



LAS FENOMENOLOGÍAS POSHUSSERLIANAS DE ALFRED SCHUTZ Y NIKLAS LUHMANN. Soluciones para el problema de la intersubjetividad

THE POST-HUSSERLIAN PHENOMENOLOGIES OF ALFRED SCHUTZ AND NIKLAS LUHMANN. Solutions to the problem of intersubjectivity

SERGIO PIGNUOLI OCAMPO

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina

spignuoli@conicet.gov.ar

Cómo citar este artículo / Citation: Pignuoli Ocampo, S. 2015. «Las fenomenologías poshusserlianas de Alfred Schutz y Niklas Luhmann: soluciones para el problema de la intersubjetividad», *Revista Internacional de Sociología*, 73, nº3. Doi: <http://dx.doi.org/10.3989/ris.2015.73.3.e016>

Copyright: © 2015 CSIC. Este artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia Creative Commons Attribution-Non Commercial (by-nc) Spain 3.0.

Recibido: 13/08/2013. **Aceptado:** 25/09/2014

Publicación online: 15/10/2015

RESUMEN

Este trabajo aborda la recepción dada por Luhmann a la obra de Schutz, en cuyo marco comparamos los tratamientos dados por ambos a los problemas fenomenológicos de la experiencia del otro y de la intersubjetividad. Nuestra hipótesis es que Luhmann desarrolló una posición fenomenológica original, de cuño poshusserliano, en diálogo privilegiado con Schutz.

ABSTRACT

In this article we focus on the reception given by Luhmann to the works of Alfred Schutz. We compare both treatments to the phenomenological problem of intersubjectivity. Our hypothesis is that Luhmann developed an original poshusserlian phenomenological position, in dialog with Schutz.

PALABRAS CLAVE

Doble contingencia; Experiencia; Sentido social.

KEYWORDS

Double contingency; Experience; Social Sense.

INTRODUCCIÓN

En este trabajo nos ocuparemos de los diálogos entre las tradiciones fenomenológica y sistémica de la sociología, y enfocaremos las convergencias y divergencias de los motivos fenomenológicos poshusserlianos presentes en las soluciones para el problema de la intersubjetividad de Alfred Schutz y Niklas Luhmann. El relevamiento de dichos motivos nos permitirá establecer un diálogo entre ambos autores, y para llevarlo a cabo adoptaremos una perspectiva de teoría comparada.

La elaboración de nuestro objeto en clave comparada ofrece una ocasión para poner de manifiesto el rol de las interpretaciones sistemáticas estándar en sociología. Desde cuyos supuestos el diálogo que nos proponemos reconstruir y estudiar resultaría imposible, pues para ellas no existirían en la disciplina ni dos «tradiciones» (la fenomenología y la teoría de sistemas sociales) ni dos autores (Schutz y Luhmann) más enfrentados y distantes. Según el *dictum* del estándar sistemático, Schutz pertenecería al bando subjetivista, comprensivista y microsociológico (Bourdieu 1980; Giddens 1982; Habermas 1989, entre

otros), mientras Luhmann lo haría al bando objetivista, positivista y macrosociológico (Habermas 1971; Ritzer *et al.* 2002; Joas y Knöbl 2004, entre otros). Se nos dice que entre ambos bandos y, por tanto, entre ambos autores no hay diálogo posible, pues responderían a «paradigmas» irreconciliables. Sin embargo, a pesar de la claridad taxativa de los estándares, en la bibliografía especializada en Luhmann y la especializada en Husserl y Schutz hay indicios sólidos que sugieren que las cosas podrían ser de otra manera. Y puede establecerse un cuerpo bibliográfico (Bednardz, 1984; Paul 2001; Knudsen 2006; Nassehi 2008; Lewkow 2009; Arnoldi 2010) en el que el diálogo, prejuzgado imposible por los estándares, ha sido largamente probado, en su posibilidad y en su fertilidad.

Estas investigaciones indagaron la recepción dada por Luhmann a la obra de Husserl. El foco recayó sobre tres categorías básicas: conciencia, sentido y experiencia, también presentes en Schutz. Gracias a estos trabajos sabemos, sin desmedro de divergencias, que la *Subjektphilosophie* de Husserl, la *Ontologie der Lebenswelt* de Schutz y la *Systemtheorie* de Luhmann concibieron la conciencia como un flujo de vivencias continuo, la experiencia como la intencionalidad basada en posibilidades abiertas y problemáticas del ego, y el sentido como un horizonte ordenado de actualidades y posibilidades. Estos hallazgos ofrecen un punto de partida alternativo al estándar sistemático.

La tensión entre la bibliografía sistemática y la bibliografía especializada es un ámbito propicio para plantear nuestra problematización. Al respecto hacemos dos señalamientos. En primer lugar, partimos de una balanza inclinada a favor de la bibliografía especializada, en virtud de la mayor precisión y amplitud de su prueba textual y de la heurística positiva de su argumentación. En segundo lugar, los diálogos no eliminan la especificidad de cada posición: ni la teoría general de sistemas sociales (TGSS) de Luhmann acabará convertida en una fenomenología, ni la fenomenología de la actitud natural de Schutz en un programa sistémico. Nuestra meta no es una integración metateórica, sino una puesta en relieve de motivos y problemas fenomenológicos en el argumento sistémico. Destacamos la sensibilidad de Luhmann hacia la fenomenología, a la que nunca trató en los términos de la interpretación estándar: no la criticó por «subjetivista», sino por trascendentalista; tampoco por «microsociológica», sino por sus insuficiencias ante la interacción social. Estas críticas no lo ponen fuera de la fenomenología, lo acercan más bien a la corriente poshusserliana. Por su parte, Schutz no se mostró reacio a la teoría de sistemas *in toto*; hacia el final de su carrera incluso, se nutrió del pensamiento sistémico, así lo demuestra su utilización de la noción de sistema de Saussure, a la que halló compatible con su interés por las estructuras significativas. Sobre estas bases podemos ya plantear nuestro problema: ¿En qué consistió

la recepción dada por Luhmann a la obra de Schutz en cuanto a la solución del problema fenomenológico de la intersubjetividad?

Nuestra hipótesis es que Luhmann descargó el problema fenomenológico de la intersubjetividad en su concepto de doble contingencia, en cuyo marco, y en diálogo privilegiado con el concepto de reciprocidad de perspectivas de Schutz, desarrolló una argumentación fenomenológica original de cuño poshusserliano.

La hipótesis merece algunas aclaraciones. La recepción dada por Luhmann a la obra de Husserl hegemonizó la atención de quienes ya han abordado nuestro tema. La recepción de la obra de Schutz, en cambio, no ha merecido ni tanta ni la debida atención. Sin embargo, con respecto a la intersubjetividad en el planteo de Luhmann cabe decir que la fenomenología mundana de Schutz es más gravitante que la fenomenología trascendental de Husserl para reformular el concepto de doble contingencia, pues parte de aquella y critica a esta. La «reducción fenomenológica» de la doble contingencia propuesta por Luhmann reformula la tesis general del álter ego y la tesis general de las perspectivas recíprocas. Por ello, sin desmedro del diálogo Luhmann-Husserl, estudiaremos la recepción de Schutz en los vínculos que Luhmann establece entre su programa y las tradiciones fenomenológica y sistémica de la sociología. En síntesis, sugerimos que para conducir el problema de la intersubjetividad hacia el problema de la doble contingencia, Luhmann se afirmó en la fenomenología y elaboró su posición no solo en diálogo con las tesis husserlianas, sino también con las reformulaciones poshusserlianas de Schutz.

