

La intersubjetividad y la esfera “emocional-afectiva”¹. Apuntes para una relectura del análisis constitutivo

Luigi Muzzetto²

ARK CAICYT: <http://id.caicyt.gov.ar/ark:/s23141174/vmka0kaek>

In the first part of the essay are highlighted the assumption, in classical sociology, of emotion and rationality as opposing elements, and the presence of the fundamental aspects of the overcoming of such dichotomous view. The second part draws on Schutz' thought on intersubjectivity as a social basic category. Although Schutz adopts a cognitive perspective, the essay underlines elements in his thought that allow to propose a new conceptualization in which the affective-emotional dimension is present 'since the beginning'.

Parte I.

Razones / Pasiones

En su nacimiento, la sociología hereda una visión del saber dominada por una racionalidad abstracta y por una visión de la acción caracterizada por una incertidumbre estructural en lo que respecta a su determinación y previsibilidad. “Por un lado -observa Crespi-, el conocimiento racional fue delineándose como pura actividad unificadora, fundada sobre criterios absolutos de verdad (...); por otro lado, el mundo de la acción había sido capturado como realidad múltiple e indeterminada, caracterizada por una esencial opacidad respecto del ámbito del conocimiento” (Crespi 1999: 9). En la constitución de este marco había desarrollado un rol fundamental la idea de *pasión* entendida ya por Platón en contraposición a la racionalidad, y que “Cicerón (...) [había definido] como perturbación del alma, en cuanto conjunto de impulsos completamente ajenos al mundo de la racionalidad, susceptibles de control solo en base a una larga disciplina de tipo ascético” (ibíd.: 10). Así en el curso del tiempo

¹ El ensayo no afronta el problema de las diferencias existentes entre afectos, emociones, sentimientos, pasiones, etcétera, sino que se limita a asumir globalmente la relación entre la esfera emocional-efectiva, entendida en sentido amplio, y la esfera cognitivo-racional. Para un primer intento de especificación, véase Cerulo (2009).

² Traducción de L'intersoggettività e la sfera “emozionale-affettiva”. Appunti per una rilettura dell'analisi costitutiva (en: SOCIETÀ mutamento POLITICA, ISSN 2038-3150, vol. 2, n. 4, pp. 65-100, 2011). Por Gustavo Salerno. Revisión técnica de Daniela Griselda López.

se sedimenta la imagen de las “pasiones” “(emociones, sentimientos, deseos)” como “‘alteraciones’ de un estado de otro modo neutral y no perturbado del alma” (Bodei 2007: 8). Decisiva en el pasaje al pensamiento moderno se revela la influencia de Descartes, que no solo recupera la contraposición entre racionalidad y “pasiones”³, sino que también cristaliza el pensamiento en una serie de dualismos metafísicos como mente/cuerpo (*res cogitans/res extensa*), interno/externo, etcétera.

A pesar de que siempre ha habido voces disonantes, tanto en el modo de entender el conocimiento, como en el modo de entender la experiencia vivida (en particular, la relación entre racionalidad y pasiones a partir del siglo XVII tiende a ser revisada en clave más problemática; es suficiente recordar el pensamiento de Spinoza, el empirismo inglés, el romanticismo, etcétera), perduró una lectura de la acción nacida de la óptica prevalente y fuertemente condicionante del control. “Lo que interesaba sobre todo era definir las reglas en base a las cuales los individuos habrían podido dominar sus propias pulsiones y sus propias pasiones para actuar racionalmente, es decir, en sentido no destructivo en lo que respecta a sí mismos y al orden social: antes incluso de ser explorada en su complejidad, la acción se presentaba, por lo tanto, como una realidad inquietante” (Crespi 1999: 13-14).

Hoy el modo de entender el problema ha cambiado significativamente. La ciencia ha abandonado las antiguas certezas ontológicas para moverse sobre el terreno más arduo de un “saber sin fundamentos”, siguiendo el sendero más arduo del constructivismo (pasando, como sostiene Bauman, de la “razón legislativa a la razón interpretativa”). Y el modo de entender la relación entre razón y pasiones ha abandonado finalmente la óptica del control y la visión de la experiencia marcada por dualismos metafísicos. Se observa ahora con una nueva consciencia su complejidad, su irreductible dimensión histórico-cultural, las relaciones entre sus diversos rasgos constitutivos, los entrelazamientos, las influencias recíprocas.

Las observaciones de Bodei contienen los rasgos esenciales del cambiado espíritu del tiempo: los modos de entender la razón y las pasiones no pueden no ser considerados como internos “a constelaciones de sentido teóricamente y culturalmente condicionadas (...). ‘Razones’ y ‘pasiones’ son, entonces, términos pre-juzgados, que hay que habituarse a considerar como nociones correlacionadas y no obvias”, claro que no reconducibles a una improbable naturalidad. “Nada -continúa Bodei- impide (...) pensar las ‘pasiones’ como estados

³ Ferguson (2006: 122) recuerda que en el pensamiento moderno los sentimientos (*feelings*) son tematizados ante todo como pasiones.

que no se agregan desde el exterior a un grado cero de una consciencia indiferente, para enturbiarla y confundirla, sino que son constitutivas de la tonalidad de cualquier modo de ser psíquico e, incluso, de cada orientación cognitiva”. En esta óptica “las pasiones aparecerían (...) como la sombra de la razón misma, como un constructo de sentido y una actitud ya íntimamente recubierta de su propia inteligencia y de cultura, fruto de elaboraciones milenarias, mientras que la razón se revelaría, a su vez, ‘apasionada’, selectiva y parcial, cómplice de las mismas pasiones que dice combatir” (Bodei 2007: 7-8).

