II-).

Es Weber para Schutz -decíamos entonces- un referente central. De él toma y discute nociones que serán paradigmáticas en el armazón teórico que configura. Es muy claro al reconocer su deuda intelectual para con los que lo antecedieron y que para él fueron aquellos que pudieron armar un esquema conceptual claro y acabado. En conseguir este logro, habrían tenido para Schutz un gran mérito en las ciencias sociales los siguientes: Durkheim, Pareto, Marshall, Veblen y, sobretodo, Max Weber (CP II: 17)\*. (En otra parte también considera merecedor de gran mérito a G. H. Mead; en CP I: p. 307, n. 23).

Que la mención a Durkheim se haga en primer lugar -decíamos- es interesante. Con esto pensamos que se le atribuye una cierta prioridad conceptual. La cantidad de veces que Schutz toma al francés es superior y más enfática que las que se refieren a Pareto, Marshall y Veblen.

A diferencia de los autores clásicos estudiados en nuestras latitudes, sorprende las poco contadas menciones a Marx, por parte de Schutz. El lugar que se le da (o mejor dicho que no se le da) a Marx, es el de sólo nombrarlo de forma casi casual y hasta indirecta (por ejemplo en: CP I, p. 163, n. 33). Para Schutz, Marx es ubicado (igual que Durkheim) -según Belvedere- en el marco de aquellos pensadores que han sustentado como hipótesis metafísica una noción de conciencia suprapersonal.<sup>3</sup> A la comparación también nos aporta Félix Ortega, para quien Durkheim coincide con Marx en un extremo, aquel en virtud del cual

ambos reconocen que no es la conciencia, sino las relaciones sociales, el contenido real de la vida humana. El discurso de Durkheim converge con el de Marx en su tesis 6 contra Feuerbach: “La esencia humana no es algo abstracto e inmanente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales”.<sup>4</sup>

Lo que sí reconoce Schutz es la idea de que ciertos aspectos de nuestra vida social se nos imponen irremediabilmente.<sup>5</sup> Según Schutz, no somos solamente centros de espontaneidad que nos insertamos en el mundo y creamos cambios en él, sino que también

<sup>3</sup> Belvedere, “El problema de la fenomenología social. Schutz y las ciencias sociales”, 29.

<sup>4</sup> Félix Ortega, “La sociología de Durkheim, teoría del poder disciplinario”. *Negaciones* 7 (verano 1979): 40. Agradezco al autor el haberme facilitado una copia del artículo.

<sup>5</sup> Belvedere, “El problema de la fenomenología social. Schutz y las ciencias sociales”, 29.

somos los meros recipientes pasivos de los eventos que están más allá de nuestro control, que ocurren sin nuestra interferencia. Se nos imponen como relevantes situaciones y eventos que no están relacionados con nuestros intereses escogidos por nosotros, que no se originan por actos de nuestra decisión, y que debemos tomar tal como son, sin ningún poder para modificarlos con nuestras actividades espontáneas excepto al transformar las relevancias impuestas en relevancias intrínsecas. Mientras no se consiga eso, no consideraremos las relevancias impuestas como si estuvieran conectadas con nuestras metas escogidas espontáneamente. Justamente porque nos son impuestas permanecen sin clarificar y más bien incomprensibles [...] Pero las relevancias impuestas tienen una importante función en la esfera social [...] (CPII: 127).

En este aspecto, Schutz estaría más cerca de Durkheim porque le resulta más plausible la idea de una determinación de la conciencia individual de orden moral -esto es, social- antes que una de orden económico.<sup>6</sup>

En el párrafo arriba citado de Schutz, se ponen de relieve los aspectos de estructura y sobre todo de la transmisión grupal del conocimiento. Recordando esto diremos -al final del presente artículo- que **el conocimiento se transmite grupalmente en una estructura socializada.**

### 1.2.1. El alma colectiva como ficción

La primera y más fuerte denotación que hace Schutz de una noción durkheimiana está en el artículo “Importancia de Husserl para las Ciencias Sociales”, de 1959, en el capítulo sexto de CP I. En este texto se ve (además del aporte de Husserl para el área social) cómo distintos autores -a consideración de Schutz- han usado a Husserl o creyeron hacerlo. En total discurre sobre cinco autores, a los cuales irá golpeando de lo más duro a lo más blando. Con quien menos distancia pone es entonces con el último, que es Ortega y Gasset, caso en el que la explicación lleva a un comentario sobre el sistema teórico de Durkheim.

Las primeras dos menciones se hacen en cuestión de escasos renglones en los que se manifiesta el respeto personal hacia Edith Stein y Gerda Walter, pero también deja en claro, y con dureza, que en parte es por ellas que la fenomenología ha quedado desacreditada entre los especialistas de ciencias sociales.

La crítica siguiente toca a Max Scheler, quien había sido discutido en un artículo previo, esto es en: “La teoría de la intersubjetividad de Scheler y la tesis

<sup>6</sup> Belvedere, “El problema de la fenomenología social. Schutz y las ciencias sociales”, 30. Ver más adelante el comentario sobre Lukes, donde este autor hace una homología donde: lo moral = lo social).

general del ‘alterego’ ”, de 1942, en el capítulo séptimo de CP I. Nos dice Schutz ahora que los planteos iniciales de Scheler en su *Formalismus* son parte de un enfoque tan desafortunado como el de las autoras ya mencionadas; pero este autor se reivindicaría porque haría después una revisión y reformulación del primer planteo que es desechado en *Esencia y formas de la simpatía*. Aludiendo a la segunda edición de esta obra, estaría expuesto ya lo que para Schutz es el problema de toda teoría del conocimiento en las ciencias sociales, esto es, la cuestión del fundamento que tenemos para presuponer la realidad de otros yoes y la posibilidad y límites de nuestra concepción de ellos. Sería ésta una tarea pendiente que Schutz rescata de Husserl por la riqueza de sus análisis acerca del problema del *Lebenswelt* -esto es, del mundo de la vida-, destinados a convertirse en una antropología filosófica.

Schutz rescata de la posición de Merleau-Ponty (después de que éste haya discurrido sobre la carta de 1935, que Husserl envió a Levy Bruhl, donde trata el relativismo histórico) que lo social se me aparece siempre como una variación de una vida particular en la cual participo y en términos de la cual mi semejante es para mí siempre otro Yo, un “alterego”.

Desde la interpretación que Schutz hace de la teoría de Ortega y Gasset, el Yo encuentra su realidad en la soledad radical de su vida personal que es evidente para él. El primer hecho social y el hecho fundamental para la constitución de un ambiente común, se daría con la capacidad del Otro para corresponder a mis acciones y la reciprocidad resultante de nuestros actos. Pero el mundo común en el que vivimos él y yo no nos pertenece, sino que es un mundo objetivo. Es la sociedad que puedo percibir como el lugar de lo anónimo, de “la gente”, de “lo que se hace”. En este sentido es que estoy socializado, porque me someto a la fuerza socializadora del uso que ejerce una coacción sobre mí.

Es en este punto, comentando a Ortega, en el que Schutz hace la aclaración de que sin embargo “no habría ninguna tal cosa como un alma o conciencia colectiva, en el sentido durkheimiano; las relaciones sociales son siempre interindividuales” (CP I: 144)\*. La referencia es entonces indirecta por cuanto toma a Durkheim sólo como sociólogo que zanja la discusión entre filósofos para decir que la socialización existe y tiene su peso y genera efectos sobre el individuo; pero, a diferencia del francés, para Schutz no viene de una entidad “superior”, o metafísica, sino de las relaciones entre individuos.

