

ARTÍCULOS DE REFLEXIÓN
DERIVADOS DE INVESTIGACIÓN

Las personalidades de orden superior en la crítica de Alfred Schutz a Edmund Husserl

Personalities of Higher-Order in Alfred Schutz's Criticism of Edmund Husserl

Carlos Belvedere*

Recibido: 17 de mayo del 2013

Aprobado: 6 de septiembre del 2013

Resumen

En el artículo se reflexiona sobre el estrato de segundo orden de la vida social desde una perspectiva fenomenológica. En especial, se considera la concepción de *personalidades de orden superior* de Edmund Husserl y su recepción crítica por parte de Alfred Schutz. Se comienza presentando el modo en que Schutz expone y critica la concepción husserliana de personalidades de orden superior, en el contexto más amplio de un rechazo general a las concepciones colectivistas de lo social. A partir de lo anterior, se recurre a textos de Husserl que no pudieron ser tenidos en cuenta por Schutz para mostrar que es posible, respetando los límites de su crítica, establecer un sentido preciso y fenomenológicamente admisible de la concepción de personalidades de orden superior.

Palabras clave: personalidades de orden superior, personalidad social, hábito.

Abstract

The paper presents a reflection on the second order layer of social life from a phenomenological perspective. In particular, Edmund Husserl's idea of *personalities of a higher order* is considered, as well as its critical reception by Alfred Schutz. The paper starts by presenting the way in which Schutz presents and criticizes the Husserlian conception of personalities of a higher order, in the broader context of a general rejection of collectivist conceptions of that which is social. Based on the above, some Husserl texts are used that could not be taken into account by Schutz to show that it is possible, within the limits of his criticism, to establish a precise and phenomenologically acceptable meaning of the conception of personalities of higher order.

Keywords: Personalities of higher-order, social personality, habit.

Cómo citar: Belvedere, C. (2013). Las personalidades de orden superior en la crítica de Alfred Schutz a Edmund Husserl. *Logos*, (24), 11-28.

* Miembro del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina, y del Instituto de Investigaciones Gino Germani, Universidad de Buenos Aires, Argentina. Universidad Nacional de General Sarmiento. Correo electrónico: cbelvedere@sociales.uba.ar

EL RECHAZO DE SCHUTZ A LAS CONCEPCIONES COLECTIVISTAS DE LO SOCIAL

Schutz siempre fue renuente a aceptar la existencia de entidades colectivas. A lo largo de su obra pueden encontrarse duras críticas a las concepciones “colectivistas” de la vida social, consideradas por él como resabios de metafísica especulativa que han de ser erradicados del ámbito de la ciencia y la fenomenología. Sin embargo, por enfáticas y reiteradas, estas objeciones no han sido desarrolladas *in extenso*, sino que se encuentran dispersas en una serie de expresiones ocasionales. Como primera tarea, buscaremos articular y presentar una visión de conjunto de estas críticas para, luego, poder sopesarlas.

La cuestión de fondo que plantea Schutz es que “la idea de una consciencia suprapersonal tiene muchos ancestros en la metafísica” (1967b, p. 165) y que debe ser sometida a crítica. Una de estas expresiones de especulación infundada es la idea de que el diálogo entre individuos tiene lugar en el alma del pueblo al que pertenecen. Schutz considera que esta concepción proviene de la opinión errónea de que los sucesos psíquicos que ocurren cuando se habla una lengua vernácula trascienden el punto de vista de la psicología individual. En este sentido, considera que “el alma de la masa” no es realmente “el alma de la masa sino una propensión a la masificación (*crowd-like*) de personas individuales” (Schutz, 1996a, p. 81).

Resabios de metafísica especulativa como estos también subsisten en textos de pensadores cercanos a la fenomenología; Schutz repara, en especial, en la noción scheleriana de Persona, la cual considera inconsistente y originada en una filosofía de la religión y una ética propias puestas “al servicio de una teoría semi-fenomenológica de la cognición” (Schutz, 1967b, pp. 171-172). En particular, objeta el enfoque desafortunado, de tipo apodíctico y apriorístico, que asume Scheler en *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*. Sin embargo, su posición habría cambiado para bien a medida que se fue familiarizando con las problemáticas sociológicas:

[...] cuando este destacado pensador se involucró más y más con los problemas concretos de las ciencias sociales y llegó a ser un eminente sociólogo con derecho propio, abandonó [...] muchas de las teorías desarrolladas en este libro. Allí, su análisis fenomenológico de la estructura eidética de la jerarquía de los valores lo había llevado a una concepción de la Persona como centro de actos espirituales. Pero hipostasió la idea de persona individual suponiendo una *Gesamtperson*, una persona colectiva, cuyos actos espirituales concretos están dirigidos hacia valores supravitales tales como

el orden legal, el estado, la iglesia. La naturaleza de los actos determinados colectivamente realizados supuestamente por la *Gesamtperson* permanece totalmente sin clarificar. (Schutz, 1967a, p. 141)

El hecho de que el acercamiento de Scheler a la sociología sea visto por Schutz como una vuelta a la cordura, significa que las perspectivas sociológicas sobre la cuestión aquí tratada tendrán mejor acogida que las perspectivas filosóficas. Por ejemplo, a pesar de haber rechazado la idea scheleriana de *Gesamtperson*, Schutz acepta sin reparos la fórmula sociológica de Znaniecki según la cual la personalidad social es uno de los esquemas de referencia bajo los cuales resulta posible describir los fenómenos sociales (Schutz, 1964a, p. 7). En este contexto, Schutz llega a homologar su concepto clave de *motivos porque* a lo que, en la literatura sociológica norteamericana (William James, George Mead, Florian Znaniecki, Gordon Allport, Talcott Parsons), se denomina “correctamente” como “personalidad (social)” (Schutz, 1964a, p. 12).