El relevamiento tiene dos ejes: 1) el concepto de experiencia del otro, porque articula la constitución significativa y la fenomenología de la alteridad, y 2) el concepto de unidad social de sentido, porque articula alteridad y constitución social. A fin de precisar las posiciones fenomenológicas de los autores incluimos en la comparación los conceptos de Husserl sobre estos ejes, ya que Schutz y Luhmann desarrollaron sus posturas en diálogo con ellos. Para evitar falacias o relaciones incompletas, optamos por una metodología comparativa. Ella es adecuada para poner a prueba nuestra hipótesis porque, como destacan Ritzer (1990) y Schluchter (2008), esquematiza la confrontación conceptual desde una perspectiva sistemática y consolida los resultados alcanzados como elementos de juicio con un mayor grado de abstracción respecto de las terminologías de los autores analizados. Nuestro esquema metodológico se basa en una selección de conceptos funcionalmente equivalentes referidos a los problemas fenomenológicos contenidos en los ejes mencionados: la experiencia del otro y la unidad social de sentido. Por consiguiente no comparamos por homonimia, por ejemplo los conceptos de intersubjetividad de los tres autores, sino los conceptos elaborados por Luhmann, Schutz y

Husserl en relación con tales ejes/problemas. Por consiguiente planteamos un esquema de materia comparadas funcionalmente equivalentes y proponemos dos objetivos específicos: a) comparar los conceptos de «empatía» de Husserl, de «constitución significativa del tú» de Schutz y de «comprensión» de Luhmann, para observar el eje 1; b) comparar los conceptos de comunidad intermonadológica de Husserl, de reciprocidad de perspectivas de Schutz y de doble contingencia de Luhmann, para el eje 2.

La selección de materiales no trajo mayores dificultades. En cuanto a Husserl, optamos por trabajar las *Meditaciones cartesianas* (en particular la V), pues en ellas planteó la refundación intersubjetiva del ego trascendental. En cuanto a Schutz, optamos por *Escritos I* (1974), allí la tesis de la reciprocidad de perspectivas es definida en relación con las estructuras significativas y ligada a su diálogo crítico con Husserl, respecto del cual incorporamos además «*El problema de la intersubjetividad en Husserl*» (Schütz 2009). De Luhmann estudiamos *Sistemas sociales* (1998), allí reformuló la doble contingencia en clave experiencial, junto con el artículo «Los sistemas comprenden a los sistemas» (1986), donde presentó su concepto de comprensión.

La exposición seguirá este orden: a modo de discusión preliminar justificaremos nuestra perspectiva comparada con una revisión crítica de los estándares interpretativos recibidos por Luhmann y Schutz, luego cotejaremos la experiencia del otro y la esfera social de sentido. Tras ello extraeremos y discutiremos las conclusiones.

DISCUSIÓN PRELIMINAR

Alfred Schutz y Niklas Luhmann fueron objeto de lecturas empobrecedoras en sus pasos hacia los cánones sistemáticos de la teoría sociológica. Sus propuestas o bien fueron simplificadas hasta caber en los esquemas de los historiadores de la disciplina, o bien, debido al dualismo de los esquemas metateóricos de otros autores, fueron agrupadas junto a posturas que ellos mismos criticaron. No es inusual que Schutz sea reducido al subjetivismo y la microsociología ni que se lo considere como el autor que extendió la fenomenología de Husserl al campo de la sociología. Encontramos ese tipo de afirmaciones en trabajos muy difundidos de Giddens (1982), para quien la «reducción fenomenológica» anclaría a Schutz en el subjetivismo, o de Habermas (1987), para quien el concepto de ego impediría asumir plenamente el «paradigma del entendimiento», como si Schutz ignorara el lenguaje y desconociera la pragmática. Tampoco es extraño que Luhmann sea asociado con el funcionalismo o el objetivismo o que sea declarado heredero de Parsons. Hallamos estas afirmaciones en trabajos de Habermas (1982; 1989) muy citados, pero también, entre otros, en la metateoría de

Ritzer (2002) quien situó a Luhmann dentro del «paradigma de los hechos sociales» por su «metodología positivista». Todas estas afirmaciones son sencillas de rebatir. La bibliografía especializada sobre los autores establece la falta de base de semejantes juicios, al tiempo que sugiere lecturas menos dualistas, más precisas y más abiertas.

Por economía de la exposición solo discutiremos dos interpretaciones sistemáticas, la que considera a Schutz como subjetivista y la que considera a Luhmann como objetivista. Desde el estándar sistemático se critica a Schutz porque asumiría: 1) una base causal centrada en la esfera egológica del sujeto; 2) una metodología individualista que reduciría los hechos sociales a las significaciones subjetivas acontecidas dentro de esa esfera y 3) un esquema de imputación causal cuyo *explanans* sería el sentido subjetivo experimentado y su *explanandum* siempre entidades agregadas de sentido subjetivo, este último recibiría del primero el *status* asimétrico de epifenómeno ascendente (Bourdieu 1980; Giddens 1982; Habermas 1989). En cuanto al objetivismo de Luhmann, se lo critica porque asumiría: 1) una base causal centrada en el automantenimiento de los límites del sistema; 2) una metodología holista que reduciría las operaciones a las estructuras del sistema y 3) un esquema de imputación cuyo *explanans* serían los imperativos funcionales del sistema y su *explanandum* entidades atomizadas, que recibirían del primero el *status* asimétrico de epifenómeno descendente (Habermas 1982, 1987; Joas y Knöbl 2004).

En cuanto a Schutz, en primer lugar, su base causal no es una egología, sino una ontología de los contextos de significación constituidos por dos modalidades de significación: una subjetiva, otra objetiva. La primera se refiere a los procesos de significación, la segunda a los productos resultantes de los primeros. Para Schutz, la fenomenología no debe omitir una en nombre de la otra, pues renunciaría a la exhaustividad. De manera que no es correcto afirmar que Schutz haya planteado una base causal egológica para las significaciones ni para las tipificaciones. De hecho ni siquiera puede afirmarse que Schutz asuma una subjetividad o un individuo sociológicamente «fuertes», más bien asume la existencia de un ego en actitud natural. De manera que su renombrado «postulado de la interpretación subjetiva» no plantea ninguna base causal individualista, sino que una epistemología y una metodología especialmente orientadas hacia ese ego, un ego convertido en el hilo conductor de las descripciones de la dinámica de tipos y orientaciones comunes encuadradas desde la perspectiva del actor (Schutz 1974: 60). En segundo lugar, la metodología no explora en los estados de conciencia sino que indaga desde la perspectiva del actor el sistema de significación cultural, sus diversos estratos de sentido y la relevancia variable de cada uno de ellos, por tanto es incorrecto decir que esta metodología reduce los hechos sociales a la significación subjetiva. En

tercer lugar, el esquema de imputación de Schutz parte de la simetría entre significaciones subjetivas y objetivas. Es incorrecto atribuirle al autor un esquema de imputación asimétrico basado en una postura subjetivista que reduzca los hechos a ser un epifenómeno egológico o subjetivo. Este tipo de esquemas asimétricos no representa la postura de Schutz. También es interesante recalcar que el autor rechazó además las imputaciones que combinan ambos tipos de significaciones, Schutz las encontró falaces.

En cuanto a Luhmann, en primer lugar, su base causal no es puramente sistémica, sino una red de conceptos que abarca la complejidad, la autorreferencia, la emergencia y también el sistema. Además el elemento estrictamente sistémico de dicha base, no es el concepto de sistema a secas, entendido como una cosa dada y aislada, cuya identidad es menester mantener, sino la diferencia sistema/entorno. La distinción es crucial, ya que al ser concebido como tal, la diferencia es constitutiva del sistema, no la identidad. Ello significa que para Luhmann el sistema es forzado a conservar sus límites de manera dinámica, mediante sus propias operaciones, y para hacerlo tienen que orientarse *necesariamente* hacia el entorno, de manera que este está en la base de aquel, no es accesorio. El concepto de sistema resultante es un sistema cerrado en la operación, no un sistema aislado. En segundo lugar, la metodología del funcionalismo estructural asume que las operaciones son condicionadas, no determinadas por las estructuras. La relación entre operación y estructura es selectiva; por tanto, contingente, no holista. Tampoco entiende la autopoiesis como una 'causa eficiente' del sistema, sino como una condición que un sistema puede satisfacer de diversas maneras, incluso puede no satisfacerla, en cuyo caso se extingue. En tercer lugar, el esquema de imputación de Luhmann no es «causal» sino descriptivo y comparativo. En sus imputaciones hay simetría entre los componentes y ninguno es causa eficiente de los estados de un sistema.

Consideramos, entonces, que Schutz desarrolló una fenomenología no subjetivista de los contextos de significación y Luhmann, una teoría sistémica no objetivista de la comunicación. Por lo que asumir la fenomenología en sociología no fuerza la asunción del subjetivismo ni asumir la teoría de sistemas, la del objetivismo.