Igualmente válido sería señalar en primera instancia que la distancia entre Durkheim y Ortega no sería tan grande. El parecido de familia entre los dos aparece entre las líneas de Durkheim, cuando al hablar sobre el individuo alude a lo que en el español sería la “soledad radical” del individuo:

*Las conciencias individuales* sólo pueden sentir que se están comunicando y que están en unísono, cuando ellas, que *por naturaleza son cerradas las unas a las otras*, pueden expresar sus sentimientos, traduciéndolas en signos, simbolizándolas externamente.<sup>7</sup>

Lo dicho en el párrafo inmediato anterior es desmentido clara y taxativamente por Ortega y Gasset. Sostiene el español que la doctrina del francés por momentos **parece como** si coincidiese con la suya, pero aún en esos dos o tres instantes en los que alguien pueda llevarse esa impresión, sostiene Ortega que “la similitud es ilusoria y desorientadora” y que “la diferencia es tan grande que es tremenda”.<sup>8</sup> Con todo, Ortega hace justicia y honor a Durkheim: “Sea dicho en su homenaje, fue él quien más cerca ha estado de una intuición certera del hecho social”.<sup>9</sup>

Sería ilustrativo -volviendo a lo anterior- encontrar el motivo por el cual Schutz menciona a Durkheim en este punto (sin embargo la duda queda), porque en lo que hace a desechar la idea de una personalidad social ya lo había hecho en este mismo artículo con el primer Scheler, a quien podría haber citado de nuevo.

De Scheler justamente rechaza la visión de una *Gesamtperson* -o sea, una persona colectiva- cuyos actos espirituales concretos son dirigidos hacia valores supravitales como el orden legal, el estado y la iglesia. Además, Alfred Schutz ya había tratado con la hipótesis metafísica de distintos filósofos, incluido ya entonces Scheler (en el artículo titulado “La teoría de la intersubjetividad de Scheler y la tesis general del ‘alterego’ ”, en el capítulo siete de CP I -de 1942-). A lo sumo puede hacerse notar que desde aquellos años anteriores hay entonces, en 1959, un acercamiento por parte de Schutz hacia otros autores anclados, no tanto en la filosofía como sí, sino más cerca de lo propiamente social.

### 1.2.2. Schutz y lo colectivo durkheimiano

Permanece latente la problemática de cómo es posible un mundo común en términos de intencionalidades comunes (en el apartado inmediato anterior: 1.2.1 -de lo cual no se ha dado con una resolución-). La contribución de Hus-

<sup>7</sup> Emile David Durkheim, “Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales” (1914) -El dualismo de la naturaleza humana y sus condiciones sociales-, en *La science sociale et l'action*. (PUF, 1970), 328; el subrayado es mío. También en Kurt H. Wolf, comp., *Emile Durkheim, 1858-1917. A Collection of Essays, with Translations and a Bibliography* (Columbus: The Ohio State University Press, s.f.), 336.

<sup>8</sup> José Ortega y Gasset, *El hombre y la gente* (Madrid: Revista de Occidente, 1958), 217.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 27.

serl entonces estaría en abrir el camino que señala Schutz como necesario, el de que “las ciencias sociales empíricas no encontrarán su verdadero fundamento en la fenomenología trascendental sino en la fenomenología constitutiva de la actitud natural” (CP I: 149).

En sus borradores también dejó constancia Schutz sobre esta problemática, pero con una búsqueda más específica, que va por una línea que sugiere en parte una respuesta a lo planteado en el párrafo anterior: busca entender la constitución del lenguaje y de los caracteres comunes para la comunicación en y con el mundo social.

Schutz asume que el conocimiento socializado en el mundo de la vida parte de ciertos axiomas (que son construcciones, idealizaciones) que contienen los motivos que explican por qué **el mundo de la vida no es mi mundo privado sino el que nos es pre-dado a todos nosotros** (SLW: 208). A partir de este conocimiento se hacen las tipificaciones y se configuran los sistemas de relevancia. Por esto podremos decir al final de este artículo que **el conocimiento se transmite de una manera tipificada**.

La idea del otro generalizado, tomado de Mead, es lo que está previamente involucrado en este proceso. El desarrollo que esta idea implica exige para Schutz un vaciamiento de los contenidos significativos, las funciones sociales y la racionalidad. En este punto es que para el autor sería oportuno hacer una digresión sobre el concepto durkheimiano de conciencia colectiva (SLW: 212)\*. La dirección hacia la que se dirige en el texto (que consiste más en apuntes de borrador antes que en una obra acabada) es la de qué es lo común que hace posible la comunicación, cómo se conforma la brújula de la sociabilidad.

Otras cuestiones citadas en este texto son la teoría de Merleau-Ponty y la carta de Husserl a Levy-Bruhl, ambos ya tratados aquí (ver apartado 1.2.1). Se agrega solamente que Schutz marca la necesidad de indagar también en el pensamiento pre-lógico presentado por Levy-Bruhl.

La importancia de los presupuestos comunes en Schutz cae también en el tema (que sigue en el apartado a continuación, con el emblemático *The Well Informed Citizen* -El ciudadano bien informado-, de CP II) sobre qué es aquello que el pensamiento común da por sentado hasta prueba contraria. El ejemplo típico de esto es que, al hablar con quien usa el mismo idioma, puedo dar por sentado que bajo las mismas expresiones entiende los mismos significados que yo, y viceversa.

En este tema, dice Schutz, que podría agregarse una buena cantidad por parte de Heidegger en sus nociones de “estar-con” y de “co-existencia”; la

“situación” de Sartre; el “entorno comunicacional” de Husserl; el concepto ortegueano de hábito; y la “conciencia colectiva” de Durkheim (SLW: 265). El hecho de que el autor en cuestión recoja de Heidegger la noción del hombre como signado por la angustia existencial de la conciencia de su finitud en el sentido del ser-hacia-la-muerte, lo separa de Durkheim; quien, en cambio, se mueve en una ocupación más prescriptiva, que es la de cómo vivir mejor en sociedad (estimamos que siguiendo la tradición aristotélica, en el sentido del primer párrafo de *La Política*).<sup>10</sup> Recordemos su presupuesto de conocer para corregir. Esto es lo necesario, como dice, “suponiendo que el hombre quiera vivir”.<sup>11</sup>

### 1.3. Apresntación y comunicación simbólica

Lo irrepetible y singular de cada biografía personal es un hecho primario en la teoría de Schutz, pero esto no quita que el mundo en el que vivo es en muy poca medida un mundo construido por mí mismo. Es sobretodo un mundo histórico que me es dado (CP I: 312).

Podemos dar por sentado, por este motivo y a fines prácticos, que en el mundo del otro y el mío, **nosotros** interpretamos los objetos, los hechos y los eventos actuales y potenciales de un modo “empíricamente idéntico”, para todos los propósitos prácticos (CP I: 316). Esto quiere decir que podemos entender las mismas situaciones que el otro a pesar de las diferencias biográficas y de interpretación. (Esto va a tono con lo que se dijo arriba en relación a SLW: 265 -antes del final del apartado 1.2.2-).

En esta vivencia compartida de la relación nosotros, se comparte a la vez la experiencia en el tiempo exterior (es decir, público) y en el tiempo interior (privado). Hay un ambiente común, y de hecho envejecemos juntos. Ambos flujos temporales, el tuyo y el mío, confluyen con el tiempo exterior. Este tiempo común es de especial importancia para estudiar los eventos del mundo exterior que sirven como vehículos para la comunicación, por ejemplo, los gestos con significado y el lenguaje (CP I: 317).

<sup>10</sup> Aristóteles, *La Política* (primer párrafo –inicio de 1252a-), (Buenos Aires: Gradifco, 2003), 17. “Todo estado consiste en una asociación, y toda asociación se forma siempre con miras a algún bien, puesto que los hombres obran siempre en vistas de aquello que les parece bueno. Y de acuerdo con este principio, es evidente que todas las asociaciones tienden hacia un bien de alguna especie. Por lo mismo, el más elevado de todos los bienes debe ser el objeto de la más importante de las asociaciones, y que comprende en sí misma todas las demás. Y esta asociación es precisamente el ‘Estado’, o bien, la comunidad política”.