Demos un paso atrás. En su nacimiento la sociología, como hemos recordado, en lugar de combatir asume como propio el resultado del camino del pensamiento filosófico y del sentido común llevando al cuerpo de la disciplina la contraposición razón/pasiones⁴.

Sin embargo, aquella variada materia catalogada en el ámbito de lo no racional, que comprende sentimientos, emociones, etcétera, no está para nada ausente en el pensamiento sociológico clásico (a modo de ejemplo Barbalet destaca autores como Marx, Tocqueville, Durkheim, Pareto, Tönnies y Simmel en Europa, y Sumner, Ward y Colley en América⁵) ¿Cómo y por qué ocurre la marginalización de lo que es entendida comúnmente como la dimensión no racional en la sociología? Barbalet considera que la asunción de la convencional visión dicotómica contiene solo una parte de la respuesta. Otro aspecto relevante podría identificarse en la influencia ejercida por la lectura hecha del proceso de racionalización de las sociedades industriales: tal proceso tendería a hacer menos relevante el peso de los factores afectivos y emocionales. Si en el siglo XIX la sociología se ve afectada por la imagen de las sociedades dominadas por impulsos racionales⁶, al

⁴ Como subraya Williams (2001:3) la sociología ha contribuido en gran parte a perpetuar “antes que a poner en discusión los dualismos heredados del pasado, dualismos en los cuales mente y cuerpo, naturaleza y cultura, razón y emociones, público y privado han estado artificialmente separados y rígidamente reforzados”

⁵ Véase Barbalet (2001: 12-14).

⁶ Estas ideas, como es sabido, encuentran una síntesis paradigmática en el pensamiento de Le Bon, que hace de las multitudes un constructo natural, cuyas características son necesariamente dadas: por el solo hecho de constituirse en masa los individuos están dotados “de una suerte de alma colectiva en virtud de la cual ellos existen, piensan y actúan en modo totalmente diverso de aquel en el cual, tomados aisladamente, sentirían, pensarían o actuarían” (Le Bon 1946: 28). Los individuos pierden su capacidad intelectual y son guiados por sus instintos originarios, por elementos inconscientes que son resultado “de herencia secular”. “La personalidad consciente tiende a desaparecer”, la orientación ocurre “por vía de la sugestión

final de la primera guerra mundial, y ciertamente luego de 1920, el miedo de la “turbulencia de las masas y de las transformaciones sociales, políticas y económicas” tiende a disminuir. Va consolidándose un sentido de mayor confianza “en un orden social que tiende a ser racional en modo creciente” y menos influenciado por la dimensión “pasional”⁷. Así al menos a partir de los años ‘30 y hasta los años ‘70 se concede “un énfasis sustancialmente exclusivo a la base cognitiva de la acción social. Esta orientación es compartida por numerosos enfoques que incluyen el funcionalismo, el interaccionismo simbólico, la etnometodología, la teoría de la elección racional y también la teoría del conflicto tanto en la versión neoweberiana, como en la neomarxista” (Barbalet 2001: 16). Solo a partir de los años ‘70 hay un fuerte despertar de los análisis sobre los aspectos que habían representado tradicionalmente “el escándalo de la razón”.

Barbalet destaca sintéticamente tres enfoques distintos: enfoque tradicional, enfoque crítico y enfoque radical. Me limitaré a analizar los primeros dos más claramente caracterizados.

2. *Enfoque tradicional.* Barbalet adopta como ejemplo la posición de Max Weber: “*La ética protestante y el espíritu del capitalismo* -sostiene el autor- es equivalente a un manual de principios cartesianos y kantianos relativos a la razón, o racionalidad, las emociones y las relaciones entre ellas” (ib.: 34). Incluso, en el pensamiento de Weber la “visión neo-kantiana de la racionalidad está conectada con la conceptualización neo-cartesiana de la emoción” (ib.: 36). El autor, en primer lugar, retoma del ensayo *Knies e il problema dell'irrazionalità* una serie de pasajes que sostienen su tesis. La acción racional se deriva de elecciones deliberadas, libres de coerciones. “Motivos, decisiones y cálculos son aspectos del pensamiento y procesos cognitivos en general que hacen racional a la acción” (ib. 35). En oposición “a las

y del contagio de sentimientos” (ib.: 32). Para una crítica de esta perspectiva véase Horkheimer y Adorno (1966: 87-101).

⁷ Más que un análisis, la de Barbalet es una hipótesis simplificada (el autor no hace ningún esfuerzo significativo para recoger la “constelación” de los elementos que pueden dar cuenta del proceso en modo exhaustivo). Se han escrito varias obras sobre el problema de los sentimientos dominantes en varias épocas históricas. En relación con el ‘700 y el ‘800, entre las obras más importantes, cabe recordar el volumen de Reddy (2001). En el análisis relativo a la sociedad postmoderna ocupa un lugar relevante el trabajo de Meštrović (1997). El autor propone “un nuevo concepto sociológico, ‘posemocionalismo’ como alternativa tanto a las teorías del postmodernismo como al modernismo (...). El ingrediente faltante en la mayor parte de las teorías sociológicas es el rol de las *emociones*” (ib.: XI).

deliberaciones de la racionalidad y la compulsión de las emociones” (ibíd.). Estas últimas, además, no pueden ser “definidas analíticamente”, no pueden ser “conceptualmente articuladas” en modo preciso, siguen siendo necesariamente “cognitivamente vagas”.

A la primera dicotomía fundamental se agrega aquella existente entre naturaleza y cultura. La cultura, que nace de las tomas de posición del hombre de frente a la realidad, es el lugar de la racionalidad, mientras la naturaleza es el lugar de los impulsos irracionales. Estos rasgos caracterizan, según Barbalet, también a *La ética protestante*, en la cual Weber subraya la actitud fuertemente negativa del puritanismo hacia los elementos sensoriales y emocionales de la cultura y de la religión misma.