Nuestras conclusiones son las siguientes. En primer lugar, estas interpretaciones estándar de Schutz y Luhmann son falsas, ninguna de las afirmaciones consideradas resistió una confrontación mínima con los fundamentos de ambos programas. En este caso la bibliografía sistemática, primero, obstaculiza la recepción de estos autores; segundo, evidencia un déficit de *sub*interpretación y requiere ser sometida a vigilancia epistemológica; y tercero, debilita su posición ante la bibliografía especializada. La segunda conclusión es que, en virtud de bases causales, antecedentes y escalas de análisis, las posiciones fenomenológica

y sistémica no se excluyen forzosamente. Esto nos permite encuadrar nuestro planteamiento: dada la no exclusión entre ellas, no es incoherente que Luhmann apelara a conceptos fenomenológicos para corregir el planteamiento de Parsons sobre la doble contingencia. Su estrategia fue concebir la doble contingencia como una experiencia, no como un dilema analítico, con ello justificó su reducción fenomenológica «dentro» de la TGSS. Con esta consideración damos paso a la comparación.

LA EXPERIENCIA DEL OTRO

El núcleo fenomenológico de la tesis general del áter ego es un concepto de experiencia del otro que resuelve la constitución significativa de la alteridad, de modo no-solipsista y no-dualista. Nuestros autores variaron sobre dicho concepto.

HUSSERL: EMPATÍA, PARIFICACIÓN Y SEMEJANZA

Husserl elaboró una tesis general del áter ego, cuyo propósito fue plantear una fenomenología del «darse óntico-noemático del otro» dentro de la vida trascendental del ego, que replique así la acusación de solipsismo que pesaba sobre su filosofía. El matemático y filósofo moravo centró su tesis en la noción de empatía (*Einfühlung*). El concepto fenomenológico trascendental de empatía indica un acceso de la conciencia intencionada a lo propio y a la alteridad. «Empatía» designa 'la experiencia que constituye al otro como áter ego dentro de la esfera de lo propio (*Eigenheitsphäre*) del ego', para cuyo abordaje metodológico el filósofo propuso una «*epojé* temática».

Husserl partió, entonces, del ego trascendental reducido, deslindó en él lo propio (*das Eigene*) y lo ajeno (*das Fremde*), y sus esferas, ambas constituidas dentro de la esfera egológica primordial. Lo propio, o no-ajeno, es el único objeto dentro del estrato abstractivo del mundo al que ego atribuye campos de sensación; su esfera atañe a las actualidades y potencialidades de la corriente de vivencias. Lo ajeno, o no-propio, es un sustrato intencional de experiencias en el que viene a acreditarse, como trascendencia inmanente, un mundo objetivo reducido; su esfera concierne a la constitución de un mundo ajeno al yo, y lo primero ajeno en sí es el otro yo.

Según su definición genética, la «empatía» es una 'síntesis pasiva que tiene lugar en la esfera primordial de ego cuando otro cuerpo vivo ingresa a su campo perceptivo'. Gracias a esta síntesis pasiva ego asocia ese cuerpo vivo ajeno observado a su propio cuerpo vivo de ego vivido. La asociación es realizada por medio de una transferencia analogizante denominada «parificación» (*Paarung*). Esta analogía de transferencia consiste en que ego experimenta

ese cuerpo vivo ajeno «como» un áter ego que, de manera análoga a ego, gobierna los actos de su propio cuerpo, y es determinado así como semejante.

Según su definición intencional, la «empatía» es una 'apercepción del otro, cuyos contenidos no pueden demostrarse porque no hay acceso intencionado a la esfera primordial del áter ego'. Por lo que, la totalidad del sentido del dato áter ego, bajo esas condiciones constitutivas, no es donada plenamente por ego. Según sus palabras: «El único modo pensable como pueden tener los otros sentido y valor para mí de existentes y de seres de tal índole, es que se constituyan en mí como otros».

La analogía del áter ego constituye en ego la experiencia de la semejanza. La parificación determina unidades de experiencia de semejanza entre el ego y el áter ego, y este es el fundamento de la formación de expectativas sobre el comportamiento del otro. A pesar de que los contenidos de la apercepción del áter ego no pueden ser probados, ello no obsta para que la experiencia de ego del áter ego gane determinación, en la medida en que es experimentada su conducta, de manera tal que ego forme contenidos sobre áter ego bajo la modalidad de expectativas (*Erwartungen*).

SCHUTZ: LA ORIENTACIÓN TÚ EN LA ACTITUD NATURAL

Según Schutz la existencia de semejantes inteligentes es un presupuesto del mundo de la vida (1974: 42), en consecuencia, la actitud natural es el campo ontológico de su tesis general del áter ego. En ella el otro «está dado», es un semejante *preconstituido*, pues co-pertenece al mundo de la vida, donde hay un «nosotros» originario que funda un subnivel *preconstituido* (*vorkonstituierte Unterstufe*) de sentido en común, donde los otros «ya» están fundados (2009: 233-4). En consecuencia, una descripción y una explicación radical de la constitución trascendental del otro requieren incluir aquel subnivel (2009: 233), cuya fundación es originariamente mundana.

La reivindicación de la fundación mundana en desmedro de la constitución trascendental es propio de la posición fenomenológica poshusserliana de Schutz. Para el autor la reducción trascendental (*epojé*) es innecesaria para fundar el objeto de las ciencias positivas. Su tesis general del áter ego es ejemplar al respecto: el otro es un dato mundano, antes que trascendental, por tanto, su construcción como objeto científico no se da en la vida egológica primordial, sino en la actitud natural, pues no hay empatía sin *preconstitución*; su análisis no es reductivo, sino descriptivo y, por tanto, su tratamiento no es eidético-egológico, sino eidético-cultural (1974: 150). En consecuencia, la sociología de la actitud natural parte de un mundo social «ya» constituido, donde el otro está dado

como semejante. Este es el fundamento de las orientaciones, motivos, acciones e interacciones sociales.

La sociología fenomenológica de Schutz funda su tesis general del áter ego sobre este postulado del mundo social. En contraste con Husserl, la experiencia del otro no es constitutivamente trascendental, sino originariamente mundana, el «nosotros o el nos ya está fundado» (2009: 234), es decir, hay una *preexperiencia* (*Vorerfahrungen*) del otro como semejante en el mundo de la vida, luego, y solo luego, es posible la reducción trascendental de su semejanza. El «tú» «ya» es un semejante en actitud natural. El subnivel *preconstituido* de la comunidad («nosotros») es premisa del nivel básico de constitución de la acción de la orientación tú. La experiencia del otro traspasa del subnivel *preconstitutivo* al nivel *constitutivo*, del semejante en general al asociado en particular.

El «tú» es una orientación de un actor («yo») hacia otro actor. En esta orientación, en virtud de la reciprocidad de perspectivas, el «yo» supone del «tú» capacidad de comprensión, motivación y acción, de manera tal que proyecta sus actos (no su proyecto de acción, ni su acción pues son inaccesibles) como un dato futuro del mundo, con el cual el «yo» puede enlazar los motivos-porque de su acción con los motivos-para del «tú». Por ello la experiencia y la constitución significativa del tú abre al otro como un horizonte de co-subjetividad (*Mit-Subjektivität*) (2009: 253) y la orientación del co-actuante (*Mit-Handelnder*) (2010: 291-2). La interacción social supone la reciprocidad de la orientación tú y la articulación de motivos para y porque en un curso de acción.

LUHMANN: COMPRENSIÓN, ALTERIDAD Y DIFERENCIA

Luhmann definió la experiencia del áter ego en dos planos: la teoría de la comprensión (*Verstehen*) y la teoría de la doble contingencia. Según la primera, dentro del medio del sentido, la experiencia del áter ego es una comprensión. Para la TGSS, la comprensión, en general, es una «operación» de «observación» realizada «por» un sistema «cuando» observa a otro sistema, se supone de ambos capacidad de «procesar» sentido observando su entorno mediante la diferencia sistema/entorno. La operación de comprensión se distingue por una doble *re-entry* de la diferencia de sistema/entorno «dentro» del sistema que observa¹. Es decir, hay comprensión si, y solo si, un sistema se observa a sí mismo como un sistema que observa (primera *re-entry*) en el entorno de otro sistema que lo observa como un sistema que lo observa (segunda *re-entry*). Un sistema que «comprende» alcanza una «reflexividad» (*Reflexivität*) sobre la propia diferencia entre sistema/entorno, reflexividad que no

1 Luhmann definió «*re-entry*» como 'reintroducción de un esquema de distinción e indicación dentro del mismo esquema de distinción e indicación'.

alcanzaría sin la observación de «otro» sistema. Dado que Luhmann definió experiencia como imputación al entorno de posibilidades abiertas y problemáticas, la comprensión se trata de una imputación experiencial, donde, en virtud de la doble *re-entry* comprensiva, un sistema experimenta a otro sistema como sistema en el entorno, de manera tal que constituye, primero, al sistema comprendido como áter ego y luego al sistema comprendiente como áter ego de ese áter ego.