<sup>11</sup> Emile David Durkheim, *Las reglas del método sociológico y otros escritos sobre filosofía de las ciencias sociales* (Barcelona: Altaya, 1995), 52. Prefacio a la primera edición. Énfasis en el original.



Es entonces en la relación cara a cara justamente donde ambos partícipes comparten el tiempo y el espacio, percibiéndose el uno al otro. Se supone en dicho caso que la comprensión apresentacional mutua de los eventos en la mente del Otro, conduce directamente a la comunicación (CP I: 315). Podría incluso decirse en otras palabras, que la comunicación ocurre por objetos, hechos y eventos que conciernen a la realidad eminente de los sentidos, del mundo exterior, que son, sin embargo, apercibidos apresentacionalmente (CP I: 342).

Schutz encuentra apoyo -para este tema- en las investigaciones que evidencian que el hombre experimenta a la naturaleza, a la sociedad y a sí mismo como igualmente partícipes en, y determinados por, el orden del cosmos. Es aquí donde el autor menciona, en cita al pie, una decena de estudiosos entre los cuales se encuentra Durkheim -nuevamente- en primer lugar (CP I: 333, n. 48)\*. Los autores enumerados son: Emile Durkheim, Lucien Lévy-Bruhl, Marcel Mauss, Marcel Granet, Bronislaw Malinowski, Ernst Cassirer, Bruno Shell, Alois Dempf, Arnold J. Toynbee y Eric Voegelin.

Se refiere aquí probablemente a los desarrollos antropológicos del francés, desplegados en diversos artículos de *L'Année Sociologique*, y sobre todo en su clásico *Las formas elementales de la vida religiosa*.

En este punto puede ser útil tomar un comentario de Mauss, discípulo y seguidor de Durkheim, quien sugiere distintos modos de relacionar la sociología y la psicología. Para Mauss, la perspectiva del psicólogo puede ayudar al sociólogo para entender la actividad de construir símbolos en la mente.<sup>12</sup> Es decir, que la comprensión y la interpretación del individuo pueden facilitar el del colectivo y el de un desarrollo histórico de los estilos de pensamiento como un proceso en un contexto más amplio.

Además el mismo Durkheim reconoce esto en parte, porque dice que “es útil tener ciertos conocimientos de psicología” y que “pueden servir como una propedéutica necesaria para el sociólogo”; pero esto es sólo a condición de que “los supere completándolos”, y que no se le pida a la ciencia del individuo otra cosa que “una preparación general y, llegado el caso, útiles indicaciones”.<sup>13</sup>

En esta frontera hay matices que conjugan y ponen en igual sintonía las explicaciones de Schutz y de Durkheim. Dice este último, pareciendo ya

<sup>12</sup> Citado de Albert Solomon, en Wolf, *Emile Durkheim, 1858-1917*, 257.

<sup>13</sup> Durkheim, *Las reglas del método sociológico y otros escritos...*, 168-169.

hablar desde la voz del primero, que “puedo invitar a otra persona a enfrentarse al mismo objeto que yo contemplo y que el otro se exponga a su efecto, pero la percepción que el otro va a tener de éste va a ser de su propia elaboración y será propiamente suyo, tal como el mío lo es para mí”. Agrega a continuación Durkheim: “Los conceptos, por el contrario, siempre son comunes a una pluralidad de hombres”:

Ni el vocabulario ni la gramática de un lenguaje es el trabajo o el producto de una persona particular. Más bien son el resultado de una elaboración colectiva, y expresan a la colectividad anónima que los usa.<sup>14</sup>

Hay entonces, desde el texto francés, la misma conclusión a la que llega Schutz. A saber: dado que son puestos en común, “los conceptos son por excelencia el instrumento de todo comercio intelectual. Es por ellos que los espíritus se comunican”.<sup>15</sup> El término francés aquí para “se comunican”, es “*communient*”. Así, el texto también podría interpretarse: “gracias a los conceptos, los espíritus (se) hacen comunidad; esto es, los espíritus comulgan”, en otras palabras, se unen. Diremos al final, por esto, que **el conocimiento se transmite mediante el lenguaje, esto es, bajo códigos comunes con algún grado de universalidad.**

#### 1.4 El hombre en el cosmos: génesis de categorías

Entendemos los efectos de la naturaleza y la sociedad cuando empezamos por definir la manera en que se imponen. Como realidades trascendentes, tanto la sociedad como los mundos sociales se imponen de dos maneras. Por un lado, en el hecho de que en cualquier momento de mi existencia me encuentro en medio de un ambiente natural y social, siendo ambos elementos co-constitutivos de mi situación biográfica. Por otra parte, también constituyen el margen de acción en el cual ejerzo la libertad de mis potencialidades, y esto incluye las posibilidades para definir mi situación. En el primer caso tengo que asumir estos ambientes como elementos; en el segundo, debo lidiar con ellos como determinaciones (SLW: 277-8).

Para entender este proceso Schutz busca explicar cómo nace la presentación simbólica. Dice que hay dos miradas desde las cuales se puede explicar esto: por un lado desde una filosofía antropológica, y por otro lado, como tarea de una antropología cultural y de una historia de las ideas.

<sup>14</sup> *Ibíd.*

<sup>15</sup> Durkheim, “Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales”, 317. También en Wolff, *Emile Durkheim, 1858-1917*, 327.

En este marco (SLW: 280)\* el autor vuelve a citar a Durkheim como lo hizo antes (CP I: 333; n. 48) junto a los mismos nueve autores. Aquí explica Schutz cómo en varias investigaciones se evidencia que en la experiencia mítica el hombre, la sociedad y la naturaleza pueden convertirse en símbolos, refiriéndose presentacionalmente a elementos correspondientes en cualquiera de los otros órdenes.

Desde la perspectiva durkheimiana, lo importante de las configuraciones es que se estructuran a partir de un orden que se presenta socialmente y a través de un lenguaje y símbolos que sirven de medio común de comunicación y para establecer pautas de intercambio y estructuras mentales. Esto se conecta con la explicación que Schutz toma de James.

(Aquí un paréntesis oportuno: Un dato interesante al recorrer las escuelas de aprendizaje tomadas por Schutz, es que éste tendría afinidad con el pensamiento de James -como sostiene Belvedere<sup>16</sup>-. James, a su vez, habría reconocido que quien más influyó en él había sido Charles Renouvier, el mismo pensador francés que fue profesor de filosofía de Durkheim. Por otro lado, también este último hizo su propia revisión de la tradición pragmatista con acento en James).

Decíamos, pues, que para Schutz los colectivos sociales y las relaciones sociales institucionalizadas no son entidades reales en la provincia de sentido en el mundo de la vida cotidiana, sino más bien construcciones de sentido común que pertenecen a lo que James llama sub-universo de relaciones ideales. La explicación sería que a las relaciones ideales “sólo podemos aprehenderlas simbólicamente, pero los símbolos que presentan estas entidades mismas conciernen a la realidad eminente del mundo de la vida y motivan nuestras acciones en ella” (SLW: 291).

Por una vía semejante es que se aleja Durkheim del empirismo y del behaviourismo, por cuanto que el mundo es **simbólicamente percibido**, no responde a él dentro de una concepción meramente física del universo.<sup>17</sup>

En un modelo de no-causación material se concibe a la sociedad más como impuesta por la obligación moral que por la coacción física. Estaría más cerca de Rousseau que de Hobbes; y de Feuerbach, antes que de Marx ¿o Weber?

<sup>16</sup> Belvedere, “El problema de la fenomenología social. Schutz y las ciencias sociales”, 22-23.

<sup>17</sup> Edward Tiryakian, “La fenomenología existencial y la tradición sociológica”, en: Gunter W. Remmling, comp., *Hacia la sociología del conocimiento. Origen y desarrollo de un estilo del pensamiento sociológico* (México: Fondo de Cultura Económica, 1982), cap. XIX, 389. La cursiva es del original.