Barbalet recoge la fuerte tendencia dicotómica que caracteriza la visión de Weber relativa a la relación racionalidad/emoción, cultura/naturaleza. Pero el análisis adolece de un fuerte esquematismo. No solo no registra la tensión teórica y el esfuerzo problemático (incluso personal) que comporta la dicotomía para el autor⁸, sino que sobre todo no examina el pensamiento del último decenio de su vida. En ese período de tiempo aparece claramente no solo un alejamiento de la dimensión ascética, y una actitud más positiva hacia la visión mística, sino también la perplejidad hacia la dicotomización de racionalidad e instancias emocionales-afectivas, hacia las consecuencias existenciales de esta contraposición⁹. Además, hay que agregar que un análisis de la

⁸ Mitzman inicia su obra sobre la interpretación histórica de Weber subrayando su intención de no remitir las ideas del autor a sus necesidades y sentimientos. Aun así, considera que Weber “ha universalizado su personal e histórico dilema” que es relativo a “los impulsos y los ideales de control racional sobre las fuerzas de la naturaleza, y el oscuro operar de las semi-conscientes emociones y las necesidades reprimidas” (Mitzman 2005: v). En el trabajo de Mitzman los análisis de las obras de Weber están acompañados por aquellos referidos a sus desarrollos intelectuales, de sus frecuentaciones, de sus problemas personales, del espíritu del tiempo, de la consciencia histórica. Sobre este último punto, sobre aquel que Mitzman llama “consciencia post-heroica” véase también su trabajo sobre Flaubert y Weber (Mitzman 1981: 81-102).

⁹ De este cambio de actitud se encuentran claras huellas en el pensamiento de Weber a partir de las críticas presentadas a un ensayo de Troeltsch de 1910, en el cual Weber asume como punto de referencia, por un lado, la comunidad de Tönnies y, por otro lado, la iglesia ortodoxa y la literatura rusa (en particular Tolstoi y Dostoievski). En ellas el autor encuentra la creencia en las relaciones fraternas, en el amor fraterno por los propios semejantes, un “amor acósmico”, que tiene entonces una dimensión terrena, que existe per se y que sin embargo tiene un peso fundamental para el sentido de la vida. Véase Mitzman (2005: 192-296).

conceptualización en Weber no puede ser separado del problema general de los modos del conocimiento. No pudiendo tratar aquí este problema de forma adecuada, me limito a añadir algunas consideraciones útiles para nuestro tema.

Weber echa por tierra la visión de Knies, visión por otra parte notablemente difundida, que asume como contrapuestos “determinación y legalidad”, imputables “a la ciega necesidad del devenir natural”, y “a la acción ‘libre’ e ‘individual’, o sea, no conforme al género”. “La incalculabilidad de la acción individual (...) sería consecuencia de la ‘libertad’ del sujeto (Weber 1980 [1905]: 46-47), del carácter ‘creativo’ de su ‘personalidad’, mientras la ‘causalidad mecánica’ caracterizaría ‘la ciega necesidad del devenir natural’” (ib.: 45). Weber sostiene que, aun aceptando el concepto de *irracionalidad* como una primera aproximación “en el sentido vulgar de incalculabilidad”, no hay ninguna diferencia de principio entre la calculabilidad de una acción futura y calculabilidad relativa a una “individualidad de un proceso natural futuro” (por ejemplo, la caída de una roca y su quebrarse en un innumerable número de piezas). El fenómeno singular concreto, en general, “no contiene nada que contradiga nuestro saber nomológico empírico” (incluso si no trato de conocer todos los detalles del fenómeno, *en principio*, es explicable). Y esta es para nosotros una condición suficiente para “interpretar comprensiblemente el fenómeno” (ib.: 64). Weber añade un significado diverso al término irracional: irracional se entiende como “no interpretable”. En base a este significado “la acción individual es menos ‘irracional’ que un proceso natural individual”, desde el momento en que “se le puede dar [a aquél, *N. del T.*] una interpretación dotada de sentido”. Cuando disminuye la posibilidad de interpretación “la conducta humana se convierte en algo similar a aquella caída (...) de la roca: en otras palabras, ‘la incalculabilidad’, en el sentido del fallar interpretabilidad, es el principio del ‘loco’” (ib.: 65).

Hay que agregar que no es suficiente sostener que la presencia de motivos convierte a una acción en racional (interpretable): la acción es tanto más racional (interpretable) cuando más “libre” está de “constricciones ‘externas’ o de ‘estados emotivos’ emocionales incontrolados” (ib.: 125). La “libertad de la voluntad” es, por lo tanto, libertad también de los estados internos, emocionales, que obstaculizan la posibilidad de reconducir las motivaciones a las “categorías de fin y de medio”. En la misma óptica se ubica el concepto de personalidad en las ciencias histórico-sociales: el mismo debería “encontrar su ‘esencia’ en la invariabilidad de sus relaciones interiores con los ‘valores’ y los ‘significados’ últimos de la vida” abandonando la versión “romántico-naturalista (...) que, al contrario, va a la búsqueda de la sacralidad

auténtica de lo ‘personal’ en el oscuro e indistinto ‘subsuelo’ vegetativo de la vida personal, es decir, en aquella irracionalidad que descansa sobre el entrecruzarse de una infinidad de condiciones psicofísicas en el desarrollo del temperamento y de la sensibilidad, y que la ‘persona’ comparte con el animal” (ib.: 126).