Así, y solo así, la experiencia disloca la referencia de sí del sistema que comprende, y diferencia entre sus dimensiones temporal y objetiva otra dimensión de sentido específicamente social basada en el doble horizonte áter ego / áter ego (Luhmann 1998: 101). La teoría de la doble contingencia refuerza el carácter operativo (selección acontecida dentro del mundo) de la comprensión, pues señala que el otro no es un áter ego sino hasta que es experimentado como tal, es decir, su alteridad no está dada, sino que es constituida mediante una operación de comprensión:

«La conducta de los demás no se vuelve indeterminable *sino hasta que se encuentra en la situación de la doble contingencia*, y especialmente para aquel *que intenta pronosticarla con el fin de poder añadir determinaciones de la conducta propia*» (1998: 127).

Luhmann señaló que la doble contingencia ocurre dentro del mundo cuando, y solo cuando, la comprensión es «recíproca»; es decir, cuando «ambos» sistemas comprenden, esa reciprocidad construye una situación «social», debido a que cada uno asume la comprensión del otro sistema como premisa de su propia acción. «Dentro» de esa situación, la comprensión posibilita que cada sistema se observe como áter ego de su áter ego y que se generen expectativas reflexivas (Luhmann 1998: 101).

CONVERGENCIAS: EXPERIENCIA, MEDIACIÓN Y ALTERIDAD

Entre estas teorías del áter ego hallamos tres convergencias: la centralidad de la experiencia, la necesidad de la mediación y la irreductibilidad de la alteridad.

En cuanto a la primera, la experiencia del otro es el elemento central de estas tres teorías generales del áter ego. Como señalamos en la Introducción, los conceptos de experiencia de Schutz y Luhmann poseen una marca de impronta husserliana. Este núcleo duro fenomenológico los aleja de tesis analíticas empiristas o lógicas. Para Husserl, Schutz y Luhmann el áter ego no es ni un postulado analítico ni una deducción analítica, sino un fenómeno intencional; esto quiere decir que el sentido áter ego es un dato de sentido actualizado experiencialmente por ego. En este sentido, aunque el organismo del otro esté dado físicamente en el mundo, el fenómeno del áter ego no es ese dato físico lato, sino más bien un dato constituido, un

objeto de la experiencia de la conciencia, cuya actualidad disloca el horizonte de sentido de ego, al abrir en él una esfera de actualidades y posibilidades que lo suponen, pero no se reducen a sí mismo, pues la plenitud del sentido áter ego no depende de ninguna imputación de ego; por ello áter ego es un objeto intencional, no un epifenómeno de ego. La dislocación de horizontes se completa cuando ego se experimenta como áter ego de áter ego. Por tanto, dado que para la fenomenología de la experiencia no hay sentido extramundano, el áter ego es una unidad de sentido, que ocurre en modo noemático o heterorreferencial dentro del mundo, no se deduce de categorías a priori ni se reduce a dato físico lato.

En cuanto a la segunda convergencia, la necesidad de la mediación, la experiencia del otro «supone» una diferencia mundana entre las conciencias, que no puede ser traspasada. Esta diferencia mundana impide que los objetos intencionales de una conciencia sean inmediatamente aprehendidos por otra, de manera tal que ambas son mutuamente inaccesibles. La experiencia del otro, según la fenomenología, no es en modo alguno inmediata, sino necesariamente mediata. Su objeto es una intencionalidad ego-céntricamente dislocada, denominada expectativa, que donan o imputan sentido tanto a la acción como a las expectativas del áter ego. Los autores siguen el hilo conductor de la mediación, y van del polo relacionamente negativo de la inmediatez al positivo de las expectativas, como se ve en la relación de los conceptos de flujo de vivencias y analogía de Husserl, de biografía y signo de Schutz, y de clausura operativa y doble *re-entry* de Luhmann. En este sentido, las expectativas no son un a priori del entendimiento, sino objetos de la experiencia que ordenan el horizonte (alter) ego / alter (ego) de la intencionalidad. Por ello, a diferencia de las hermenéuticas de la tradición y de la fusión de horizontes, las expectativas no fundan ninguna inmediatez a posteriori.

En cuanto a la tercera convergencia (la irreductibilidad de la alteridad), la inmediatez imposible entre conciencias se sigue de la «intransparencia» del áter ego. El acceso experiencial al áter ego, basado en la inaccesibilidad recíproca entre conciencias, implica por fuerza que, primero, la plenitud de sentido del áter ego depende de las donaciones o imputaciones de ego, por ende, áter ego depende de ego pero es «irreductible» a este, y, segundo, que la diferencia (alter) ego / áter (ego) no es de tipo dualista, no hay dualismo de sustancia porque ni uno ni otro constituyen o pertenecen a sustancias distintas, ambos son objetos intencionales; tampoco hay dualismo de propiedad, porque ni uno ni otro poseen atributos distintos, ambos son áter ego de su áter ego, la diferencia es de «alteridad». Pero a diferencia de las teorías de la identidad, la alteridad en sentido fenomenológico posee un signo positivo, pues, en tanto «condición insuperable» para la conciencia, deviene condición de posibilidad de lo social.

DIVERGENCIAS: CAMPO ONTOLÓGICO Y CONSTITUCIÓN

Hallamos tres divergencias: el campo ontológico del objeto álder ego y su genética, esquematizadas en la Tabla 1.

Tabla 1.
Divergencias en la experiencia del otro.

	Campo	Génesis
Husserl	Trascendental	Pasiva
Schutz	Mundano	Activa
Luhmann	Mundano	Activa

La primera columna contiene la divergencia y el agrupamiento fundamentales entre las posiciones: el campo ontológico de la experiencia del otro, donde Schutz y Luhmann objetaron la opción trascendental de Husserl. El sociólogo vienés expuso su crítica en «Das Problem» (2009), con el objetivo de probar que la fenomenología del álder ego debe prescindir del campo trascendental debido a sus inconsistencias y, en su lugar, debe emplazar su objeto en la actitud natural, donde los objetos son preconstituidos culturalmente y es por ende campo «primero» de la experiencia; es decir, debe optar por un campo ontológico estrictamente mundano. En consecuencia, el método más apropiado para la fenomenología del álder ego debe ser la fenomenología descriptiva, no la *epojé*. El acento sobre la opción mundana recalca la declaración de innecesariedad de las síntesis del ego trascendental para la co-constitución del álder ego. Semejante declaración, núcleo duro de la fenomenología poshusserliana de Schutz y también de Mearleau Ponty, es generalizada por Luhmann. El sociólogo bajo-sajón citó a menudo este artículo clásico de Schutz, e incorporó la crítica al trascendentalismo de Husserl dentro de su crítica general a la filosofía del sujeto trascendental (acentuando la innecesariedad de un sujeto extramundano para el sentido) y a la filosofía del sujeto a secas (acentuando el carácter de fundamento de la diferencia sistema/entorno, en detrimento de las unidades sintéticas del *subiectus*). Sobre esto último, señalamos que Luhmann y Schutz estudiaron el objeto álder ego sin *epojé*, y en desmedro de ella, de manera tal que ambos adoptaron una perspectiva plenamente mundana.

Si bien mantienen diferencias de matiz (Schutz fue antitrascendentalista, Luhmann, un crítico del sujeto trascendental; Schutz fue más radical, Luhmann, más general), ambos, no obstante, critican la necesidad de la constitución trascendental para elaborar el objeto sociológico, y se diferencian fuertemente de Husserl. Esta es nuestra razón más firme para aunarlos como poshusserlianos. Esta común divergencia contra Husserl, nos permite precisar una

idea de Paul (2001), quien sugirió que Luhmann empleó a Husserl para corregir el realismo analítico de Parsons. De lo expuesto se sigue que Luhmann concibió al álder ego como fenómeno intencional, pero no en sentido trascendente, sino plenamente mundano, más próximo a Schutz y a la fenomenología poshusserliana que a Husserl y la fenomenología trascendental.