En este marco, habla de sistemas que “pueden ser personificados” a partir de elementos tomados de “las diversas experiencias que el yo (*self*) hace de sus propias actitudes básicas en el pasado tal como son condensadas en la forma de principios, máximas, hábitos, pero también gustos, afectos, y así sucesivamente” (Schutz, 1964a, p. 12). Schutz también observa que se trata de “un problema muy complicado que requiere la más seria deliberación” (1964a, p. 12). Entonces, la construcción sistemática de personalidades sociales es, para Schutz, una tarea difícil, pero legítima en la sociología.

La legitimidad de esta tarea está dada por la remisión, en última instancia, de estos sistemas de la personalidad social a relaciones interindividuales. Desde esta perspectiva, por ejemplo, Schutz puede rescatar el legado de Simmel en tanto que habría mostrado que los grupos sociales están integrados por individuos, sin tener, podríamos agregar, una existencia autónoma.

En efecto, la posición de Schutz respecto de Simmel es que tiene el valor de haber mostrado que “cada individuo se encuentra en la intersección de varios círculos sociales, y [que] su número será mayor cuanto más diferenciada esté la personalidad individual [...] porque lo que hace única a la personalidad es precisamente lo que no puede compartirse con otros” (Schutz, 1964b, p. 253). Así, Schutz hace propia la idea de Simmel de que “el grupo se forma mediante un proceso en el que *muchos* individuos unen *partes* de sus personalidades —impulsos específicos, intereses, fuerzas— mientras que lo que cada personalidad realmente es, permanece fuera de esta área común” (Schutz, 1964b, p. 253).

Por eso “los grupos son característicamente diferentes según las personalidades totales de sus miembros y esas partes de sus personalidades con las cuales

participan en el grupo” (Schutz, 1964b, p. 253). Por tanto, en los individuos que los integran es donde los grupos encuentran su realidad, sin que por ello haya que negar la densidad del mundo social, dado que vivimos simultáneamente “en distintos niveles de nuestra personalidad” (Schutz, 1947, p. 100), uno de los cuales es el de la “personalidad social” (Schutz, 1947, p. 162).

LA IMPUTACIÓN A HUSSERL DE UNA CONCEPCIÓN COLECTIVISTA DE LO SOCIAL

A pesar de haber descartado ya en su obra temprana la existencia de entidades colectivas, Schutz no siempre fue tan crítico de las ideas de su maestro, sino que fue radicalizando sus críticas a lo largo de los años. En su primer libro, admite la posibilidad de efectuar un análisis fenomenológico de actos sociales de nivel superior al modo husserliano. Al respecto, señala:

La tarea [de una ciencia eidética limitada a la esfera social] sería el análisis de las diversas formas de actos sociales de nivel superior y de las formaciones sociales que se fundan en la —ya ejecutada— constitución del *alter ego*. Esto puede lograrse en análisis estático y genético, y, en consecuencia, una interpretación tal tendría que demostrar las estructuras apriorísticas de las ciencias sociales. (Schutz, 1996b, p. 164)

Es decir que, a pesar de entrañar “dificultades extraordinarias” y de requerir “meticulosos estudios” (Schutz, 1996b, p. 164), la empresa de describir este tipo de entidades le parece legítima. Se trata, entonces, de una labor ardua, pero no imposible, a diferencia de lo que sostendrá en años posteriores.

Muy distinto es el tono en que Schutz describe este tipo de tareas en los años cincuenta, cuando lo que antes parecía una tarea titánica, será calificado como un supuesto no esclarecido del análisis, que hunde sus raíces en la metafísica organicista. En este contexto, Schutz refiere que “según Husserl, los sujetos en comunicación constituyen unidades personales de orden superior, subjetividades sociales (colectividades) que tienen como su entorno al mundo social o los objetos culturales, las ciencias, las artes, etc.” (1966a, p. 30).

A continuación, agrega que “procediendo en esta línea, podemos incluso arribar al concepto de la suma-total de todas las subjetividades sociales que están en comunicación actual o potencial, y su contraparte: el mundo espiritual” (Schutz, 1966a, p. 30). Pues bien, tras presentar con neutralidad estas consideraciones de Husserl, Schutz procede a calificarlas como supuestos que es preciso esclarecer a fin de evitar caer en antiguas concepciones organicistas sobre la

vida social que, incluso, estarían reñidas con la fenomenología. Así es que argumenta lo siguiente:

El supuesto de que los sujetos en comunicación constituyen unidades de orden superior, subjetividades sociales (colectividades) que tienen como su entorno el mundo social y los objetos culturales, no ha sido esclarecido en absoluto. ¿Acaso esta teoría tiene sus raíces en Hegel o Durkheim o en la escuela “orgánica” de las ciencias sociales (Wundt, por ejemplo) predominante en Alemania a principios de siglo? ¿O en la teoría legal del “*Sozialer Verband*” de Rudolf Gierke (un término persistentemente usado por Husserl)? Los intentos de Simmel, Max Weber, Scheler por reducir las colectividades sociales a la interacción de los individuos parecen estar mucho más cerca del espíritu de la fenomenología que las pertinentes afirmaciones de su fundador. (Schutz, 1966a, pp. 38-39)

Pocos años más tarde, Schutz redobra el énfasis en sus objeciones a las consideraciones de Husserl según las cuales los sujetos en comunicación unos con otros constituyen unidades de orden superior y asociaciones de sujetos que también tienen su mundo circundante y están en comunicación unos. Esta vez, las posiciones de Husserl son caracterizadas como fragmentarias y viciadas por “deficiencias serias y básicas” (Schutz, 1966b, p. 71); de modo que “apenas si es necesario refutar al detalle la teoría totalmente insostenible de que las comunidades sociales corresponden a personalidades de orden superior. Está claro que en las así llamadas personalidades de orden superior no puede encontrarse ningún rasgo accesible al análisis de personas individuales” (Schutz, 1966b, p. 80).