No habría detrás o antes de la coerción moral un armazón de diminutos antropófobos/misántropos encimados que juntos forman la amenaza que es el leviatán, de temperamento inestable.

Dice Durkheim que en la vida social hay un fondo de cultura, que permanece y vive de manera específica en cada objeto social y en cada persona, que tiene una historia por la cual nació: “Lo que hace al hombre es ese conjunto de bienes espirituales que conforma la civilización, y la civilización es la obra de la sociedad”.<sup>18</sup>

Además estaría la influencia latente del bagaje de las generaciones anteriores. Todo esto dotado de un aura especial que los dota de un carácter cuasimágico, sagrado. Esto es lo que configura en la sociedad un modo de comportamiento determinado, sobre lo que “se hace” (en términos de Ortega).

Lo que nos dirige no son las pocas ideas que ocupan actualmente nuestra atención; son los prejuicios, los residuos dejados por nuestra vida anterior, las costumbres contraídas, las tendencias que nos mueven sin que nos demos cuenta; es, en una palabra, todo lo que constituye nuestro carácter moral.<sup>19</sup>

Justamente por la importancia del espíritu humano y de los significados y valores atribuidos socialmente, Tiryakian señala que fue Durkheim el que abrió una perspectiva sociológica con su libro *Las formas elementales de la vida religiosa* -de 1912-. Desde ese punto, “los fenómenos socioculturales se hallan recíprocamente relacionados por medio de un campo de *significados* atribuidos por los actores sociales a esos fenómenos; tales significados (valores, normas, estética) transforman las propiedades naturales de los objetos”.<sup>20</sup> De este modo, es que Tiryakian insiste en la pretenciosa y poco popularizada idea -con la que adherimos en este artículo- de que “los análisis sociológicos de Durkheim son en realidad fenomenológicos”.<sup>21</sup>

Agregando a este comentario, Tiryakian dice que algo más de la riqueza de Durkheim está en que la preocupación fundamental de este autor francés fue el estudio objetivo de una realidad **subjetiva**. Y por esto pudo resolver la

<sup>18</sup> Emile David Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa* (Madrid: Alianza, 2003), 629.

<sup>19</sup> Emile David Durkheim, *Sociología y filosofía* (Madrid: Miño y Dávila editores, 2000), 32. El subrayado es mío.

<sup>20</sup> Tiryakian, “La fenomenología existencial y la tradición sociológica”, 387, n. 42. El subrayado es del original.

<sup>21</sup> *Ibíd.*, 383.

cuestión del status de la moral en un mundo sin dios dotando a la sociedad de una realidad que trasciende al individuo pero es inmanente al mundo.<sup>22</sup>

Retomando lo anterior, decíamos que las categorías que funcionan como a priori del entendimiento en Kant no serían naturales sino que, como sostiene Durkheim en *Las formas...*, nacerían a partir de las modalidades de lo social. Con esta observación sería Durkheim un precursor para las explicaciones sobre el origen social del conocimiento, sobre todo las de espacio-tiempo; temas que desarrollarían después Scheler, Mannheim y Schutz.<sup>23</sup>

Acá nuevamente hacemos referencia a la conformación de las categorías del entendimiento. Sería el terreno donde Schutz converge con Heidegger, porque este último dice que el *continuum* espacio-tiempo de la ciencia moderna no es en sí mismo una realidad que “está ahí”, sino más bien un derivado de nuestro existencial “ser-en-el-mundo”. El *Dasein* sería así, en términos sociológicos, la conciencia intersubjetiva.<sup>24</sup>

### 1.5. La guerra como arquetipo de la anomia

Schutz toma la idea de anomia de Durkheim para caracterizar el malestar de las situaciones sociales débiles e indefinidas de la guerra. Desde un punto de vista sociológico, dice Schutz, la vida de milicia denota una extraña ambivalencia.

Como un endo-grupo, funciona con una disciplina altamente jerarquizada y con un alto nivel de control bajo un rígido sistema normativo. En este caso se desarrolla en el individuo un sentimiento sobresaliente sobre el deber, la camaradería, y otros atributos que al hombre civil que tiene un trabajo digno no lo ponen a prueba, pero tampoco le permiten dar pruebas de su valor.

<sup>22</sup> Edward Tiryakian, *Sociologismo y existencialismo. Dos enfoques sobre el individuo y la sociedad* (Buenos Aires: Amorrortu, 1962), 231 y 216. A este comentario resulta interesante agregarle la consideración de un pensador que parece ir más allá de las ciencias sociales. Dice Cornelius Castoriadis que tendremos que digerir el hecho de que somos mortales. Se extiende de esta manera para aclarar a quiénes se refiere: “No solamente nosotros, no solamente las civilizaciones, sino la humanidad como tal y todas sus creaciones, toda su memoria, son mortales. La duración del tiempo de vida de una especie animal es un promedio de dos millones de años”. En: Cornelius Castoriadis, *Una sociedad a la deriva. Entrevistas y debates (1974-1997)* (Buenos Aires: Katz, 2006), 290-291.

<sup>23</sup> Lucía Romero, “Hacia una reconstrucción de las convergencias en torno al problema del conocimiento en A. Schutz, M. Scheler y K. Mannheim” (sin datos). Nota 3. Agradezco a la autora me haya facilitado una copia de este material.

<sup>24</sup> Tiryakian, *Sociologismo y existencialismo*, 388.

(En términos parecidos se expresa Weber al afirmar que “la guerra, en tanto realización a la amenaza de violencia, crea precisamente en las modernas comunidades políticas un *pathos* y un sentimiento de comunidad, genera una entrega y una comunidad absoluta de sacrificio entre los combatientes y, como fenómeno de masas, una compasión activa y un amor hacia el necesitado más allá de todas las barreras de las asociaciones naturalmente dadas; tales que las religiones en general sólo han podido producir algo semejante en las comunidades de héroes impregnadas por la ética de la fraternidad. Aparte de esto la guerra proporciona al mismo guerrero algo que es singular en su significación concreta: la percepción de un significado y de una sacralidad de la muerte que sólo es propia de él”).<sup>25</sup>

Pero en tiempos de guerra, si bien estos códigos permanecen con relación al endo-grupo, no funciona así con el exo-grupo donde el individuo se encuentra con lo contrario a una disciplina constrictiva. De ahí que para Schutz esto presente el carácter anómico durkheimiano de un modo arquetípico (CP I: 117)\*.

El dilema de esta situación es que cuando el combatiente vuelva al hogar se encontrará con que ya no podrá lidiar como lo hiciera junto al grupo con el que luchó y contra la adversidad. Creerá volver a su hogar donde todo esté ya normalizado. Pero el caso es que, al retornar de la posguerra, también su entorno civil ha quedado marcado por los rasgos de una situación de anomia, situación a la cual no puede darle el mismo tratamiento que a sus enemigos. El soldado que regresa al hogar se siente como “un niño sin madre” (CP I: 118).