Aunque Weber no pretende describir rasgos de ninguna ontología, sino construir conceptos que tienen un valor heurístico a través de selecciones y de abstracciones específicas¹⁰, es difícil no considerar que la “libertad de la voluntad” tenga como referencia profunda, implícita, una consciencia descarnada. Todo eso encuentra una suerte de culminación lógica en la dicotomía cultura/naturaleza. “La ‘cultura’ es una sección finita de la infinidad carente de sentido del devenir del mundo” a la que el hombre confiere sentido arrancándola así del absurdo. “Presupuesto trascendental de cada ciencia de la cultura (...) [es] que nosotros somos seres culturales, dotados de la capacidad y de la voluntad de asumir conscientemente posiciones con respecto al mundo y de atribuirles un sentido” (Weber 1974 [1904]: 96). La cultura nace, por lo tanto, de una relación significativa entre la realidad empírica e ideas valorativas. Relación que implica no solo capacidad, sino también *voluntad*, una *consciente* toma de posición. Todo esto recuerda aquello que en Husserl es la dimensión categorial¹¹. Son, por consiguiente, mantenidos a distancia los rasgos irracionales de la dimensión psicofísica que se avecinan a la naturaleza o son parte de ella.

También en la comprensión el rol de la dimensión emocional-afectiva es observado con recelo. En la comprensión empática las intuiciones reconducibles al plano emocional “en algunas circunstancias pueden tener un valor ‘heurístico’ significativo, pero en otras pueden obstaculizar el conocimiento objetivo precisamente porque nublan la consciencia de que la intuición está constituida solo por los contenidos emocionales del observador” y no por aquellos del otro observado (persona física, artista, época histórica, etcétera). Además, aunque la dimensión emocional ayude a conseguir *la evidencia*, ésta no debe confundirse con *la validez*: para alcanzar esta última hay que pasar “desde la total indeterminación de la empatía” a

¹⁰ Hekman (1983: 33) considera que Weber ha anticipado la moderna discusión de la “lógica de los conceptos” que ha surgido “de la tradición del lenguaje ordinario de Wittgenstein”.

¹¹ Weber destaca “la intuición categorial” de Husserl como contrapuesta a la “intuición sensorial” en el análisis de la diferencia entre el yo como concepto de la teoría de la ciencia empírica y el yo como “inmediatamente vivido”, como “unidad puramente sensorial o emocionalmente intuida” (Weber 1980 [1905]: 105).

un “juicio conscientemente articulado” relativo a la posible relación con los valores (ib.: 117)¹²

Barbalet tiene nuevamente razón en señalar la presencia en *La ética protestante* de principios kantianos y cartesianos. Weber refiere una y otra vez la “posición absolutamente negativa del puritanismo frente a todos los elementos sensibles-sentimentales de la cultura y de la religiosidad subjetiva”, subrayando cómo “esta relación negativa con ‘la cultura de los sentidos’ (...) [es] incluso [un] elemento constitutivo del puritanismo” (Weber 2002 [1920-21]: 91). Posición esencial para “sustraer el hombre a la potencia de los impulsos irracionales y a la dependencia del mundo y de la naturaleza”, y constituir una vida “racionalizada y dominada por el fin exclusivo de acrecentar sobre la tierra la gloria de Dios”, operando así “una transformación fundamental del sentido de la vida entera”. “Solo una vida guiada por la reflexión - agrega el autor- podía valer como superación del *status naturalis*: el *cogito ergo sum* de Descartes fue asumido en esta interpretación ética por sus contemporáneos puritanos” (ib.: 108-109).

Por lo tanto, Weber reencuentra en un fenómeno histórico, en la ética puritana, la misma contraposición entre racionalidad y naturaleza, entre racionalidad y aspectos emocionales que había asumido como aspecto metodológico esencial en el ensayo sobre Knies. Contraposición que recuerda el pensamiento de Descartes¹³. La idea de racionalidad llega en *La ética protestante* a la cumbre más alta: la “praxis ética” es una praxis racional que permite “en cada hora, en cada acción” “comprobar la acción de la gracia” (ib.: 108); y, por último, el sentido mismo de la existencia del mundo y del hombre se hacen inteligibles desde la forma de la racionalidad: “El mundo está destinado al fin [y solo al fin] de servir a la autoglorificación de Dios y el cristiano [elegido] existe con el fin [y solo con el fin] de acrecentar por su parte la gloria de Dios en el mundo mediante la ejecución de sus mandamientos” (ib.: 95).

¹² Otras importantes contribuciones relativas a la posición de Weber sobre el problema razón/emociones emergen de su crítica al psicologismo en la construcción de los conceptos de las ciencias histórico-sociales. Véase Ringer (2000).

¹³ Hekman, retomando las críticas de Schutz a la incompletud del análisis de Weber sobre el problema de sentido subjetivamente entendido, sostiene que este último autor “se abstiene de explorar cómo el sentido subjetivo es otorgado por el autor”. Así, esta dimensión del sentido es tratada como si perteneciera a “una esfera ‘privada’ que él no hace ningún intento de penetrar” (Hekman 1983: 67). Hekman no recuerda a Descartes, pero la privacidad de la esfera personal es un elemento típico de su pensamiento.

En los últimos diez años de su vida, como se mencionó anteriormente, Weber tiende a cambiar su actitud sobre los valores de la ética ascética. Refuerza la idea expresada en 1904 según la cual “el ‘racionalismo’ es un concepto histórico que contiene en sí un mundo de antítesis”, sosteniendo que “se puede racionalizar la vida desde puntos de vista últimos muy diferentes”, y agregando entre paréntesis una frase significativa “[–este simple principio, frecuentemente olvidado, debería estar en la parte superior de cualquier estudio que se ocupe de ‘racionalismo’–]” (ib.: 61)¹⁴.