LA CRÍTICA SCHUTZIANA AL CONCEPTO DE PERSONALIDADES DE ORDEN SUPERIOR

Más allá del rechazo general a las concepciones colectivistas de lo social, Schutz cuestiona específicamente la idea de que los sujetos en comunicación unos con otros constituyen unidades personales de orden superior. Su más enérgico rechazo a esta concepción puede encontrarse en el comentario a *Ideas II*. Allí, tras presentar los argumentos de Husserl concernientes a la distinción entre actitud naturalista y actitud personalista, Schutz rechaza, por dogmática e imprecisa, la noción de que lo social puede ser pensado como si fuera una persona o una personalidad peculiar. Sigamos los argumentos de Schutz en su doble faz, descriptiva y crítica.

En primer lugar, Schutz recuerda que, según Husserl, al otro cuerpo, visto en virtud de una copresencia transferida, le pertenece una vida mental, lo mismo que a mi cuerpo. Es una vida mental que puedo entender mediante la empatía y a la que le pertenece el sistema de apariciones a través del cual el mundo externo, incluido mi cuerpo, le es dado al Otro desde el punto de vista del Allí. Este proceso de empatía conduce a la constitución de la objetividad del mundo, de las cosas inanimadas, como así también de los hombres como unidades fisiopsicológicas. Incluso mi cuerpo puede ser construido como mero objeto natural. El objeto natural “hombre” es entonces un objeto externo trascendente dado en un doble estrato de experiencia en el que las percepciones externas primariamente presentadoras están entrelazadas en una unidad fenoménica con la empatía apresentadora (Schutz, 1966b, p. 70).

Ahora bien, cambiando la actitud naturalista, desde la cual hemos descripto al Otro en el párrafo anterior, por una actitud personalista, yo y todos los Otros somos el sujeto de un mundo circundante. Los conceptos de *yo* y *mundo circundante* están estrictamente relacionados. El mundo circundante es el mundo percibido, recordado, captado conceptualmente por la persona en sus actos; es el mundo del cual el yo personal es consciente y hacia el cual está orientado en su conducta. Así, no es la realidad psíquica como un todo, sino solo ese sector del cual la persona “sabe”. El mundo circundante es, por tanto, permanentemente recreado en transformaciones continuas de su sentido que resultan de los actos de donación-de-sentido y cancelación-de-sentido del ego. Así es que está continuamente en proceso (Schutz, 1966b, pp. 70-71).

En este mundo circundante, el sujeto no solo encuentra cosas, sino también otros sujetos relacionados a los mismos objetos. Schutz destaca que Husserl niega explícitamente que, en la actitud personalista, la mente (*Geistgeist*) pueda estar “inserta” en el cuerpo como si perteneciera a la realidad del cuerpo; sostiene —aunque, dice Schutz, sin dar razones— que en la “experiencia comprensiva” de la existencia del Otro, lo comprendemos simplemente como un sujeto personal relacionado a los mismos objetos que nosotros (Schutz, 1966b, p. 71).

Luego, Schutz repara en que vivir en un mundo circundante común y estar en una asociación personal van de la mano. Las relaciones de mutuo acuerdo conducen a una relación recíproca entre personas en el nivel de la conciencia y, al mismo tiempo, a una relación unitaria de las personas con su mundo circundante común. Este mundo circundante convoca al mundo circundante comunicativo; por su naturaleza, es relativo a las personas que viven en él y se encuentran en él.

Las personas que comparten el mundo comunicativo circundante son unas para otras, no objetos, sino contrasujetos de semejantes. En cuanto tal, están en relaciones sociales recíprocas. La socialidad, entonces, es constituida por actos

comunicativos específicos en los cuales el yo se orienta hacia otros, consciente de que ellos entenderán esto y, por su parte, se orientarán hacia él. Estos sujetos que se comunican entre sí constituyen, según la exposición schutziana de Husserl, unidades personales de orden superior, asociaciones de sujetos que también tienen su mundo circundante y están en comunicación unos con otros. Finalmente, surge la idea de la totalidad de todos estos sujetos que están en comunicación mutua, real o potencial, cuyo correlato es el mundo de la mente (*Geisteswelt*) (Schutz, 1966b, p. 71).

En el segundo orden de cosas, Schutz encuentra en estos argumentos de Husserl tres tipos de deficiencias serias y básicas. La primera, es que no queda claro cómo la vida mental del Otro puede constituirse en copresencia de una transferencia empática de las localizaciones en mi propio cuerpo al cuerpo del Otro visto por mí, ni si tal transferencia es siquiera posible. Schutz sostiene su objeción en que, a su juicio,

es imposible que, en la experiencia comprensiva, el Otro sea captado “directamente” como un sujeto personal que trata con objetos de un mundo circundante común. Esto es imposible porque, tal como correctamente lo establece Husserl, el mundo físico solo es parte del mundo circundante de un sujeto en la medida en que el sujeto tiene alguna percepción de él. (1966b, p. 72)

Schutz considera que Husserl no explica ni intenta explicar cómo es que los distintos sectores del mundo físico pueden coincidir —coincidencia que debe ser conocida por cada una de las personas subsecuentemente comunicadas entre sí—, aunque solo una clarificación tal podría mostrar cómo un mundo circundante común puede surgir y cómo esta comunidad de conocimiento podría ser establecida con anterioridad al establecimiento del entendimiento recíproco que se fundaría en esta.