No debe inferirse del último párrafo que todo en la guerra, o en la anomia -para el caso-, sea para peor. Justamente, en Durkheim viene todo esto a reflejar un período de crisis a veces inevitable, hasta incluso necesario, como condición de cambio que implica la acentuación de los caracteres por surgir. Es el momento donde más radicalmente se pone a prueba aquello de la capacidad del individuo para mejorar, o mejor dicho manejar, la situación externa además de la personal. Es donde más se compromete la situación de cada cual. De hecho -para Durkheim- las guerras, al estimular el patriotismo

[...] acallan las preocupaciones privadas; la imagen de la patria amenazada toma en las conciencias un lugar que no ocupa en tiempos de paz; por consiguiente, los vínculos

<sup>25</sup> Max Weber, *Ensayos sobre Sociología de la Religión*, 1 (Madrid: Taurus, 1998).

que atan al individuo a la sociedad se refuerzan, reforzando a la vez los lazos que lo unen a la existencia.<sup>26</sup>

En palabras de Habermas: “Los actores deben su entendimiento a sus propios esfuerzos de interpretación”.<sup>27</sup> Estas exigencias nuevas que surgen como desafío tienen como contexto -en Durkheim- una época de renovación:

Nuestra organización moral implica que una gran iniciativa quede librada al individuo; ahora bien, para que esta iniciativa sea posible, *es necesario que exista un dominio en el que el individuo sea el único amo*, en el que pueda actuar con la más entera independencia, ponerse al abrigo de toda presión exterior para ser verdaderamente él mismo.<sup>28</sup>

Acá entra en juego la potencialidad de cada individuo ante su mundo y de sus reacciones ante lo indeterminado. Juega nuevamente un factor importante, lo que mencionaba Mauss a colación de las relaciones entre sociología y psicología (en el apartado 1.3).

Tendría un papel importante la idea de fortaleza y de debilidad mental (idea que relaciona Mauss con las mentalidades de la dureza y la ternura en James) como un elemento implícito en la idea durkheimiana de anomia. Se cuenta que entre los maoríes se da el caso de personas que pierden el deseo de vivir y eventualmente mueren pero no a causa de razones de aislamiento físico o de suicidio, sino simplemente por la presión de las recriminaciones sociales. Este sería un fenómeno tal que resultaría un problema para un sociólogo, pero dado que se ubica en la conciencia individual, el psicólogo puede ayudarlo a resolverlo.<sup>29</sup> (De todos modos, no es esta la oportunidad para discutir la relación entre sociología y psicología en la obra de Durkheim).<sup>30</sup>

<sup>26</sup> Emile Durkheim, *La educación moral*. (1925). (Buenos Aires: Editorial Losada, 1997), 83.

<sup>27</sup> Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa, II. Crítica de la razón funcionalista* (Madrid: Taurus, 1999), 190, en Belvedere, “El problema de la fenomenología social. Schutz y las ciencias sociales”, 68.

<sup>28</sup> Durkheim, *Lecciones de sociología*, 234. El subrayado es mío.

<sup>29</sup> Citado de Solomon, en Wolff, *Emile Durkheim, 1858-1917*, 256-7.

<sup>30</sup> Para iniciar una lectura que relacione la psicología con la sociología podrían resultar útiles los pasajes de Durkheim que indicamos a continuación: *Sociología y filosofía* (capítulo “Representaciones individuales y representaciones colectivas”; Apartado IV), 57, n. 17. Las reglas... (prefacio de la segunda edición; Apartado II), 46; (Capítulo V, Apartado II), 155, 158, 161, nota al pie \*; 168. Miño y Dávila, eds., *Lecciones de sociología. Física de las costumbres y del derecho y otros escritos sobre el individualismo, los intelectuales y la democracia* (quinta lección) (Buenos Aires, 2003), 122-123.

Es de estas consideraciones irresueltas que cabe todavía una tarea. Si bien la sociedad es quien ordena los valores y los individuos los interiorizan, es a los individuos, o sea a nosotros mismos, que queda por descubrir la forma en que la sociedad en la que hemos nacido nos ha hecho. Esta es la sugerencia que nos da Santiago González Noriega, quien cita a Louis Dumont: este proceso sería la “apercepción sociológica”. Con esto además, “el concepto de civilización, de gran *individualidad* histórica, pasa a tener un carácter central”.<sup>31</sup>

La exigencia de autointerpretación subjetiva une a Schutz y a Durkheim en el mismo sentido del postulado de Sartre, de que lo que importa es lo que el individuo hace a partir de lo que han hecho de él. En definitiva los dos autores nos dan herramientas para entender cómo y por qué lo social sirve para la construcción de reglas. La tentativa que queda es la de la propia creatividad (a pesar de lo constrictivo del contexto), y es en este sentido que entendemos a Liniers, que dice: “Si no hago mis propias reglas, tengo que vivir de acuerdo a las de los demás”.<sup>32</sup> Este ilustrador -de profesión- se expresa también -naturalmente- en forma gráfica:<sup>33</sup>



Esto se liga a un aspecto que hemos ido desagregando y que ahora explicitamos: es el de que habría en Durkheim un desarrollo en los estilos de pensamiento individual y también de los sentimientos que se alejan de las predicciones del sistema explicativo de la física. Dice Durkheim que como meta de la educación del niño, convertirse en hombre

consiste esencialmente en cierta actitud del alma, en cierto *habitus* de nuestro ser moral [...] para volverse un hombre, no es suficiente proporcionar al intelecto cierto número

<sup>31</sup> Santiago González Noriega, en Emile David Durkheim. Prólogo a *Las reglas...*, 23-24.

<sup>32</sup> Liniers, disponible en <http://www.matotuonda.com.ar/archives/000603.php?page=1>

<sup>33</sup> Liniers (Ricardo Liniers Siri, historietista) *Macanudo 3* (Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 2006), 21.



de ideas. Ante todo **es necesario adquirir un modo de pensamiento y de sentimiento** verdaderamente humanos [...] se trata de descender a las profundidades del alma.<sup>34</sup>

## 2. INDIVIDUO Y SOCIEDAD EN SCHUTZ Y DURKHEIM

En ambos autores -en Schutz y en Durkheim- el estilo de pensamiento individual es condicionado por lo exterior, pero se configura a partir de los procesos de interpretación de sentido que surgen del individuo. Como se ha mencionado anteriormente, hay una determinación de la conciencia individual de orden moral -esto es, social-, como se dirá más adelante en alusión a una homología -de lo moral como equivalente a lo social-, que sugiere Lukes.

La racionalidad operante al nivel del actor social es algo patente en la obra de Schutz, pero no es tan evidente en el caso de Durkheim. En este sentido pensamos que puede ser clarificador revisar la teoría durkheimiana así como repasar la posibilidad de ampliar los caracteres comunes entre los dos autores, y tal vez encontrar algunos nuevos.

Esto se podría hacer en parte motivado por la sugerencia que hace Tiryakian al tratar de conjugar la tradición fenomenológico-existencial con la sociológica. A lo cual se añade la consideración de Habermas al sostener que “el supuesto estructuralismo durkheimiano no es considerado adverso a la noción fenomenológica de mundo de la vida sino complementario”.<sup>35</sup>

Se daría entonces un cruce respecto a las generalizadas consideraciones “escolares” -como dice Belvedere-: se supone erróneamente en la visión más difundida y difusa que Schutz sustentaría una visión microsociológica y Durkheim, una macrosociológica. Sin embargo, encontrar en Schutz una visión macrosociológica es una tarea ya ejecutada en la tesis de Belvedere aquí citada. Para una perspectiva microsociológica en Durkheim, abrigamos la esperanza de haber apuntado algunas consideraciones iniciales para el comienzo de un recorrido por hacer.

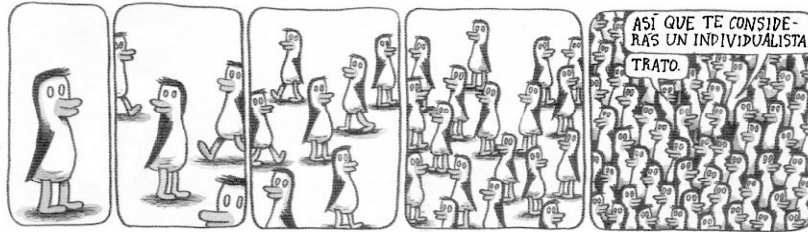
Hay en el sociólogo francés, un lugar de responsabilidad intelectual y política para el individuo. Sostiene Emile Durkheim, que en contraparte con el egoísmo y el utilitarismo, surge en nuestra época una “religión de la humani-

<sup>34</sup> Emile Durkheim, en Anthony Giddens, *Émile Durkheim. Escritos selectos* (Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1993), 204-205. La cursiva pertenece al original. Apúntese esta referencia como un ascendiente para el léxico del Sr. Bourdieu. La negrita es mía.