3 Enfoque crítico. Según Barbalet, el enfoque crítico y el enfoque radical tienen en común la superación de la contraposición entre racionalidad y sentimientos, emociones, etcétera. El enfoque crítico sostiene que “razón y emociones son diferentes, pero se apoyan mutuamente” (Barbalet 2001: 39), mientras que el enfoque radical iría más allá al considerar que razón y emociones son “nombres para aspectos de un proceso continuo” (ib.: 45). En realidad, esta diferenciación no es siempre así de nítida, como aparece en las definiciones de Barbalet. En varios autores, que están fuera de la óptica clásica, surge más una diferencia de acento que de perspectiva. Me parece útil, por lo tanto, concentrar la atención en el pensamiento de Hume, entendido por Barbalet como un punto al que reconducir las bases de la posición crítica frente a la dicotomía racionalidad-afectividad.

Hume considera que tanto la filosofía como el sentido común se han engañado a sí mismos de modo radical sobre la relación entre racionalidad y pasiones. “No hay nada más común en filosofía, y también en la vida cotidiana, que hablar del conflicto entre pasiones y razón y darle preferencia a la razón, y afirmar que los hombres son virtuosos solo en la medida en que obedecen a sus mandatos (...). La mayor parte de la filosofía moral, antigua y moderna, parece fundarse sobre este modo de pensar; y no hay nada que ofrezca un espacio mayor tanto a las disquisiciones metafísicas como a las declamaciones populares que esta presunta superioridad de la razón sobre la pasión”. La primera ha sido exaltada, mientras “se ha insistido continuamente sobre la ceguera, la inconstancia y la falsedad de la segunda” (Hume 2010 [1739-40]: 433-434).

¹⁴ Las ideas de racionalidad y de racionalismo no se agotan en el pensamiento de Weber en los rasgos aquí señalados. El mismo Barbalet retoma en su trabajo otros rasgos significativos. Para un análisis detallado cfr. el trabajo de Albrow (1990).

Hume, considerando que la visión antes referida no está basada sobre un análisis riguroso, tenderá a derribar la idea básica de la existencia de un conflicto irrecuperable entre racionalidad y pasiones. Ya en la *Advetencia* (a los libros I y II, en la edición de 1739) del *Tratado sobre la naturaleza humana* el autor sostiene que “el *intelecto* y las *pasiones* constituyen dos temas conectados de por sí”. Conexión que remite a aquel modo básico de la estructura de la naturaleza humana que son las percepciones (punto de origen de la relación del hombre con el mundo)¹⁵. “Todas las percepciones de la mente humana -dice el autor- se pueden dividir en dos clases que llamaré impresiones e ideas. La diferencia entre ellas consiste en el grado diferente de fuerza y vivacidad con que afectan a nuestra mente y penetran en el pensamiento, es decir, en la consciencia. Las percepciones que se presentan con mayor fuerza y violencia podemos llamarlas *impresiones*: y bajo esta denominación yo entiendo todas las sensaciones, pasiones y emociones, cuando hacen su primera aparición en nuestra mente. Por *ideas*, en cambio, entiendo las imágenes languidecidas de las impresiones, tanto en el pensar como en el razonar” (ib.: 13).

A partir de estas primeras definiciones es claro que hay algo más que el apoyo mutuo entre los elementos diversos subrayado por Barbalet: es evidente la presencia, además de la común raíz, de la *semejanza* entre pasiones e intelecto. Existe una gran “semejanza” y una correspondencia entre ellas. Las ideas son “en un cierto sentido” el reflejo de las impresiones, un reflejo que se presenta con menor fuerza respecto a las impresiones que constituyen el fenómeno originario. Son, en efecto, siempre las impresiones, o al menos las impresiones simples, las que preceden a las ideas: “Todas las ideas simples, en su primera presentación, se derivan de las impresiones simples correspondientes y las representan exactamente” (ib.: 16)¹⁶. Mientras que nunca se da lo contrario, es decir, que una idea produzca una percepción simple. Por lo tanto, las segundas dependen de las primeras, son *causadas* por las primeras.

Esta relación se desarrolla ulteriormente. Hume todavía distingue entre impresiones *originarias* y *secundarias*, o impresiones

¹⁵ La visión que tiene Hume del empirismo lo lleva a considerar la naturaleza humana como punto de base de cada reflexión sobre la ciencia, dado la inevitable conexión de la segunda con la primera. Naturaleza humana que es “fundamentalmente sentimiento e ins tinto, más que razón. La misma razón es una especie de instinto que lleva al hombre a aclarar lo que se acepta o se cree” (Abbagnano 1995: 194-195).

¹⁶ Las impresiones simples y las ideas no son derivadas de otras impresiones o ideas.