El segundo eje de divergencias es de orden genético, pues concierne al modo de fundación del sentido álder ego. Varios autores han señalado que la empatía de Husserl enfatizó la constitución por síntesis pasiva, para desligar la constitución trascendental del álder ego de las categorías del entendimiento del apriorismo kantiano. Congruentes con la divergencia respecto del campo ontológico, Schutz y Luhmann quedan agrupados en otra divergencia contra la constitución trascendental. En Schutz, la fundación del álder ego es mundana, se trata de un proceso de socialización intersubjetiva en actitud natural, ella aloja el significado del semejante entre las premisas de la orientación tú. Sin negar la constitución trascendental pasiva, Schutz acentuó su premisa: la *preconstitución mundana activa* del semejante. Luhmann subrayó que la comprensión es una operación, y como tal es un acontecimiento irreversible del mundo, que constituye la diferencia álder ego / álder ego gracias al reingreso de la diferencia sistema/entorno dentro del sistema. Por otra parte, consecuentes con la opción mundana, ambos lanzaron el concepto de expectativa al mundo, y traspusieron la diferencia entre los campos ontológicos del ego (inmanencia/trascendencia) y entre actitudes (natural/reflexión) en diferencias entre niveles plenamente mundanos (sociológicos): entre preconstitución y experiencia en Schutz, entre sentido y comprensión (expectativa/operación) en Luhmann. En suma, la común divergencia de Schutz y Luhmann con Husserl respecto del campo ontológico del sentido álder ego implica otro conjunto de distanciamientos respecto de la opción trascendental en cuanto al modo de su fundación. Si bien el referente separa parcialmente a Schutz y a Luhmann, pues, para el primero, el proceso es necesariamente intersubjetivo, mientras que, para el segundo, la operación puede ser actualizada tanto por un sistema social como por un sistema psíquico, hay un común denominador en ambos, a saber, emplazar su constitución plenamente en el mundo.

LA DIMENSIÓN SOCIAL DE SENTIDO

En este apartado abordamos la dimensión social del sentido. La fenomenología encuadró su tratamiento en una teoría constitutiva de la intersubjetividad, cuyo núcleo intencional es la experiencia del otro. Nuestro hilo conductor para encadenar las teorías del álder ego y de la dimensión social será el concepto de expectativas, ya que es resultado de la primera y premisa de la segunda.

HUSSERL: INTERSUBJETIVIDAD TRASCENDENTAL Y ANALOGÍA DE PERSPECTIVAS

Meditaciones cartesianas convirtió la intersubjetividad en fundamento *primero* de la fenomenología trascendental. La intersubjetividad trascendental fue concebida por Husserl como un *eidos* multiestratificado, cuyo nivel inferior es la constitución de la naturaleza objetiva, y sus niveles superiores, la constitución de unidades personales de orden superior, como la comunidad social y la comunidad cultural. Los diversos estratos de este *eidos* están regidos y ordenados por la necesidad esencial de la constitución intersubjetiva, es decir, por la tesis general del álter ego. Según Walton (2011: 39) «la analogía es un principio constituyente que opera desde la transferencia de sentido entre cuerpos propios hasta los grados superiores de las comunidades sin que sea necesario recurrir a una entidad suplementaria que se despliegue a través de los sujetos».

Retornemos a la tesis del álter ego para observar la constitución intersubjetiva. Según Husserl, la presentación del álter ego une dos estratos noemáticos dentro de la esfera egológica: lo percibido del álter ego y la re-presentación del suplemento de lo no percibido de él (§ 55); esto es, «junto» a la síntesis pasiva del cuerpo del otro, ego co-percibe que puede imaginar la perspectiva del álter ego como aquella que el propio ego tendría si, en lugar de estar de aquí, estuviera allí. En este sentido, la constitución del álter ego no solo lo presenta en la esfera egológica, sino que abre «dentro» de ella un horizonte dislocado de «perspectivas mutables», cuyo grado cero es el aquí absoluto del cuerpo vivo de ego. Por tanto, subrayó Husserl, todo objeto intencional tiene para ego una segunda capa presentada que proviene de la experiencia del otro; es decir, el mismo objeto de la naturaleza, le es dado al ego en los modos de darse que son posibles para el álter ego, y ego percibe así la naturaleza como una naturaleza objetiva en común. A esta analogía en las perspectivas sobre la naturaleza Husserl la denominó naturaleza intersubjetiva. Así pues, la intersubjetividad ni es exterior a la esfera egológica, pues es constituyente del ego trascendental, ni reductible a ella, pues la plenitud de sentido del álter ego no es donada por ego, sino que es concebida fenomenológicamente trascendental; por ello la naturaleza constituye la primera forma, el nivel básico de la intersubjetividad trascendental.

La modulación analógica de perspectivas sobre la naturaleza es el núcleo de la *superposición* (*Deckung*) fundante de las expectativas sociales de orden superior. Bajo la condición de inaccesibilidad mundana a las experiencias ajenas, ego y álter ego, la experiencia del otro posibilita la orientación recíprocamente del uno hacia el otro: ego constituye a álter ego, y, como este, cualquier álter ego constituye a ego en álter ego, incluso terceros álter ego pueden experimentar a cualquier álter ego, ya

no solo como otro, sino como ego para él mismo. En este sentido, el álter ego es constituido *Gegensubjekt* dentro de la esfera egológica del sujeto, es decir, como señaló Wallner (2011: 98), es constituido un sujeto «en» y «para» el mundo de otro sujeto (ego). La comunidad cultural también está constituida sobre la analogía de perspectivas recíprocas de los *Gegensubjekte*, quienes experimentan como comunes las objetividades ideales espirituales. Por ello, gracias a la orientación recíproca constituida por la experiencia del otro, la «comunidad intencional», cuyo correlato es la comunidad mundana, es constituida como una personalidad de nivel superior en múltiples estratos, cuya unidad es la de una comunidad intermonadológica.

SCHUTZ: INTERSUBJETIVIDAD MUNDANA Y RECIPROCIDAD DE PERSPECTIVAS

La intersubjetividad mundana según Schutz supone que el álter ego es «ya» un semejante fundado en la actitud natural. La tesis general de la reciprocidad de perspectivas ofrece una explicación genética y estructural de dicha fundación.

Esta segunda tesis general asume la perspectiva del actor. Según el autor, una conciencia posee contenidos puramente biográficos fundados en la experiencia espacio-temporal del individuo, dichos contenidos le son propios y son inaccesibles a la experiencia de otro. Esta experiencia, sin embargo, no es un proceso aislado, sino que se da en un momento histórico determinado dentro de una comunidad determinada, de manera tal que la formación de contenidos experienciales es una «socialización».

Schutz identificó las experiencias que fundan los supuestos mundanos de la semejanza del otro «dentro» del proceso de socialización; se concentró sobre aquellas que la conciencia experimenta, desde la perspectiva del actor, como propias, sin identificarlas como individuales, sino como compartidas por otros semejantes; es decir, como comunes y que, «además», puede «presuponerlas» como tales. Esta singular propiedad de ser contenidos experimentados individualmente como comunes fue denominada «tipificación» por Schutz, esto es, contenidos de la experiencia estructuralmente socializados. Según sus palabras: «son construcciones tipificadoras de objetos de pensamiento que «reemplazan» a los objetos de pensamiento de mi experiencia y la de mi semejante» (1974: 43, subrayo yo). Gracias a ellas, subrayó, «el pensamiento de sentido común “supera” las diferencias individuales» (1974: 42). Así, sin perder el hilo conductor del actor, Schutz halló estructuras del pensamiento común, cuyo sentido es social en contenido y en estructura.

Su contenido es el sistema de significatividades relativas al tiempo, el espacio, las cosas y los semejantes. Su origen es el endogrupo de una comunidad, su transmisión

es intracomunitaria y está mediada por la comunicación mundana, regida por el léxico y la gramática del lenguaje cotidiano, «el medio tipificador por excelencia» (1974: 44; 2009: 249). La socialización actualiza estos contenidos como experiencia, de manera tal que la individualidad no niega, sino que «supone» lo social y una «multiplicidad» de socializaciones individuales simultáneas que tienen lugar dentro de una comunidad.