La segunda deficiencia señalada por Schutz es que la comprensión recíproca y la comunicación ya presuponen una comunidad de conocimiento, un mundo circundante común y relaciones sociales, no a la inversa. El mundo circundante común y la relación social, por tanto, no pueden derivarse de la idea de comunicación. Toda comunicación presupone un evento externo en el mundo circundante común que es constituido por nada más que comunicación. Estos eventos ocurren en la esfera personalista y no en la naturalista, no pertenecen a la naturaleza común preconstituida en un nivel inferior, sino al mundo circundante.

Se presupone que yo, como sujeto personal, al producir signos, me oriento hacia el Otro, que tiene que interpretar esos signos como mi comunicación, y se presupone que asumo que quien interpreta los signos es igualmente un sujeto personal, orientado hacia mí y mis actos comunicativos. Esta orientación recíproca, que solo hace posible la comunicación, es el presupuesto fundamental de toda relación social, de modo que esta no puede constituirse por la comunicación (Schutz, 1966b, p. 72).

En tercer y último lugar, Schutz señala que hay un paso no esclarecido en la argumentación husserliana que se hace evidente en el pasaje desde los sujetos comunicados unos con otros hasta la constitución de personalidades de orden superior, y desde asociaciones de sujetos que tienen su propio mundo circundante y que forman esas asociaciones de sujetos hasta una comunidad omniabarcadora cuyo mundo circundante ya no contiene sujetos. El sentido de los conceptos de persona, comunicación, mundo circundante y subjetividad cambia tan radicalmente en la transición hacia niveles superiores que solo puede tomarse como un uso excesivamente metafórico de términos inadecuados.

Es cierto que en el mundo de la vida cotidiana surge el problema de la llamada “persona social”; sin embargo, no fueron problemas de análisis fenomenológico-constitucional, sino tan solo el lamentable desconocimiento de las ciencias concretas de la sociedad, lo que llevó a Husserl a introducir en el análisis fenomenológico de la constitución constructos no examinados del pensamiento cotidiano y de las ciencias sociales (Schutz, 1966b, pp. 72-73).

EL CARÁCTER PRECISO Y ACOTADO DE LA CONCEPCIÓN HUSSERLIANA DE “PERSONALIDAD” (RESPUESTA A ALGUNAS OBJECIONES DE SCHUTZ)

Hasta aquí hemos presentado dos tipos de críticas a la noción de personalidades sociales; una general, que rechaza toda concepción organicista de la vida social subsistente por sí misma; otra específica, que objeta en particular la concepción de personalidades de orden superior. En el primer sentido, Husserl afirmaría, como muchos otros, la existencia de entidades supraindividuales desde una actitud emparentada con la metafísica especulativa; en el segundo sentido, los términos como “persona” o “personalidad” solo tendrían una significación propia si se los pudiera referir a individuos de carne y hueso, sin lo cual toda apelación a “personalidades de orden superior” se volvería metafórica y trivial. A continuación, veremos —siguiendo textos de Husserl no tenidos en cuenta por Schutz en las objeciones presentadas— que es posible relativizar ambos argumentos, sentando las bases de una diferente consideración del carácter de las personalidades de

orden superior. Desde esta perspectiva, bien podría devolverse a este concepto un sentido fenomenológico estricto, que cumpliera, a su vez, con los severos límites que impone la crítica schutziana a toda consideración sobre los fenómenos sociales. En este contexto, entonces, veremos que Husserl comparte algunos de los reparos antepuestos por Schutz en su argumento general, y que no transgrede los límites señalados en sus argumentos específicos.

En lo que respecta a la objeción general dirigida hacia las concepciones supraindividuales de lo social, cabe señalar que Husserl estaba al tanto de las dificultades que entraña este tipo de visiones. Véase, por ejemplo, cuando se refiere a quienes, de manera habitual, despreciaban “la nueva ciencia del espíritu fundada [...] bajo la influencia del idealismo alemán” considerándola como “mística o bien como completamente ficticia” (Husserl, 1927, p. 126). Mucho de lo que Schutz alega contra Hegel, Durkheim y otros podría inscribirse en este tipo de desprecios, que bajo el influjo de un racionalismo antimetafísico terminan, paradójicamente, perdiendo lo propiamente racional al derivar —tal como atinadamente señala Husserl— en un no menos cuestionable materialismo, “concepción totalmente desprovista de sentido” y que, sin embargo, “le es tan cercana” al espiritualismo cuestionado (Husserl, 1927, p. 126) no obstante de considerar como única realidad a la naturaleza en un sentido estrecho y tratar a lo psíquico “como no siendo más que una aparición espectral e imaginaria que acompaña lo físico” (Husserl, 1927, p. 126).¹ Luego, el sentido que la esfera espiritual tiene en Husserl estaría exento (al menos en intención) de los ribetes místicos que tanto le preocupan a Schutz, es decir, bien podría interpretarse como no incurriendo en estas falencias que —algo globalmente— este argumento le atribuye a toda consideración sobre entidades colectivas.

En lo que respecta a las objeciones específicas, dirigidas contra la manera en que Husserl concibe las personalidades de orden superior, hemos de argumentar que se trata de una conceptualización más acotada y precisa que la que Schutz percibe. Es decir, las personalidades de orden superior tienen, para Husserl, un sentido restringido, ya que se trata de un tipo particular de relación social, que no se constituye por un proceso irreflexivo de metaforización dogmática, sino por un proceso de variación fundado en personalidades de primer orden. Tampoco podría sostenerse que se trata de supuestos no esclarecidos ya que, como veremos, no es poca la atención que Husserl ha concedido a esta problemática.

¹ No queremos decir con esto que Schutz sea un materialista, sino que no ha puesto en relación su crítica al espiritualismo con su crítica al materialismo, que discurre por carriles adyacentes cual si se dirigiese a una problemática independiente. Más aún, la crítica schutziana deja escapar la posibilidad de volver a dotar de un sentido fenomenológico estricto a la concepción de “espíritu común” sin incurrir en el espiritualismo ni en el materialismo.