de la *sensación* y de la *reflexión*. Las impresiones originarias o de la sensación son aquellas que “surgen en el alma” sin que haya algo que las preceda. Pertenecen a ellas “todas las impresiones de los sentidos y todos los dolores y los placeres corporales (...). No hay dudas de que la mente, en su percepción, debe partir de algo, y por eso, desde el momento que las impresiones preceden las ideas correspondientes, debe haber alguna impresión que aparece en el alma sin ser introducida por nada (ib.: 289). Las impresiones secundarias o de la reflexión, por el contrario, son derivadas. Pero no surgen mecánicamente de las impresiones originarias; es necesario el concurso de las ideas conectadas con estas últimas. El proceso se desarrolla de este modo: “Una impresión afecta primero nuestros sentidos y nos hace percibir el frío o el calor, la sed o el hambre, cualquier placer o dolor. De esta impresión queda una copia en la mente, incluso luego de que la impresión cesa, y es a esto a lo que llamamos idea. Esta idea de placer o de dolor, cuando vuelve a operar sobre el alma, produce las nuevas impresiones de deseo o de aversión, de esperanza o de temor, que pueden justamente ser llamadas impresiones de la reflexión, porque derivan de ella” (ib.: 19). Por lo tanto, las impresiones primarias producen ideas primarias que, a su vez, producen impresiones de la reflexión. Y estas últimas, a su vez, “son de nuevo reproducidas por la memoria y por la imaginación, y se convierten en ideas. Así que las impresiones de la reflexión no solo son anteriores a sus ideas correspondientes, sino que también son posteriores a las ideas de sensación, y derivan de éstas” (ibidem). Hay que agregar un punto para nosotros esencial: “las pasiones y las otras emociones que a ellas se asemejan” pertenecen a las impresiones de la reflexión (ib.: 289), e implican, por tanto, el concurso de las ideas.

Lo dicho no agota la relación entre afecciones e ideas. En su análisis Hume añade algunas “propiedades de la naturaleza humana” que tienen que ver con esta relación. La primera de estas propiedades es la asociación de ideas. La mente no pasa de una idea a otra de forma puramente casual, sin ninguna regla. La regla más relevante es la de la asociación de ideas: los pensamientos pasan “de un objeto a aquello que se le asemeja, le es contiguo o de lo que es producto. Cuando a nuestra imaginación se presenta una idea, cualquier otra que está ligada por estas relaciones la sigue naturalmente” (ib.: 297). La segunda propiedad, análoga a la primera, es la asociación de impresiones. “Todas las impresiones similares están conectadas entre sí, y apenas se presenta una, las otras la siguen inmediatamente (...). Es difícil para la mente humana, movida por alguna pasión, limitarse solo a ésta, sin ningún cambio o variación” (ib.: 297-298). Finalmente, la tercera propiedad señala la influencia recíproca entre las asociaciones. Éstas

“se ayudan y favorecen muchísimo recíprocamente”. “Aquellos principios que facilitan el pasaje de las ideas concurren (...) con aquellos que actúan sobre las pasiones; y uniéndose ambos en una única acción imprimen en la mente un doble impulso. La nueva pasión, por ende, debe surgir con violencia mucho mayor, y la transición a ella deberá resultar extremadamente más fácil y natural” (ib.: 298).

Esta es una síntesis extrema de los principales rasgos (el análisis de Hume es más articulado y complejo) del entrelazamiento entre intelecto y pasiones en Hume, entrelazamiento que constituye el punto neurálgico de su visión sobre la naturaleza humana. “Nuestra teoría -dice el autor- depende enteramente de la doble relación de sentimientos e ideas, y del doble apoyo que estas relaciones se dan” (Hume 2008 [1757]: 389).

Es necesario agregar, además, que un cambio semejante respecto de la perspectiva clásica no podía dejar de derivar, también y, sobre todo, en una lectura muy diferente de los términos esenciales y constitutivos del problema mismo: intelecto, pasiones, voluntad, racionalidad.

Hemos visto el origen común de intelecto y pasiones. Para explicar el modo en que son entendidos los otros dos términos esenciales es necesario recordar preliminarmente otro rasgo de la arquitectura humeana: la articulación de las pasiones en *directas* e *indirectas*, y en *serenas* y *violentas*.

Las pasiones directas son “impresiones que surgen inmediatamente del bien y del mal, del dolor y del placer. Pasiones de este tipo son *el deseo y la aversión, el dolor y la alegría*” (Hume 2010 [1739-40]: 419). Las pasiones indirectas son “aquellas que descienden de los mismos principios, pero en unión con otras cualidades” como “orgullo, humildad, ambición, vanidad, amor, odio” (ib.: 190-191), etcétera.

Las pasiones serenas o violentas pertenecen ambas a las impresiones de la reflexión. “Al primer tipo pertenecen el sentido de lo bello y lo feo en una acción, en una composición o en los objetos externos; al segundo tipo pertenecen las pasiones de amor y odio, tristeza y alegría, orgullo y humildad” (ib.: 290). Esta distinción no es rígida, precisa Hume, al punto de que, por ejemplo, también el amor, que es entendido como una de las pasiones más intensas, puede a veces “reducirse a una emoción tan tenue” que se convierte en “imperceptible”. Veamos como estas distinciones ayudan a analizar la voluntad y la racionalidad.

La voluntad para Hume es contigua a las pasiones: como las pasiones directas, es también ella un efecto inmediato del dolor y del placer, del bien y del mal. Y es también una impresión. Una impresión

a la cual está ligada la consciencia de un movimiento físico o “una nueva percepción de nuestra mente”. Es un impulso a actuar. Hay que agregar, además, que las pasiones constituyen una “existencia originaria” o una “modificación originaria”, y, por lo tanto, pueden tener una “influencia originaria sobre la voluntad” (ib.: 436).

La razón, por el contrario, es contigua al mundo de las ideas. Es una facultad abstracta y formal “que enjuicia lo verdadero y lo falso”, la existencia de las relaciones, relaciones entre ideas, entre objetos, relaciones de causa y efecto, etcétera. Ella, por consiguiente, no puede determinar directamente la voluntad ni estar directamente en contradicción con las pasiones. Y esto porque “la razón no tiene esta influencia originaria” y, por tanto, “es imposible que pueda obstaculizar un principio que, en cambio, posee tal capacidad”. Similarmente, siendo la contradicción un “desacuerdo entre las ideas (...) y los objetos que ellas representan”, es imposible que “la verdad” o “la razón” puedan contradecir u obstaculizar una pasión “en la guía de la voluntad” (ibidem).