Más importante que el contenido son las estructuras «propias» del sentido común, pues la dimensión de lo común no solo exige la actualización simultánea de un contenido dentro de la perspectiva experiencial de diversos actores, sino que exige sobre todo que los actores «presupongan» esa actualización en los otros actores; tal presunción respecto de los otros se estructura socialmente como «expectativas». Esta estructura de las expectativas es denominada por Schutz «reciprocidad de perspectivas», en sus palabras:

«La tesis general de las perspectivas recíprocas conduce a la aprehensión de objetos y sus aspectos realmente conocidos por mí y potencialmente conocidos por usted como conocimiento de todos. Tal conocimiento es concebido como objetivo y anónimo, es decir, separado e independiente de mi definición de la situación y la de mi semejante, de nuestras circunstancias biográficas exclusivas y de los propósitos reales y potenciales inmediatos que ellas involucran» (1974: 43).

Esta reciprocidad se caracteriza por dos idealizaciones: la intercambiabilidad de puntos de vista (ego supone que vería lo mismo que ácter ego si estuviera en su posición) y la congruencia de significatividades (ego supone que ácter ego entiende lo mismo sobre algo). Gracias a ellas, un actor «presume» que las diferencias entre semejantes solo implican variaciones en la observancia de la tipicidad, así las diferencias biográficas le resultan insignificantes para el propósito a la mano, y, por «sobre todo», presume que el semejante comparte la presunción hasta nuevo aviso. Ambas idealizaciones fundan la reciprocidad entre las perspectivas de los actores, la que es postulada base genética y estructural del conocimiento intersubjetivo de la actitud natural y del horizonte común entre semejantes *al tiempo* que posibilita la experiencia individual en una comunidad.

LUHMANN: DOBLE CONTINGENCIA Y DIVERGENCIA DE PERSPECTIVAS

Según Luhmann, la situación de doble contingencia es el fenómeno social posibilitado por la comprensión del ácter ego. El acento sobre la situación lo distanció de Schutz, pero no de la fenomenología, pues la situación es un objeto intencional fundado por la experiencia ácter ego, razón por la cual propuso una «reducción fenomenológica» de la experiencia de la situación de doble contingencia.

La TGSS se propuso determinar el fenómeno social «sin» apelar a la intersubjetividad mundana, pero sin abandonar la experiencia. De este modo, en lugar de identificar elementos comunes (estructurales) que superen la esfera biográfica individual y determinen lo social, Luhmann enfatizó la experiencia problemática de la alteridad y la diferencia desde la perspectiva del actor. Esta experiencia, solo posible dentro del mundo, está en la base de la reciprocidad, de ella, y solo de ella «emerge» la dimensión social de sentido:

«El estar abierto al reacondicionamiento se basa en la misma condición de la negatividad, es decir, en la duplicación de la contingencia: “ego” experimenta a “ácter” como ácter ego. Experimenta con esta “no identidad de las perspectivas”, al mismo tiempo, “la identidad de esta experiencia de ambos” lados. Para ambos la situación es por ello indeterminable, inestable, insoportable. En “esta” experiencia las perspectivas “convergen”, lo cual hace posible imponer su interés por la negación de esta negatividad, un interés por la determinación» (1998: 128).

A diferencia de Parsons, Luhmann subrayó el carácter concreto de la doble contingencia; y a diferencia de Schutz (y de Husserl), descartó la apelación a lo común para resolver la actualidad de la referencia recíproca de las expectativas ácter ego. La reciprocidad supone la interpenetración (lo común), pero emerge gracias a, y no contra, la experiencia de la alteridad y la diferencia. Por ello Luhmann criticó la «reciprocidad de perspectivas» en tanto es insuficiente para dar cuenta de la interacción social, pues, en lugar de describir el fundamento experiencial de lo social, solo contempla sus condiciones estructurales (1998: 116). Un elemento importante del argumento es que la doble contingencia «no» constituye aún el objeto de la sociología, se trata más bien de una condición necesaria de la operación social, la comunicación, es decir, de una «transición» hacia el objeto. Para la TGSS, la coexperiencia de la alteridad del ácter ego es una condición necesaria pero no suficiente para la formación de sistemas sociales (1998: 121).

CONVERGENCIAS: SENTIDO SOCIAL Y TEMPORALIDAD

Entre las tres teorías de la dimensión social hallamos dos convergencias: la identificación de un sentido social irreductible y la centralidad de la temporalidad.

En cuanto a la primera, los tres adoptan una posición similar sobre la unidad del sentido social, cuyo rasgo distintivo es su concepto de irreductibilidad. Esta posición, tan alternativa al solipsismo como al dualismo, está basada en las propiedades fenomenológicas de la experiencia y de las expectativas ácter ego, y consiste en asumir que el sentido social supone su constitución en la esfera egológica. Esta constitución sin embargo no equivale al sentido de la esfera social, pues, primero, el sentido pleno del ácter ego

no es donado por ego, y segundo, su horizonte de posibilidades y actualidades está ego-céntricamente dislocado. La esfera de sentido social consiste, en cambio, de un tipo de expectativas específico cuyo horizonte es la alteridad del otro y cuya referencia primaria es la referencia reciproca entre los áter ego. Husserl y Schutz las denominan expectativas intersubjetivas, Luhmann no las concibe de modo distinto, pero las denomina doble-contingentes, para distinguirlas de las expectativas comunicativas.

No hay solipsismo, pues ninguno de los tres autores considera que la unidad del sentido social es reducible al *solus ipse*, no hay una conciencia aislada que sea «sujeto» de lo social. Por ello, si bien es cierto que desde la teoría de sistemas lo social no se reduce a la experiencia subjetiva de lo social, no cabe omitir por eso, que la fenomenología puede predicar el mismo enunciado, pues para ella tampoco es posible reducción semejante. Tanto es así que Luhmann esgrimió contra la teoría de la acción argumentos interpuestos por la fenomenología contra el solipsismo. La convergencia es fuerte aquí, ya que la fenomenología es sostén de la irreducibilidad, no adversario.

No hay dualismo, pues la irreducibilidad fenomenológica se apoya sobre el concepto de diferencia. En el caso del sentido social observamos que los tres autores lo conciben como «sentido diferenciado» del sentido ego-lógico, es decir, como un sentido cuyas propiedades fenomenológicas (intencionalidad, horizonticidad, constitución) lo dotan de una unidad, que lo distingue de otras unidades, sin necesidad de apelar a dualismos de sustancias. La lógica de la irreducibilidad fenomenológica solo se basa en diferencias entre unidades de sentido y solo las relaciona como condiciones, nada supone ni conduce al dualismo. Por ende, no se trata de sintetizar esferas (como procuro el idealismo), sino de describir (o reducir) los fenómenos de una distinción de niveles.

En cuanto a la segunda convergencia, la centralidad de la temporalidad, los tres autores apoyan la unidad de la esfera social de sentido sobre una unidad temporal inherente a ella. La sincronía es un núcleo duro de la simultaneidad con que son actualizados los sentidos múltiples dentro de la unidad social (sea esta intersubjetiva o sistémica). Encontramos esta convergencia entre la comunidad temporal de Husserl, el común envejecimiento de Schutz, tan celebrado y citado por Luhmann, quien además planteo una presión selectiva propia de la doble contingencia, y una autonomía temporal relativa de los sistemas autopoieticos, incluidos los sociales.

DIVERGENCIAS: FENÓMENO, PERSPECTIVAS Y RELACIÓN

Hallamos tres divergencias: la concepción de fenómeno social, la constelación entre perspectivas y la relación con el áter ego; en la Tabla 2 las esquematizamos.

Tabla 2.
Divergencias en la dimensión social de sentido.

	Fenómeno	Perspectivas	Relación
Husserl	Superposición	Analógicas	Refundación
Schutz	Estructura	Congruentes	Superación
Luhmann	Situación	Incongruentes	Emergencia

La primera columna representa las divergencias sobre el fenómeno constitutivo de la esfera social. Para precisarlas tomamos como referencia la escena de la experiencia del otro, común a los tres autores. De ella, Husserl acentuó la superposición, Schutz, la estructura, y Luhmann, la situación. Para Husserl la superposición de expectativas es el fenómeno intersubjetivo, porque, en virtud de la sincronía comunitaria, el ego multiestratificado (naturaleza, mundo social, cultura) por la apertura de las posibilidades y actualidades del áter ego es «simultáneo» al semejante (y a la comunidad temporal). La superposición de esferas multiestratificadas constituye una unidad trascendental de semejanza superior que, por estar basada en la experiencia del otro, los sintetiza sin fusionarlos, dado que el fenómeno social no elimina la alteridad.