En lo que respecta al uso acotado de esta noción, cabe puntualizar que las personalidades de rango superior no son coextensivas a lo social. Por ejemplo, “una comunidad lingüística no es una unidad personal de rango superior, como ya lo es de cierta manera una asociación” (Husserl, 1910b, p. 216). Tampoco lo es una sociedad de danza, puesto que se trata de “una sociedad en la cual los lazos son débiles”; ni las “operaciones comerciales”, que constituyen “lazos provisionarios”; ni las opiniones unánimes, las simpatías, y otros procesos que se dan “de manera momentánea” (Husserl, 1927, p. 127). Luego, para Husserl, lo social es más extenso que el mero ámbito de las personalidades de orden superior. Dicho de otro modo, no toda relación intersubjetiva compone personalidades de orden superior (Husserl, 1927, p. 127) ni toda relación social consiste en este tipo de personalidades.

Además, Husserl hace un uso estricto de esta expresión puesto que establece como condición, para hablar con sentido de una “personalidad social”, que no solo se haga referencia a “sujetos individuales”, en un sentido general, sino “también a una suerte de centración egoica y de una habitualidad subsistente de la comunidad centrada” (Husserl, 1927, p. 127), en un sentido particular. Por ejemplo, son personalidades de rango superior las asociaciones, los municipios unificados por la intendencia, los pueblos de un Estado “unificado mediante una Constitución y un gobierno unitarios” (Husserl, 1927, p. 127). Lo que hace de estos ejemplos verdaderas personalidades es que están dotados de una voluntad. Así, la voluntad del pueblo reunido en el Estado (“distinta de cada voluntad individual de los ciudadanos”) es una orientación social permanente de la voluntad y, en cuanto tal, una orientación del acto que se despliega como un *habitus* y se centra egoicamente de manera analógica en el yo individual (Husserl, 1927, p. 127).

En este sentido, “el Estado es de cierta manera un yo estatal” (Husserl, 1927, p. 127). Sin embargo, lejos está de ser un yo subsistente, pues el Estado solo subsiste si están allí los ciudadanos y los funcionarios que ejercen sus funciones. Supongamos que de repente —imagina Husserl— muriesen todos los funcionarios y los empleados del Estado, su pervivencia dependería de que los ciudadanos —quienes, en cuanto tales, están dotados de “conciencia nacional”— encuentren la manera y los medios de continuar ejerciendo las funciones del Estado, reemplazando así a los funcionarios faltantes. Pero si aun

todos los ciudadanos fuesen por así decir exterminados y si no quedaran más que los niños menores, no habría más Estado. A menos que los niños hayan sido educados de tal manera que, por una enseñanza histórica, etc., se les haya podido inculcar de nuevo la conciencia nacional, y que hayan

adquirido la voluntad de retomar a su cargo la tradición del antiguo Estado.
(Husserl, 1910b, p. 219)

No obstante de lo anterior, sostiene Husserl, “habría una ruptura” pues “la tradición no sería transmitida naturalmente, sino adoptada de nuevo deliberadamente de un modo racional” (Husserl, 1910b, p. 219). Luego, no podríamos decir que Husserl sostenga una idea infundada de personalidad ni una concepción general sobre lo social de carácter colectivista puesto que remite las personalidades de orden superior a las de primer orden, fundándolas irrecusablemente en los individuos vivientes sin cuya existencia no tendrían entidad alguna.

Husserl, entonces, remite las personas sociales a las personas en sentido “lateral”, podríamos decir (para no despertar los fantasmas de la metaforización indebida que asolan a Schutz). De modo que no está en el ánimo de Husserl negar que toda persona de orden superior dependa de aquellas otras personas, de las cuales Schutz no duda. Tampoco podría decirse que Husserl no explica cómo es que los distintos sectores del mundo físico pueden coincidir, y que por ello sea incapaz de mostrar cómo surge un mundo circundante común y cómo es posible establecer una comunidad de conocimiento con anterioridad al establecimiento de un entendimiento mutuo.

Al respecto, creemos que las consideraciones sobre la ortología (Husserl, 1915/1917, pp. 238-242) se orientan en la dirección exigida por Schutz en tanto muestran que conocemos las cosas a partir de nuestra experiencia empática y que cada sujeto constituye el mundo que aparece como verdadero y lo siente como tal. Así es que Husserl llega a hablar de un “sistema de la ortoestesia”, según el cual cada sujeto comunitario constituye el mismo mundo (Husserl, 1915/1917, p. 239), y de la empatía como la apercepción de “un sujeto dotado de un mundo que aparece, que no es simplemente el mismo en general, sino que aparece en los mismos aspectos y las mismas cosidades sensibles” (p. 239). Por eso, en el “caso normal”, “cada sujeto comunitario posee de hecho sobre el plano comunitario la misma multiplicidad ortológica de apariciones (la multiplicidad de aspectos) y, por ella, cada uno posee *el mismo* substrato originario en materia de condicionalidad psicofísica” (p. 239).

EL PAPEL DEL HÁBITO EN LA CONSTITUCIÓN DE LAS PERSONALIDADES DE ORDEN SUPERIOR

El carácter acotado y preciso de la concepción de personalidades de orden superior no solo se vincula con el reconocimiento, por parte de Husserl, de los riesgos que implica una utilización dogmática de estos términos y el énfasis puesto en

su dependencia respecto de las personalidades de primer orden, sino también —como se vio— con la descripción de los modos específicos en que ellas son generadas, lo que constituye una misma multiplicidad de apariciones. En la medida en que esto se haga de manera estable, permanente y común, jugará un papel fundamental la noción de hábito. Se trata, entonces, de un elemento indispensable en la constitución de las personalidades de orden superior que permitiría mostrar —para beneplácito de Schutz y otros críticos— que ellas no surgen de la nada ni son meras abstracciones de la metafísica especulativa. A continuación, y para los efectos de comprender mejor de qué modo se va constituyendo un mundo espiritual de personas en relación dentro de los límites de una fenomenología estricta y sin contrariar los principios básicos de las ciencias sociales, convendrá considerar algunos aspectos clave en este proceso.