<sup>35</sup> Habermas, *Teoría de la acción comunicativa, II*, 190, en Belvedere, “El problema de la fenomenología social. Schutz y las ciencias sociales”, 68.

dad” bajo el título de individualismo. Esto sería una preocupación pedagógica desarrollada in extenso en otras partes, sobretodo en sus digresiones sobre educación.<sup>36</sup>

Quedaría una tarea por terminar en la sociología de Durkheim y sería la de resolver el paso que va de la solidaridad mecánica a la orgánica (nunca funcionando cabalmente). La irresolución es una parte más de la indeterminación moderna, tal como lo expone Liniers:<sup>37</sup>



En *El individualismo y los intelectuales* se expone con gran síntesis y claridad el surgimiento del individualismo y la concepción que de ella hace el autor. Esta idea bien entendida -dice Durkheim- tiene como resorte “la simpatía por todo aquello que es el hombre, *una piedad más profunda* por todos los dolores, por todas las miserias humanas, una necesidad más ardiente de combatirlos y calmarlos, *una sed de justicia más grande*”. Este culto del hombre tendría como primer dogma, por ejemplo, la autonomía de la razón y el primer rito, el libre examen.<sup>38</sup>

Quedaría así un área abierta de cuestiones indagadas insuficientemente hasta hoy en la literatura en torno a la sociología durkheimiana en la brecha entre su teoría de la sociedad y el desarrollo del individualismo, más cercano a planteos en torno a la racionalidad y estilos de pensamiento. Y si para lo primero (esto es, su teoría de la sociedad), es dable un estudio de lo religioso; para lo segundo (es decir, para el desarrollo del individualismo), lo es de la internaliza-

<sup>36</sup> Sobre el individuo y el individualismo véase también *Historia de la educación y de las doctrinas pedagógicas. La evolución pedagógica en Francia*. Este texto puede servir para iluminar cómo han ido desarrollándose y cambiando los estilos del pensamiento occidental desde los principios de esta era -en la baja edad media-, hasta los inicios del siglo XX.

<sup>37</sup> Liniers, *Macanudo* 3, 62.

<sup>38</sup> Emile David Durkheim, “El individualismo y los intelectuales” (discurso de 1898 en ocasión del caso Dreyfuss), en *Lecciones de sociología*, 285-299, 291. El subrayado es mío.

ción personal de los procesos exteriores. Ya dice el autor que “las religiones son en la sociedad lo que la sensación es en el individuo”.<sup>39</sup> Y agrega:

Todo hace prever que *nos volveremos más sensibles a* todo lo que concierne a la personalidad humana. Aunque no podamos imaginar de antemano *los cambios* que podrían darse en este sentido, *la pobreza de nuestra imaginación no debe autorizarnos a negarlos*. Y, por su parte, *hay* actualmente un gran número de estos *cambios cuya necesidad presentimos*.<sup>40</sup>

Habría un vínculo entre la individualismo ético de Kant y el de Durkheim. El francés justamente discute contra esta idea en *El individualismo y los intelectuales*, porque si bien permanece la tensión entre lo individual y lo colectivo, pero lo hace desde otro lugar. Lo que en Kant constituye la “insociable sociabilidad”, es la necesidad de ser con otros y a la vez la tendencia a la misantropía, lo cual se debe plantear como un problema para resolver nouméricamente. En cambio, la propuesta de Durkheim para manejar esta puja entre las dos tendencias en el hombre será la de fundar un orden a partir de lo fenoménico.

Esta confusión probablemente venga de que las lecturas en torno al autor francés han anidado más en textos como *La División del Trabajo Social* -de 1893- uno de sus primeros trabajos, y en *El Suicidio* -de 1897-; escritos los cuales ponen más acento en la problemática irresuelta de la vida moderna y la cultura.

Para encontrar algunos esbozos hacia una nueva racionalidad y nuevos modos de acción política y su contrapropuesta ante la modernidad, conviene dirigirse a los textos más explícitamente llamados a la acción y a cómo conseguir llevarla de modo útil. La propuesta por un estilo de pensamiento novedoso y con contenidos reactualizados está sobretodo en los textos que refieren a la educación (como se ha especificado más arriba en este apartado); y las ideas sobre política son más claramente desarrolladas y antes pensadas en las revisiones de antiguos autores y antiguas costumbres y leyes. Lo político estaría revisado en *El socialismo* (donde estudia la teoría de Saint-Simon) y consumado en *Lecciones de sociología*. Con todo no pudo terminar de escribir la obra del final de su vida; pensaba titularlo: *La Moral* (Lukes).

Cabe observar que aquí, como en gran parte de la obra de Durkheim, lo moral tiene una ascendencia epistemológica donde la palabra deriva de lo que en francés sería *moeurs*, y en latín, *mores* (*pl. de mos-moris*). No es algo solamente

<sup>39</sup> *Ibíd.*, 222.

<sup>40</sup> *Ibíd.*, 132. El subrayado es mío.

equiparable con las costumbres de un pueblo, sino además con lo que señala Helena Béjar, con sus “hábitos del corazón”, así como lo usan Tocqueville y Montesquieu.<sup>41</sup> Serían entonces las *mores* como algo intermedio entre la religión y la moral. Incluso también como forma de vida que caracteriza al individuo. Las acepciones de *mores* según el diccionario latino, después de “costumbre”, serían: modo de vivir, deseo, capricho, gusto, carácter, modo de ser, norma, precepto.

Esto iría ligado al quíntuple significado que Lukes atribuye a la moral en el sistema durkheimiano, en cada caso directamente emparentado con un significado puntual de lo colectivo: es decir que Lukes ve lo moral como sinónimo de lo social.<sup>42</sup> (Lo cual mencionamos por su importancia pero no describimos porque nos alejaría demasiado del tema principal, esto es, las relaciones entre los dos autores tratados). Pero al mismo tiempo, estas múltiples acepciones del término, nos muestran también que lo moral tiene que ver con lo individual a la vez que con lo social.

Como articuladores entre Emile Durkheim y Alfred Schutz terminamos por mencionar en este apartado dos textos breves que consideramos emblemáticos. Ya se ha mencionado el artículo durkheimiano por el cual la persona aparece al nivel del ser sagrado del sistema social, esto es *El individualismo y los intelectuales*.<sup>43</sup> Esto se puede ver junto al texto de Schutz *El ciudadano bien informado*, de 1946 (CP II: 120-134).

Tendrían ambos como tradición común al menos dos vertientes: la de Kant, que pretende del hombre común un uso de la razón no necesariamente ilustrado, sino al menos en su propia esfera al tiempo que en el dominio público; y la de Aristóteles, el deseo de la vida común que se dirige a fines sociales que se realizan en la práctica.

### 3. HACIA UN BALANCE DE LAS RELACIONES (EFECTIVAS Y POSIBLES) ENTRE SCHUTZ Y DURKHEIM

Se han revisado las secciones de Schutz donde aparecieron citas explícitas con relación a Durkheim, esto a modo de consideraciones de conjunto. Se mostrarán ahora algunas coincidencias más entre ambos autores. No de por sí

<sup>41</sup> Emile David Durkheim, *Montesquieu y Rousseau, precursores de la sociología* (Madrid: Editorial Tecnos, 2000), Estudio Preliminar de Helena Béjar, xiii.

<sup>42</sup> Steven Lukes, *Émile Durkheim: Su vida y su obra; Estudio histórico-crítico* (Madrid: Siglo Veintiuno de España Editores, 1984), 411 y ss.