Schutz y Luhmann convergen en rechazar la superposición trascendental, aunque divergen en la determinación del fenómeno que diferencia la dimensión social del sentido dentro del mundo. Schutz consideró que la «estructura» significativa de la comunalidad entre semejantes funda la intersubjetividad en actitud natural. El fenómeno social de la estructura intersubjetiva no elimina la alteridad, sino que la vuelve insignificante y la supera «hasta nuevo aviso». Luhmann, en tanto, consideró que el fenómeno social es la «situación» de la experiencia del otro. Por un lado, en ella, y solo en ella, son constituidos los áter ego; por otro lado, ella no solo supone estructuras interpenetradas, sino que las «selecciona»; la situación de doble contingencia se estructura a sí misma, no *ex nihilo*, sino a partir de estructuras dadas.

Por ello, si bien Schutz y Luhmann comparten la opción poshusserliana por lo mundano, en desmedro de la opción trascendental, esta vez la diferencia entre los acentos y las concepciones de estructura y de situación impide agruparlos. Ambos consideran tanto la estructura como la situación, la diferencia no estriba en la composición del argumento, sino en sus acentos. Schutz detectó una tensión entre estructura y situación, optó por acentuar la primera en detrimento de la segunda, pues consideró que la socialidad reside en las estructuras intersubjetivas; estas determinan la situación en un juego complejo de tipificaciones intersubjetivas alojadas en el acervo de conocimiento de los actores, pero la definición de la situación, como tal, es considerada un acto biográfico, no intersubjetivo, según sus palabras:

«[El] conocimiento [común] es concebido como objetivo y anónimo, es decir, "separado e independiente de mi definición de la situación y la de mi semejante", de nuestras circunstancias biográficas exclusivas y de los propósitos reales y potenciales que ellas involucran». (1974: 43. Entrecomillado propio).

Luhmann «también» asumió que el fenómeno social no puede tratarse únicamente del horizonte de posibilidades de sentido (estructuras) societales, sino que requiere contemplar también la actualidad de la situación. Esta es dada por la experiencia de la situación de recíproca alteridad; la situación constituye lo social como selección, supone estructuras en el entorno, pero se autoorganiza (se autoestructura). En consecuencia, observamos la inclinación de Luhmann por un concepto de estructura de condicionamiento flexible y por un concepto de situación estructuralmente activo, de esta manera, al acentuar el componente situacional del fenómeno social, el autor priorizó la actualidad de la selección. Schutz, en cambio, se inclinó por una estructura de organización firme «hasta nuevo aviso» y un fenómeno social estructural, con acento en las posibilidades comunes. En este sentido, la doble contingencia es «diádica», puesto que el problema del que emerge lo social surge de la constitución situacional de lo social. En cambio, la congruencia de perspectiva es «triádica», pues incorpora en la constelación la intersubjetividad de las estructuras, en carácter de variable antecedente e interviniente. El respeto del principio de tercero excluido no acerca a Luhmann a Schutz, sino Husserl. Así nos quedan distribuidas sus posiciones: Husserl, diadismo trascendental; Schutz triadismo mundano o estructural; Luhmann, diadismo mundano o situacional.

La segunda columna representa las diferencias en torno al tipo de reciprocidad que constela las expectativas áter ego. Husserl subrayó que la analogía establece una mutabilidad de las perspectivas, este es el fenómeno trascendental que abre en la superposición una constelación específicamente social de las perspectivas. Schutz y Luhmann rechazaron el requerimiento trascendental para identificar el objeto mundano que constele socialmente las expectativas áter ego, no solo de modo ego-céntricamente dislocado, sino de modo exegológico. Schutz se inclinó por la congruencia entre las perspectivas, posibilitada por la estructura, y Luhmann por la incongruencia entre ellas, abierta por la situación. Nuevamente, ambos planteamientos están compuestos por «ingredientes» similares, las divergencias están en las relaciones y acentos. Para ambos, la experiencia del otro establece una situación de doble alteridad problemática para las perspectivas. Schutz dio un signo «negativo» al problema y señaló que su solución *social* es dada por la congruencia de perspectivas «propia» del factor «intersubjetivo» común a ambos lados:

«Presupongo –y presumo que mi semejante hace lo mismo– que las diferencias de perspectivas originadas en nuestras situaciones biográficas exclusivas “no son” “significativas” para el propósito a mano de cualquiera de nosotros» (1974 1: 42).

La estructura supera el problema de la recíproca alteridad pues, primero, lo vuelve insignificante desde la perspectiva del actor y, segundo, lo subsume bajo la reciprocidad de perspectivas. Luhmann, en cambio, no consideró el problema de la alteridad una premisa «negativa» que lo social deba disolver para constituirse como tal, más bien al contrario, lo consideró una premisa «positiva», una condición de posibilidad de lo social, debido a que constela las expectativas áter ego de manera recíproca. Por tanto, aún si desatendemos el principio de autorreferencia y concedemos la existencia de elementos comunes idénticos en cada uno de los áter ego que componen una situación de doble contingencia, tal contenido no será entendido más que como una condición de posibilidad de lo social, pues nada del sistema psíquico es social, lo social únicamente se actualiza (emerge) si, y solo si, las perspectivas se experimentan como incongruentes y conforman una situación «social». En consecuencia, el problema de la doble contingencia no solo no es insignificante desde la perspectiva del actor, quien no puede calcular sin riesgo el comportamiento del áter ego, sino que tampoco lo es desde el punto de vista del observador teórico (de segundo orden), quien, en virtud de que la constelación está basada «en», y no contra, la incongruencia, infiere que la interacción se inaugura «gracias» a esa base, y «no» a partir de su superación.

Finalmente, la tercera columna presenta las divergencias sobre la lógica entre el fenómeno social y la constelación de expectativas. En el marco de las discusiones en torno a una «filosofía primera», desde la tradición de la *Subjektphilosophie*, Husserl concluyó, a partir de la constitución intersubjetiva en la esfera primordial egológica, que la intersubjetividad trascendental (re)fundó la esfera egológica, y la vuelve multiestratificada. Dado su desinterés trascendental, Schutz y Luhmann solo observaron el componente epistemológico de la relación *fundamentum/fundamentans*. Schutz alojó el carácter multinivelado de las estructuras significativas «dentro» de la esfera individual, de manera tal que la intersubjetividad de los componentes comunes presentes a cada individuo supere la individualidad y constituya un objeto científico de otro orden. Luhmann, en tanto, estableció que la fundación de la dimensión social del sentido dentro del sistema psíquico es condición necesaria, pero no suficiente, de la fundación de la situación social, pues esta «emerge» de aquella. En este punto crucial, en lugar del teorema de la constitución, Luhmann prefirió la teoría de la emergencia; según la cual emergencia significa aparición de fenómenos cualitativamente novedosos, cuyas propiedades no se derivan de las condiciones de posibilidad ni de los elementos supuestos. Las propiedades de la doble contingencia (diadismo, incongruencia, situación) no están presentes como tales en la esfera egológica, ni siquiera en su horizonte egocéntricamente dislocado; no obstante, dicha esfera y su constitución del objeto áter ego es condición de posibilidad de la

doble contingencia, sin ella esta no se daría, pero aquella en sí nada tiene de doble contingente, por tanto, aunque la doble contingencia la presuponga, no se reduce a ella.

Además, Luhmann estableció una doble emergencia de lo social para determinar el objeto de la sociología: la emergencia de la situación doble contingente a partir del sustrato de conciencias y la emergencia de la comunicación a partir de la doble contingencia. La segunda establece el objeto, la primera es una «transición» hacia él. La primera emergencia lo posiciona como un fenomenólogo mundano de la situación social, al modo de las estructuras de Schutz, pero con otros acentos desplazados; la segunda emergencia, en cambio, lo saca de la tradición, dado que concibe la comunicación como unidad sintética de tres selecciones, este no es un objeto intencional ni una experiencia, sino una operación. No es extraño, entonces, que dialogue con la matemática de la comunicación de Shannon y con la hermenéutica romántica de Schleiermacher, antes que con la comunicación trascendental de Husserl o la comunicación lingüística de Schutz.