Ante todo, es necesario tener en cuenta que, para Husserl, toda ciencia del espíritu es considerada como una “ciencia personal y ciencia de obras personales” (Husserl, 1920a, p. 95), no de entidades impersonales dotadas de cualidades místicas. Además, los lazos sociales que anudan los sujetos unos a otros están “necesariamente” forjados “a través de actos intersubjetivos” (Husserl, 1927, p. 128) y no de misteriosas asociaciones entre realidades impersonales de un estatuto incierto. Es decir, las unidades colectivas nacen de las relaciones interpersonales y, por tanto, están fundadas en ellas, lo cual significa que las “unidades colectivas” nacen de relaciones psíquicas entre personas, a las cuales relacionan en un “nivel superior” (Husserl, 1910a, p. 206).

En este contexto, Husserl no se refiere a ningún tipo extraordinario de existencia sobrehumana, sino a vínculos ordinarios como la amistad o el matrimonio, considerados en tanto lazos sociales surgidos entre personas relacionadas las unas a las otras, consistentes en “disposiciones” a través de las cuales una persona se relaciona con otra mediante actos y, al mismo tiempo, esta se relaciona con aquella por medio de actos correspondientes, “de manera tal que los dos son a su vez igualmente conscientes de esta relación recíproca, o bien pueden serlo” (Husserl, 1910a, p. 206). También, allí donde dos hombres están provisoriamente ligados por un trabajo común, o bien devienen provisoriamente amigos, etc., “las disposiciones importan de manera esencial” (Husserl, 1910a, p. 206).

Estas disposiciones adquiridas y sedimentadas son esenciales para el establecimiento de relaciones de nivel superior puesto que permiten dar cuenta de la costumbre en tanto “regulación voluntaria unificada” de orden “supra-individual” y “reconocida por los individuos” (Husserl, 1910b, p. 213). Si existen reglas, es porque hay experiencias regulares, es decir, habituales, de las cuales emergen. De modo que, “en regla general”, los hombres se entienden porque “presuponen habitualmente la misma ortología (pueden pues, a este respecto, formarse

habitudes *via* la regularidad de una experiencia tal)” (Husserl, 1915/1917, p. 239). Es decir, la regla general descansa en la habitualidad, la que, a su vez, se funda en las constantes de la experiencia intersubjetiva.

Reparar en que las personalidades de orden superior surgen de habitualidades compartidas podría contribuir a salvar esta noción de las objeciones de Schutz, en la medida en que permitiría comprender el pasaje de los sujetos en comunicación unos con otros a la constitución de este tipo de unidades. Recordemos que la objeción pendiente es que Husserl no ha esclarecido en absoluto esta cuestión y que por eso en la transición de un nivel a otro, los conceptos de persona, comunicación, mundo circundante y subjetividad cambian radicalmente de sentido que devienen términos confusos resultantes de una excesiva metaforización (Schutz, 1966b, pp. 72-73).

Ahora bien, nótese que el mismo Schutz admite la noción de “persona social” en tanto constructo de sentido común. En consecuencia, no debería descartarla de una rigurosa descripción de la vida social puesto que constituye una categoría nativa, propia de esa hermenéutica de primer orden de la cual él mismo parte como fundamento de su sociología. Esto, entonces, constituiría un aceptable punto de partida puesto que respetaría el “postulado de adecuación” de Schutz (1964, p. 19), en la medida en que nuestra interpretación estaría rescatando términos con los que el hombre común, en su vida cotidiana, construye el sentido de la realidad social. Así es que todo lo implicado en este constructo sería reivindicable, al menos en tanto descripción de los procedimientos con que el hombre de a pie enfrenta su realidad.

Admítase, entonces, la existencia, en la vida social, de una categoría nativa de “persona social”. Ella bien podría resignificar la noción de personalidad de orden superior, retraducida a términos propios del conocimiento de sentido común —tal como de buen grado lo haría Schutz. En otras palabras, parte de lo que Husserl llamó “personalidades de orden superior” correspondería a lo que el sentido común denomina “persona social”, según la descripción que ofrece Schutz.

Hasta aquí, entonces, lo meramente dado en la evidencia cotidiana. No basta con ello, sin embargo, para alcanzar certeza filosófica ni rigor científico; nos resta aún mostrar cómo es posible dar cuenta de la constitución de estas personas sociales de un modo fenomenológicamente válido. Creemos que los aportes de Schutz relativos al “problema de la personalidad en el mundo social” (2013) arrojarán luz sobre esta cuestión.

Schutz considera que la experiencia subjetiva de la temporalidad es condición de la emergencia de personalidades sociales. Esto significa que las personas sociales no tienen inmanencia ni historicidad en sentido propio, y que solo son constituidas, nunca constituyentes (2013, p. 220).

El modo en que las personas sociales son constituidas en la inmanencia es a través de una serie de modificaciones, partiendo del *ego ipse*, que, a su vez, es una modificación pragmática de la actitud básica de *attention à la vie* (Schutz, 2013, p. 276). Sobre esta base, y a través de esas adquisiciones del ego concreto que son las habitualidades, este va desarrollando modos diversificados de comportamiento que le permiten entrar en distintos círculos sociales, de los que solo participa con parte de su personalidad, más precisamente, con una parte de su personalidad social.