Esto no quiere decir que esta diversidad sea también una separación: el impulso de la acción no puede ser determinado por la razón, pero puede “ser guiado por ella”. Supongamos que prevemos que cierto objeto nos dará placer o dolor. La emoción de esta previsión se extenderá a los otros objetos mediante la asociación. Pero será la razón quien establezca la existencia real de relaciones entre ellas mismas (por ejemplo, de causa y efecto). Por lo tanto, el estudio de la razón influirá sobre nuestras elecciones, sobre la voluntad. No incidirá, por el contrario, sobre el impulso originario: la búsqueda misma de la existencia de las relaciones está motivada por tal impulso. “No nos preocuparía para nada saber si estos objetos son causas y estos otros efectos, si tanto los unos como los otros nos fueran indiferentes (...). Y es claro que, puesto que la razón no es otra cosa que el descubrimiento de esta conexión, no es ciertamente por medio de ella que los objetos se convierten capaces de influenciarnos” (ib.: 435)¹⁷.

Hay que retomar ahora la distinción, antes solo aludida, entre pasiones serenas y pasiones violentas, y reconducirla a nuestro tema. La serenidad o la violencia dependen de la “condición del objeto” que suscita las pasiones. Más grande y próximo es el bien o el mal que se

¹⁷ Hume agrega que “las pasiones pueden ser contrarias a la razón solo en la medida en la cual estén *acompañadas* de un juicio o de una opinión. Según este principio (...) una afección cualquiera puede ser juzgada irracional solo en dos sentidos. Primero, cuando una pasión (...) se basa sobre la suposición de la existencia de objetos que en realidad no existen. Segundo, cuando para despertar una pasión elegimos medios insuficientes, y nos engañamos en nuestro juicio sobre las causas y los efectos” (Hume 2010 [1739-40]: 436-437).

puede recibir, más violenta será la pasión. Más pequeño y lejano es el mal que se puede recibir, más serena será la pasión. Las pasiones violentas son acompañadas por fuertes emociones y por contrastes y “desordenes del ánimo”, tan subrayados negativamente por el pensamiento tradicional, y tienen una fuerte influencia sobre la voluntad. Las pasiones serenas no son acompañadas por emociones fuertes y contrastes, y, sin embargo, su influencia sobre la voluntad no es menor, dado que pueden devenir “tendencias predominantes del ánimo”, “principios estables de acción” y, además, “hábitos consolidados por la repetición y la fuerza que le es propia” pueden “someterlo todo”. Son estas pasiones las que comúnmente se consideran razón, se las confunde con la razón. Cuando una pasión es serena “y no causa ningún desorden en el ánimo, es muy fácilmente confundida con una determinación de la razón y se supone que ella procede de la misma facultad que juzga lo verdadero y lo falso” (ib.: 438).

Así, este se convierte en uno de los elementos importantes para comprender el error de la tradición. “Aquello que por lo general, y en sentido popular, se llama razón y se recomienda tanto en los discursos morales, no es otra cosa que una pasión serena e indefinida, que de su objeto tiene una visión global y desapegada; ella mueve la voluntad sin suscitar ninguna emoción sensible. Es la razón, digamos, la que hace a un hombre diligente en su profesión: es decir, un deseo sereno de riqueza y de bienes. Es la razón la que empuja al hombre a respetar la justicia: esto es, una meditada consideración del bien público o de la propia reputación frente a sí mismo y a los otros” (Hume 2008 [1757]: 393).

El cuadro propuesto por Hume es obviamente cuestionable, pero de extremo interés, considerando también el período en el cual fue trazado. El autor capta puntos neurálgicos, hoy retomados con instrumentos analíticos diferentes: y eso a partir del punto básico según el cual racionalidad y pasiones tienen un origen común y desempeñan funciones de apoyo recíproco. Basta recordar el notable trabajo realizado predominantemente en clave neurobiológica de Damasio *El error de Descartes* (el rasgo principal de este “error” es el modo de entender la relación emoción/razón). “Los niveles inferiores del edificio neuronal de la razón -dice el autor- son los mismos que regulan la elaboración de emociones y sentimientos, junto con las funciones globales del cuerpo” (Damasio 2009: 279). La emoción forma parte del “circuito de la razón” y contribuye al “proceso de razonamiento”. Tanto es así que “cuando la emoción está completamente excluida del proceso de razonamiento, como sucede en algunas patologías neurológicas, la razón se descubre incluso más defectuosa que cuando la emoción se

entromete en nuestras decisiones” (ib.: 7). La emoción, la afectividad, no operan necesariamente en forma complementaria. Pero es claro que la razón no puede operar sola. La ausencia completa de emoción es un hecho patológico que influye negativamente sobre la razón. Existen otros puntos de similitud entre la visión de Damasio y la de Hume, como la influencia de la emoción sobre las decisiones¹⁸. Encomendarse a la “razón alta”, es decir, a la razón tradicional, implicaría encomendarse exclusivamente a una “estrategia lógica cualquiera para producir inferencias efectivas sobre la base de las cuales elegir una respuesta adecuada” (ib.: 236). Pero, siendo el repertorio de elecciones en varios casos amplísimo, la estrategia lógica no respaldada por algún otro auxilio se revela impracticable. Es así que el elemento emocional, según Damasio, resulta decisivo en la elección, un respaldo necesario. El elemento emocional representa lo que varios autores definen como el factor que constituye la *prominencia* del objeto o del objetivo elegido¹⁹. O puede ser entendido como constitutivo de la motivación²⁰. ¿Cómo funciona el aporte del elemento emocional? Damasio desarrolla “la hipótesis del marcador somático”: una emoción actúa sobre el cuerpo enviando una señal positiva o negativa (en modo no distinto, en Hume las impresiones originarias son placeres y dolores ligados a los sentidos. Y de tales impresiones derivan las percepciones de la reflexión). Las “emociones primarias” están estructuralmente predisuestas “a vincular un gran número de situaciones sociales con respuestas somáticas adaptativas” (ib.: 250). Vinculación que se mantiene también con emociones secundarias, vale decir, emociones moldeadas por la socialización, por las experiencias. Así los marcadores somáticos son definidos como “ejemplos especiales de sentimientos generados a partir de emociones secundarias. Estas emociones y sentimientos han estado conectados, a través del aprendizaje, a esperados resultados en ciertos escenarios” (ib.: 246). Así, estas señales desalientan o alientan una cierta acción, permitiendo simplificar y direccionar el proceso de elección.