CONCLUSIONES

A lo largo de esta monografía comparamos los conceptos de «experiencia del otro» y de «dimensión social de sentido» de Husserl, Schutz y Luhmann. Los resultados variaron según el concepto. En ambos casos hallamos convergencias y divergencias, y en algunos casos logramos agruparlas. En la Tabla 3 condensamos los resultados.

En cuanto al primer eje, la experiencia del otro, las convergencias en torno a la experiencia, la mediatez y la alteridad nos llevaron a establecer que las tres posiciones comparten fundamentos fenomenológicos básicos para plantear el fenómeno del *álder ego*. Sus divergencias en torno al campo ontológico y la genética, donde Luhmann se agrupó con la fenomenología mundana de Schutz en contra de la fenomenología trascendental de Husserl, nos llevó a distinguir entre la fenomenología husserliana y la fenomenología poshusserliana (Schutz y Luhmann).

En cuanto al segundo eje, la dimensión social de sentido, las convergencias en torno al sentido social y la temporalidad

nos llevaron a establecer que los tres comparten la fundamentación fenomenológica de una unidad del sentido social, equidistante del solipsismo y del dualismo. En tanto que, en virtud de sus divergencias en torno al fenómeno social, la constelación de perspectivas y la relación *álder ego*-fenómeno, nos resultó imposible agruparlos, porque, si bien el imperativo mundano siguió presente en Schutz y en Luhmann, las correcciones de este al planteamiento de aquel lo forzaron a ganar originalidad en sus planteos fenomenológicos.

A partir de estos resultados podemos responder nuestro interrogante inicial: ¿En qué consistió la recepción dada por Luhmann a la obra de Schutz en cuanto a la solución del problema fenomenológico de la intersubjetividad? Según lo expuesto, a partir del mayor agrupamiento de Luhmann con Schutz al respecto de la experiencia del otro y del imperativo mundano poshusserliano, consideramos que en este primer tema hay una recepción positiva; sin embargo, los impedimentos para agruparlos en cuanto a la dimensión social, aún conservando el imperativo poshusserliano, nos llevan a considerar que hay una recepción crítica en este segundo tema. Nuestra conclusión es que Luhmann desarrolló una postura fenomenológica poshusserliana no-schutziana, el autor siguió el planteo de Schutz «hasta» la tesis de la reciprocidad de perspectivas, a la que consideró insuficiente, puesto que subestimaba la especificidad de la situación para establecer el objeto sociológico. El remedio que halló dentro de la fenomenología fue reducir la experiencia de la doble contingencia, para observar la reciprocidad por incongruencia de perspectivas, así como el horizonte de posibilidades problemáticas que abre dicha situación. Estos resultados son congruentes con la hipótesis inicial.

Para concluir, discutiremos los resultados bajo dos redimensionamientos: los estándares sistemáticos y el campo fenomenológico.

En cuanto a los estándares sistemáticos, estos resultados refuerzan las conclusiones de la discusión preliminar sobre el primado de la bibliografía especializada, y subrayan la necesidad de incorporar las investigaciones especializadas en la base interpretativa sistemática.

En cuanto al campo fenomenológico, seguimos el diagnóstico de Belvedere (2006) sobre la distribución

Tabla 3.
Cuadro síntesis de convergencias y divergencias.

		Relevamiento	Convergencias	Divergencias
Experiencia del otro	Husserl	Empatía	Experiencia	Campo ontológico
	Schutz	Orientación tú	Mediatez	Constitución
	Luhmann	Comprensión	Alteridad	Reflexión
Dimensión social de sentido	Husserl	Intersubjetividad trascendental	Sentido social	Fenómeno
	Schutz	Intersubjetividad mundana	Temporalidad	Perspectivas
	Luhmann	Doble contingencia		Relación

de posiciones entre fenomenología husserliana, pos-husserliana y fenomenología no-intencionalista. En ese contexto, la fenomenología de la doble contingencia de Luhmann ofrece una variante poshusserliana original para tratar la alteridad y la diferencia. Esta variante constituye una alternativa original, pues las convierte en objetos sociológico-fenomenológicos y le disputa premisas a la fenomenología no-intencionalista, ya que, lejos de forzar una renuncia al concepto de lo social, la observación de ambos fenómenos requiere interpretación sociológica de la reducción fenomenológica de experiencias. En consecuencia, la fenomenología no-intencionalista es interpelada, pues la fenomenología de la doble contingencia le requiere nuevas razones sobre su metodología, pues las había alcanzado sin el concurso de la sociología.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arnoldi, J. 2010 «Sense making as communication», *Soziale Systeme* 16:28-48.
- Bednarz Jr. J. 1984 «Complexity and Intersubjectivity: Towards the Theory of Niklas Luhmann». *Human Studies* 7:55-69. <http://dx.doi.org/10.1007/BF02633645>
- Belvedere, C. 2006 «La fenomenología y las ciencias sociales. Una historia de nunca empezar». *Sociedad* 25-85-106.
- Bourdieu, P. 1980. *Sens pratique*. París: Minuit.
- Giddens, A. 1982. *Profiles and Critiques in Social Theory*. New York: Basic Books.
- Habermas, J. 1982. *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid: Tecnos.
- Habermas, J. 1987. *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. 1989. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra.
- Husserl, E. 1996. *Meditaciones cartesianas*. México: FCE.
- Joas, H. y W. Knöbl. 2004. *Sozialtheorie*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Knudsen, S. 2006. *Luhmann und Husserl: Systemtheorie im Verhältnis zur Phänomenologie*. Würzburg: Köninghausen & Neuman.
- Lewkow, L. 2009. «Niklas Luhmann como crítico de la fenomenología de la intencionalidad: intersubjetividad y doble contingencia». *A Parte Rei* 64:1-8.
- Luhmann, N. 1986. «Systeme verstehen Systeme», en Luhmann, N. & Schorr, K. E. (comps.) *Zwischen Intransparenz und Verstehen*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Luhmann, N. 1998. *Sistemas sociales*. México: Anthropos.
- Nassehi, A. 2008. «Phänomenologie und Systemtheorie», en *Phänomenologie und Soziologie*, compilado por J. Raab, M. Pfadenhauer, P. Stegmaier, J. Dreher und B. Schnettler. Wiesbaden: VS-Verlag.
- Paul, A. 2001. «Organizing Husserl. On the Phenomenological Foundations of Luhmann's Systems Theory». *Journal of Classical Sociology* 1:371-394. <http://dx.doi.org/10.1177/14687950122232594>
- Ritzer, G. 1990. «Metatheorizing in Sociology», *Sociological Forum* 5:3-15. <http://dx.doi.org/10.1007/BF01115134>
- Ritzer, G., S. Zhao y J. Murphy, 2002. «Metatheorizing in Sociology. The Basic Parameters and the Contribution of the Postmodernism». Pp. 113-131 en *Handbook of Sociological Theory*, edited by J. Turner. New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers.
- Schluchter, W. 2008. *Acción, orden y cultura*. Buenos Aires: Prometeo.
- Schutz, A. 1974. *Escritos 1*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Schütz, A. 2009. «Das Problem der Intersubjektivität bei Husserl». Pp. 223-266 en *Philosophisch-phänomenologische Schriften 1: Zur Kritik der Phänomenologie Edmund Husserls* (ASW III.1), editado por Alfred Schütz y Gerd Sebald. Konstanz: UVK.
- Schütz, A. 2010. «Parsons' Theorie des sozialen Handelns». Pp. 241-312 en *Methodologie der Sozialwissenschaften Zur* (ASW IV), editado por Alfred Schütz. Konstanz: UVK.
- Urteaga, E. 2010. «La teoría de sistemas de Niklas Luhmann». *Contrastes* 15:301-317.

SERGIO PIGNUOLI OCAMPO (UBA-CONICET-CCC) es Doctor en Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Becario posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científico Tecnológicas (CONICET) con sede de investigación en el Instituto Gino Germani. Desarrolla investigación en teoría sociológica, teoría de sistemas sociales y comunicación y se desempeña como docente de la cátedra "Niklas Luhmann y la sociología de la modernidad" (FCS-UBA).