En este marco, y por su capacidad para explicar el tránsito entre los comportamientos personales y los sociales, la noción de hábito bien podría contribuir a esclarecer esta transición y a dotar a los conceptos relativos a las personalidades de orden superior de una mayor claridad. Fundamos nuestras expectativas en dos hechos. El primero, en que —como se vio— incluso Schutz admite que la noción de hábito puede tener un sentido propio si se la explica como una modificación del *ego ipse* derivada de habitualidades compartidas. El segundo, en que —como se verá a continuación— la sociología contemporánea ha realizado aportes de peso a la descripción del modo en que los hábitos generan y explican las dimensiones colectivas de la vida social.

En efecto, la sociología contemporánea ha tomado la noción de hábito como uno de sus conceptos capitales para dar cuenta de lo social. En este sentido, entonces, estaríamos compensando el lamentable desconocimiento de los problemas concretos de las ciencias sociales que Schutz cree está en la base de la dogmática adhesión de Husserl a la noción de personalidad social y la consecuente introducción en su filosofía social de elementos no esclarecidos del sentido común.

En particular, nos hemos de referir a la sociología de Pierre Bourdieu, cuyo “concepto clave” (Sapiro, 2007, p. 37) y “central” (Bonnewitz, 2003, p. 63) es el de *habitus*, con base en el cual explica otros de sus conceptos capitales como los de *campo* y *espacio social*. Por tanto, las dimensiones colectivas de la vida social —dentro de las cuales habría que ubicar las personalidades de orden superior— se fundarían en la actuación del *habitus*.

De todos modos, la cuestión no es tan simple puesto que —como he mostrado en otro trabajo (Belvedere, s.f.)— el modo en que Bourdieu describe el *habitus* produce una substrucción de la mónada. Así que, contrariamente a las expectativas de Schutz, no basta con la mera exposición a los problemas concretos de las ciencias sociales para resolver las dificultades concernientes a la constitución de personalidades de orden superior. Sin embargo, es posible, mediante un regreso a Husserl, salvar este concepto capital y hacer que juegue un papel de relevancia en la descripción de lo social puesto que encontraremos en su obra una concepción

consistente del habitus que articula precisas relaciones de fundamentación entre el agente, el habitus y el ego, al dejar claro quién es el sujeto de la acción, y fundar, así, sus descripciones del mundo social en el ego personal concreto y no en constructos abstractos e impersonales de un estatuto ontológico incierto (Belvedere, s.f.).

UN BALANCE DE LA DISCUSIÓN (EPÍLOGO)

Tras revisar las persistentes y, en ocasiones, duras críticas de Schutz a la noción husserliana de personalidades de orden superior, hemos encontrado un modo de atender las objeciones presentadas sin desechar el concepto cuestionado; es decir, de hacer cabida a los reparos de Schutz y, sin embargo, sostener la idea de que parte de lo social se compone de personalidades de orden superior. La pieza clave en este proceso ha sido la noción de habitus, en tanto puede dar respuesta a las inquietudes de Schutz y describir de un modo fenomenológicamente estricto la génesis de este estrato de lo social.

En efecto, la noción de habitus, tal como es tratada por Husserl, puede, a la vez, dar respuesta a las objeciones de Schutz (es decir, mantenerse dentro de los límites de una sociología fenomenológica) sin por ello renunciar a dotar de sentido estricto a la noción puesta aquí en tela de juicio, pues ofrece descripciones de los modos específicos en que ellas son generadas mediante la constitución de una misma multiplicidad de apariciones.

En tanto esta constitución se efectúe de manera estable, permanente y común, habrá de tener un papel preponderante el habitus, pues las personalidades de orden superior surgen de habitualidades compartidas. Luego, pensar el habitus —tal como lo concibe Husserl— como un substrato egoico persistente de cualidades egoicas estructuradas como resultado de la internalización de esquemas de la práctica, permitiría explicar cómo surgen y qué realmente son las personalidades de orden superior.

Además, esta noción permitiría rearticular la obra de Schutz con la de Husserl si se tienen en cuenta textos de este último no conocidos por el primero, y que hoy nos impulsan a buscar nuevas y más profundas respuestas. Al emprender este camino, nos alienta el constatar que también Schutz ha prestado atención a las nociones de hábito y habitualidad, las cuales juegan un papel fundamental en su concepción de “personalidad social” —que no dista mucho de la noción estricta de “personalidades de orden superior” que hemos esbozado aquí, si bien tiene un sustento más sociológico que filosófico. Es esta cuestión, entonces, la que nos ocupará en próximos trabajos.