<sup>43</sup> Durkheim, “El individualismo y los intelectuales”, 285-99.

determinantes, pero quizás valiosas para ser consideradas en una nueva aproximación futura.

Lo más patente es la cuestión de la “conciencia colectiva”. Esta idea durkheimiana ha sido rechazada por Schutz en el sentido de una entidad superior y casi metafísica. Pero lo hace asumiendo que la realidad social está formada desde un mundo cultural heredado.

El hombre debe lidiar -en este sentido- con algo que se le impone más allá de su voluntad y esto es lo que define el carácter de los sistemas de relevancia impuestos en el artículo “El ciudadano bien informado”, del capítulo sexto de CP II (CP II: 120-134). Se trasluce implícitamente en este texto una alusión general a los conceptos de Durkheim.<sup>44</sup>

Como seguidor de esta línea se ubicaría también Harold Garfinkel cuando habla de una comunidad de co-creyentes<sup>45</sup> que usa los rasgos institucionalizados de la colectividad como esquemas de interpretación.<sup>46</sup> También hace referencia este autor -al evaluar el modo en que las personas usan esquemas de interpretación- a **estructuras sociales normativamente valoradas** que el sujeto aceptaba como **condiciones**.<sup>47</sup>

Un estudio más detallado de la influencia de Durkheim en generaciones posteriores puede verse desde el punto de vista de Garfinkel,<sup>48</sup> lo cual merecería una atención importante para continuar en la línea de trabajo que hemos propuesto aquí.

Siguiendo esta línea, nótese el reconocimiento de Schutz de que “el mundo social no es esencialmente inestructurado”, en las primeras páginas de CP I.

<sup>44</sup> Romero, “Hacia una reconstrucción de las convergencias en torno al problema del conocimiento en A. Schutz, M. Scheler y K. Mannheim”, Nota 21.

<sup>45</sup> Harold Garfinkel, “Conocimiento de sentido común de las estructuras sociales: el método documental de interpretación en los descubrimientos de legos y profesionales”, en: *El Ojo Furioso* 5 (Invierno '97, Año VI, Buenos Aires): 75.

<sup>46</sup> *Ibíd.*, 74

<sup>47</sup> *Ibíd.*, 73. Énfasis original.

<sup>48</sup> Harold Garfinkel, *Ethnomethodology's program: working out Durkheim's aphorism* (Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2002). Debo esta referencia en particular a Carlos Belvedere a quien agradezco no sólo el haberme orientado en el plan de este artículo y la mayor parte de las referencias bibliográficas acá usadas, sino también el constante e incansable apoyo y paciencia en el acompañamiento del aprendizaje y el haberme brindado todo lo que estuvo a su alcance, desde textos elaborados por otros autores y también de los suyos propios hasta respuestas a mis inquietudes y en muchos casos el haberme devuelto incluso más preguntas.

De hecho, hay una estructura de significados para los seres humanos que **viven, piensan y actúan** dentro de él. Hay en estas líneas de Schutz una afinidad léxica (casual o causal de posibles lecturas, no podemos asegurar, pero al menos sugerir) con la definición de Durkheim, según la cual los hechos sociales son **formas colectivas** “*de actuar, de pensar y de sentir*, exteriores al individuo, y que están dotados de un poder de coerción en virtud del cual se impone a él”.<sup>49</sup>

Otro aspecto interesante es el uso que da en ocasiones Schutz a los vocablos que curiosamente también usa Durkheim. Si bien usan idiomas distintos, los dos conocían en común el idioma y la cultura alemana. Justamente en 1902, Durkheim escribió que tenía una gran deuda con los alemanes; además la influencia alemana en Durkheim tuvo ramificaciones políticas amén de intelectuales.<sup>50</sup> (En particular, incorporó varias de las ideas de Wundt, sobre todo hacia el final de su vida).<sup>51</sup> En algunos casos conocían autores en común, por ejemplo, a Simmel con quien Durkheim tenía trato personal<sup>52</sup>, y a quien Schutz al menos leía y citaba.

Habla Schutz de asociados, contemporáneos, predecesores y sucesores. También Durkheim escribe muchas veces desde una terminología que podríamos confundir con la de Schutz. Dice Emile Durkheim:

¡Cuánto más considerable aún debe ser la diferencia [entre los sentimientos colectivos y los individuales] cuando la presión a la que se ve sometido el individuo es el de la sociedad organizada, en la que *a la acción de los contemporáneos se suma la de las generaciones anteriores* y la de la tradición!<sup>53</sup>

El concepto de “relación nosotros” exigiría una indagación más filosófica que sociológica, por lo cual nos conformaremos por ahora con las disertaciones vertidas anteriormente. Al menos nos alcance decir que existe la lectura de que si bien es primordial la relación cara a cara así como la del nosotros, esto

<sup>49</sup> Durkheim, *Las reglas...*, 58. El subrayado es mío.

<sup>50</sup> Edward A. Tiryakian, “Emile Durkheim”, en Tom Bottomore y Robert Nibet, comps, *Historia del análisis sociológico* (Buenos Aires: Amorrortu, 1988), 268-9, nota 105.

<sup>51</sup> Edward Tiryakian, “La fenomenología existencial y la tradición sociológica”, en: Gunter W. Remmling, comp., *Hacia la sociología del conocimiento. Origen y desarrollo de un estilo del pensamiento sociológico* (México: Fondo de Cultura Económica, 1982), cap. XIX, 92, nota 41.

<sup>52</sup> Encuentro entre autores que sirve como objeto de estudio a la investigación de Patricia Gaytán, “Émile Durkheim y Georg Simmel: un encuentro no planeado”. *Revista Sociológica* 50, n° 17 (Septiembre-Diciembre 2002), Universidad Autónoma Metropolitana de México; disponible en <http://www.revistasociologica.com.mx/pdf/5008.pdf>.

<sup>53</sup> Durkheim, *Las reglas...*, 164. El subrayado es mío.

no es todo lo que se necesita. Nos dice Bernstein que “no cree que ello sea suficiente para desarrollar una teoría general de la realidad” sino que “se propone sobre todo demostrar que cada una de las diversas dimensiones del mundo social tiene sus propias estructuras características”.<sup>54</sup>

En cierto grado la complementariedad entonces entre Schutz y Durkheim tendría algo que ver con el interés de Durkheim por la sociedad como un todo íntegro. Con esto, complementa el interés de los existencialistas por el hombre como ser íntegro.<sup>55</sup> Siempre y cuando se considere a Schutz afín a esta última preocupación.

Nos interesa acentuar de Schutz y Durkheim su **mutua imbricación**, antes que una balanza que se inclina más hacia un polo entre dos **determinismos**.<sup>56</sup> Por esto dirá Belvedere que habrá que recuperar la categoría de “mundo” para pensar la coacción “como espacio relacional del tejido sensible, algo que no hace nadie en particular pero que se genera *entre* todos”.<sup>57</sup>

Es posible encontrar por esta vía a Merleau-Ponty como alguien a mitad de camino entre los dos autores que venimos estudiando:

Hasta ahora el *Cogito* desvalorizaba la percepción del otro [...] El *Cogito* tiene que descubrirme en situación, y sólo con esta condición podrá la subjetividad trascendental, como dice Husserl, ser una intersubjetividad.<sup>58</sup>

Volviendo a Schutz y Durkheim diremos que un punto inesperado de convergencia entre ambos sería el abogar por la igualdad de oportunidades. Belvedere apunta que para Schutz valía la pena luchar con el propósito de garantizar la igualdad de puntos de partida para todos; “esto sólo sería posible si se alterase el medio social”:

Schutz expresa aquí una voluntad de cambio [...] en pro de una mayor igualdad social. A su vez, señala un nivel más modesto -aunque también importante- en sus metas políticas al considerar que tiene sentido buscar -aun sin alterar el marco estructural existente-

<sup>54</sup> Richard Bernstein, *La reestructuración de la teoría social y política* (México: Fondo de Cultura Económica, 1982), 194, en Belvedere, “El problema de la fenomenología social. Schutz y las ciencias sociales”, 142.