REFERENCIAS

- Belvedere, C. (s. f.). The habitus made me do it: Bourdieu's key concept as a substruction of the monad. En *Philosophy study*. Manuscrito en preparación, David Publishing Company, El Monte, California.
- Bonnwitz, P. (2003). *La sociología de Pierre Bourdieu*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Bourdieu, P. (1980). *Le sens pratique*. Paris: Minuit.
- Bourdieu, P. (1987). Fieldwork in philosophy. En *Choses dites* (pp. 13-46). Paris: Minuit.
- Bourdieu, P. (1992). *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*. Paris: Seuil avec Loïc Wacquant.
- Bourdieu, P. (1997). *Méditations pascaliennes*. Paris: Seuil.
- Embree, L. (spring-summer 2011). Groups in Schutz: the concrete meaning structure of the socio-historical world. *PhaenEx*, 6(1), 1-11.
- Husserl, E. (1910a). [98] Appendice XVIII. La donation d'objectivités et de configurations sociales concrètes, et la clarification des concepts qui s'y rapportent. Ontologie sociale et sociologie descriptive. <autour de 1910>. En *Sur l'intersubjectivité II* (pp. 203-211). Paris: Presses Universitaires de France.
- Husserl, E. (1910b). Appendice XX. Les sociétés et communautés humaines <sans doute 1910>. En : *Sur l'intersubjectivité II* (pp. 215-219). Paris: Presses Universitaires de France.
- Husserl, E. (1915/1917). <Normalités solipsiste et intersubjective, et constitution de l'objectivité.> (entre 1915 et 1917), <§ 5. La multiplicité orthologique des aspects en tant que bien commun de tous les sujets, et l'anormalité >. En *Sur l'intersubjectivité II* (pp. 238-242). Paris: Presses Universitaires de France.
- Husserl, E. (1916/1917). Appendice XLV. Les problèmes phénoménologiques de l'origine. Clarification du sens et de la méthode de la constitution phénoménologique. (<1916>/1917). En *Sur l'intersubjectivité II* (pp. 57-104). Paris: Presses Universitaires de France.
- Husserl, E. (1920a). <§ 11.> L'empathie impropre en tant qu'expérience de la psychologie comme science de la nature-l'empathie propre en tant qu'expérience des sciences de l'esprit>. En *Sur l'intersubjectivité II* (pp. 94-95). Paris: Presses Universitaires de France.
- Husserl, E. (1920b). <§ 5. Le moi absolu en tant que personnalité, et les modes absolus de sa donation momentanée. En *Sur l'intersubjectivité II* (pp. 82-83). Paris: Presses Universitaires de France.
- Husserl, E. (1927). [400] N° 21. La réduction phénoménologique à l'*alter ego* et à l'intersubjectivité. <Le lien social et instinctif des sujets, en tant qu'unité purement subjective dans l'expérience purement psychologique> <se rattache au texte du numéro

- précédent, daté du 10 janvier 1927>. En *Sur l'intersubjectivité II* (pp. 121-130). Paris: Presses Universitaires de France.
- Husserl, E. (27 et 29 janvier 1932a). À propos de l'empathie : l'autre est tout uniment objet du monde et co-sujet, et ce, déjà en vertu du recouvrement par empathie. Un parallèle : souvenir rétrospectif et empathie. L'apodictivité de l'*ego* issue du souvenir rétrospectif. Problème de l'apodictivité de l'*alter*, respectivement d'un univers de co-sujets. En *Sur l'intersubjectivité II* (t. II, pp. 152-164). Paris: Presses Universitaires de France.
- Husserl, E. (mai 1932b). Appendice II. Moie et tout ce quie m'est propre. Le moi dans sa propriété habituelle (le moi des décisions). <L'univers de ce qui m'est propre par différence d'avec l'autre>. En *Sur l'intersubjectivité I* (t. I, pp. 188-198). Paris: Presses Universitaires de France.
- Husserl, E. (1933). N° 31. Réduction à la primordialité. <Le rapport entre la réduction primordiale et la réduction transcendantale. Le rapport entre l'âme et la conscience transcendantale>. En *Sur l'intersubjectivité I* (pp. 199-232). Paris: Presses Universitaires de France.
- Husserl, E. (1993). Le monde et nous. Le monde environnant des hommes et des bêtes (1934). *Alter*, 3, Hua XV.
- Husserl, E. (1994). Communauté avec moi-même et communauté avec d'autres en tant qu'unification du pôle égoïc, et constitution corrélatrice d'une nature unitaire. Pôle égoïque, moi personnel et temps (mai 1933). *Alter*, 2, Hua XV.
- Husserl, E. (2000). Sur la methode de la consideration historique. Notes pour un projet de suit a la *Krisis* (Mi août 1936). *Alter*, 8, Hua XXIX.
- Husserl, E. (2006). *Meditaciones cartesianas*. Madrid: Tecnos.
- Husserl, E. (2009). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Prometeo.
- Martínez, A. T. (2007). *Pierre Bourdieu. Razones y lecciones de una práctica sociológica*. Buenos Aires: Manantial.
- Sapiro, G. (2007). Una libertad restringida. La formación de la teoría del *habitus*. En P. Campagne, L. Pinto y G. Sapiro (dir.), *Pierre Bourdieu, sociólogo* (pp. 37-58). Buenos Aires: Nueva Visión.
- Schutz, A. (1964a). The social world and the theory of social action. En *Collected Papers II: Studies in social theory* (pp. 3-19). La Haya: Martinus Nijhoff.
- Schutz, A. (1964b). Equality and the meaning structure of the social world. En *Collected Papers II: Studies in social theory* (pp. 226-273). La Haya: Martinus Nijhoff.
- Schutz, A. (1966a). Edmund Husserl's Ideas. En *Collected Papers III: Studies in phenomenological philosophy* (vol. II, pp. 15-39). La Haya: Martinus Nijhoff.
- Schutz, A. (1966b). The problem of transcendental intersubjectivity in Husserl. En *Collected Papers III: Studies in phenomenological philosophy* (pp. 51-91). La Haya: Martinus Nijhoff.

- Schutz, A. (1967a). Husserl's importance for the social sciences (1959). En *Collected Papers I: The problem of social reality* (pp. 140-149). La Haya: Martinus Nijhoff.
- Schutz, A. (1967b). Scheler's theory of intersubjectivity and the general thesis of the alter ego. En *Collected Papers I: The problem of social reality* (pp. 150-179). La Haya: Martinus Nijhoff.
- Schutz, A. (1996a). Toward a viable sociology. En *Collected Papers IV* (pp. 75-83). Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers.
- Schutz, A. (1996b). Husserl's cartesian meditations. En *Collected Papers IV* (pp. 155-165). Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers.
- Schutz, A. (2013). The problem of personality in the social world. En *Collected Papers VI. Literary reality and relationships* (pp. 199-309). Dordrecht: Springer.