<sup>55</sup> Tiryakian, “La fenomenología existencial y la tradición sociológica”, 384.

<sup>56</sup> Carlos Belvedere, “Individuo, subjetividad y sujeto”. *El Ojo Furioso* VII, n° 7 (Otoño 1999, Buenos Aires): 31.

<sup>57</sup> *Ibíd.*, 34.

<sup>58</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción* (1945) (Barcelona: Planeta-Agostini, 1994), 12.

la igualdad de oportunidades entendida como la máxima auto-realización que permita la situación de cada individuo dentro de la realidad social (CP II, 273).<sup>59</sup>

En Durkheim hay una explícita opinión política en favor del fin de la herencia propietaria. Y esto justamente va con el mismo acento que la promoción por el individualismo. Dado que si la herencia es una supervivencia de la propiedad colectiva de la familia, tendrá que aparecer en su lugar una meritocracia que parta de iguales condiciones iniciales y donde los valores y reconocimientos se atribuyan en la medida del servicio social prestado.<sup>60</sup> En el futuro “la herencia está destinada a perder crecientemente su importancia”<sup>61</sup> porque es un obstáculo para la justicia social, la cual nunca habrá de ser completa y acabada pero estará más cerca de un criterio de caridad que se aproxime cada vez más al criterio de justicia (hasta casi confundirse con él) y que se aleja de los deberes formales para ser parte de las instituciones en funcionamiento normal.<sup>62</sup> (Haciendo mención anteriormente a algunos de los autores clásicos parece apropiado mencionar que Karl Marx se ubica en la misma línea cuando proclama la abolición del derecho de herencia como una de las medidas para sustituir la antigua sociedad burguesa).<sup>63</sup>

(En la misma línea, resulta sorprendente que una personalidad como Bill Gates -sin especular si haya o no sido un lector de estos materiales sociológicos- concuerde en alguna medida con estas visiones de la herencia. Y nos resulta curioso que al menos tenga en mente, entre tantos otros filántropos contemporáneos, una idea tan inesperada -aunque ignoramos la intencionalidad real-. Dice el mega-empresario estadounidense: “Me di cuenta hace diez años que mi riqueza debía volver a la sociedad. Una fortuna, cuya dimensión no puedo calcular, es mejor si no es pasada a los propios hijos. No es constructivo para ellos”).

La preocupación por la realización de una unidad y un equilibrio iría por el mismo sendero que el que vinculaba a Durkheim con Simmel. Autores que compartían el gusto en publicar juntos y leerse asiduamente entre sí. Simmel dice que -a pesar de que la sociedad pretende ser un todo y una unidad orgánica, sin embargo- el individuo “quiere ser completo por sí mismo y no

<sup>59</sup> Belvedere tomando a Schutz, “El problema de la fenomenología social. Schutz y las ciencias sociales”, 183.

<sup>60</sup> Durkheim, *Lecciones de sociología*, 275.

<sup>61</sup> *Ibíd.*, 237.

<sup>62</sup> *Ibíd.*, 281.

<sup>63</sup> Karl Marx, *Manifiesto comunista* (Madrid: Editorial Sarpe, 1985), 48.



sólo ayudar a que la sociedad sea completa, quiere desplegar la totalidad de sus capacidades con independencia de los desplazamientos entre éstas que exige el interés de la sociedad".<sup>64</sup> Quizás pueda intuirse que en alguna medida Durkheim estaría de acuerdo con esto, aún teniendo presente lo dicho anteriormente sobre las relaciones entre sociología y psicología.

Concordamos con la opinión de Rousseau que dice algo parecido a lo que expresó Aristóteles, de que quien se aparta de la sociedad es un idiota o un dios; pero con el agregado de que es la debilidad del hombre lo que hace que sea sociable: "Si cada uno de nosotros no tuviera necesidad de los demás, jamás pensaría en unirse a ellos".<sup>65</sup>

Con todo, sólo pueden hacerse bosquejos sobre cómo será el futuro del hombre, porque no tenemos certezas sobre el porvenir. Dice Durkheim:

Ayer, era la *valentía* la que estaba en primer plano con todas las facultades que implica la virtud militar; hoy, es *el pensamiento y la reflexión*; mañana será quizás *la fineza del gusto, la sensibilidad* para las cosas del arte.<sup>66</sup>

Y si se ha bregado por un cierto desarrollo de un estilo de individualidad como un pronunciamiento durkheimiano, apuntamos también como veta suya la de la liberación en el arte, como decía -en sintonía- su colega:

*Así como nos libera interiormente la contemplación del mar, no a pesar de, [sino porque] el juego y contrafuego de sus olas está estilizada toda la vida a la expresión más simple de su dinámica [así] también revela, [por ejemplo,] el arte, el misterio de la vida.*<sup>67</sup>

#### 4. CONCLUSIONES

Las nociones de sociedad y de individuo nacen en Durkheim y en Schutz desde distintos presupuestos. Con todo, pueden encontrarse coincidencias entre las ideas expuestas por Schutz con las de Durkheim. Por ejemplo, que el conocimiento se transmite:

1. como conocimiento tipificado;
2. en una estructura socializada donde se transmite grupalmente;

<sup>64</sup> Georg Simmel, *Cuestiones fundamentales de sociología* (Barcelona: Gedisa, 2002), 104.

<sup>65</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Emilio o la educación* (1762) (Barcelona: Edicomunicación, 2002), Libro IV, 200.

<sup>66</sup> Emile Durkheim, en Jean-Claude Filloux, *Durkheim y la educación* (Buenos Aires: Miño y Dávila editores, 1994), 76. El subrayado es mío.

<sup>67</sup> Simmel, *Cuestiones fundamentales de sociología*, 100-101.

3. mediante el lenguaje, esto es, bajo códigos comunes con algún grado de universalidad.

Además de esto, Durkheim y Schutz despliegan una preocupación irresuelta y probablemente irresoluble sobre la constitución del actor social, más allá de que cada uno ponga mayor acento ya sea al elemento individual, o al de la sociedad en su conjunto.

La problemática de la anomia, por ejemplo, es algo presente en ambos. Es un punto en el que de alguna manera convergen y que recuerda también que lo externo es impuesto al individuo, que cada cual hace la interpretación que puede de su situación, y que las resoluciones salen de los recursos limitados pero valiosos de los que se disponen. Es la situación del deber del hombre común en el artículo de Schutz: “El ciudadano bien informado”.

Antes de terminar, quedarían -de las cuestiones analíticas- dos lugares inexplorados:

1. el de cómo podría articularse desde Durkheim, “en un nivel micro”, el desarrollo de una racionalidad, una mentalidad, o un estilo de pensamiento, o mejor todavía un estilo de percepción; con las exposiciones de Schutz;

2. y “en un nivel macro”, las nociones complementarias que señalaba Habermas entre el supuesto estructuralismo durkheimiano y la noción fenomenológica de mundo de la vida.

Finalmente podríamos concluir que hay en Durkheim y Schutz una preeminencia por uno de los dos elementos de la disociación clásica individuo-sociedad, pero además están presentes las pendulaciones hacia el otro polo. Es esta tensión lo que amplía ambas perspectivas y hace posible conjugarlas. Si bien no hay un margen que asegure algo tan fuerte como una herencia directa o un legado entre nuestras celebridades relacionadas, sí quedan vistas algunas afinidades y las brechas más abiertas que al principio.

Benjamín Juárez  
Universidad de Buenos Aires  
Dirección: Hipólito Irigoyen 592, Torre A, 2do A  
5000 Córdoba  
ARGENTINA  
E-mail: benjj\_1980@yahoo.com

Recibido: 5 de marzo de 2008  
Aceptado: 22 de octubre de 2008