Las posiciones de Weber y Hume representan solo un fragmento de los puntos básicos del tema de la relación entre la esfera de la racionalidad y la esfera emocional-afectiva. Pero son también un fragmento significativo para comprender el nutrido debate por largo

¹⁸ No por casualidad el autor remite explícitamente a Hume sosteniendo que este último “podría no discrepar” con sus “afirmaciones” (Damasio 2009: 279).

¹⁹ Véase por ejemplo de Sousa (1990).

²⁰ Strawson, en particular, en un análisis sobre los valores, actitudes y motivaciones que guían la acción remite a Hume en lo relativo a la anticipación de las consecuencias de la acción Cfr. Swanson (1989: 3-32).

tiempo presentado a la tradición y a menudo apresuradamente entendido como perteneciente solo a una dimensión sociológica latente.

Parte II.

La intersubjetividad

La esfera e emocional-afectiva en el pensamiento de A. Schutz

A partir de los años ‘70 son muchos los ensayos que analizan no solo la dimensión psicológica, sino también la dimensión social de la esfera emocional-afectiva. Y, claro, no se descuida el tema de la interacción entendida también como lugar de la construcción social del sentimiento, de la afectividad, etcétera. Pero la sociología, al menos a partir de los trabajos de Alfred Schutz, ha identificado en la intersubjetividad la categoría más radical de la base de lo social, categoría que en un cierto sentido subsume el tema de la interacción o, en cualquier caso, la coloca en un contexto más amplio. Considero, por lo tanto, ineludible un análisis que ponga el problema de la presencia de la dimensión afectiva, emocional, en la intersubjetividad, en el núcleo genético de lo social. Aunque, dada la escasa presencia de análisis específicos y la complejidad del tema, no es posible ir más allá de un trabajo preliminar.

Es oportuno recordar que también Schutz sigue en el análisis de la intersubjetividad el espíritu del tiempo, privilegiando la dimensión cognitiva. ¿Qué relación tiene el autor con la visión weberiana de la relación racionalidad/afectividad?

1. Es necesario recordar, en primer lugar, que Schutz no comparte la posición generalizada según la cual existiría un *continuum* entre racionalidad del mundo de la vida cotidiana y racionalidad de la ciencia. Existe, por el contrario, una diferencia cualitativa, no simplemente una diferencia de grado. El mundo de la vida cotidiana es caracterizado por una razonabilidad guiada por cuestiones pragmáticas relativas a la solución de los problemas. El interés está dirigido a la antítesis probable/improbable más que a la de verdadero/falso. “El concepto de racionalidad -observa Schutz- tiene su fuente originaria no a nivel de la concepción cotidiana del mundo social, sino al nivel teórico de la observación científica” (Schutz 1976). Y también: “el ideal de la racionalidad no es y no puede ser un rasgo particular del pensamiento cotidiano, ni puede, consecuentemente, constituir un principio metodológico de interpretación de los actos humanos en la vida cotidiana” (ib.: 79). Los actos del mundo de la vida cotidiana son

guiados por una “forma específica de lógica formal” que es “una lógica modificada”, una lógica del mundo de la vida cotidiana que Husserl llama “lógica de los juicios ocasionales” (Schutz y Parsons 1978: 27). Esta lógica debe tener en consideración varios elementos, entre los cuales figuran el punto de vista subjetivo, la relevancia de la situación del actor, la presencia de las “orlas que circundan el núcleo central del curso del pensamiento”, etcétera., olvidados por la lógica tradicional. Esta diferencia es de extrema relevancia. Garfinkel, con sus experimentos de ruptura (*breaching experiments*), muestra que una acción inspirada en la racionalidad científica sería un gran obstáculo para el desarrollo “normal” de las “prácticas” sociales. Y la etnometodología desarrolla en varias direcciones el funcionamiento de la “racionalidad de sentido común”.

El supuesto de la diferencia entre racionalidad de la ciencia y razonabilidad del mundo de la vida constituye una importante premisa para analizar las relaciones entre la esfera de la racionalidad y la esfera emocional-afectiva²¹ en su complejidad, sin permanecer prisioneros de las visiones dicotómicas tradicionales. Si bien este supuesto no es de por sí resolutivo, como también lo demuestra el debate epistolar con Voegelin. Schutz defiende también en este momento la validez de la metodología weberiana: la adopción por parte de Weber “de constructos típico-ideales, su búsqueda de explicaciones típico-causales y su concepto de racionalidad son postulados que, tomados en su conjunto, se refieren simplemente al concreto uso de las relevancias interpretativas”: son éstas las que representan la “objetiva pureza del método”²². En otras palabras, en el paso de las construcciones del actor a las de la ciencia, las primeras son subsumidas bajo tipos ideales formalmente racionales (postulado de la adecuación y postulado de la coherencia lógica). La racionalidad continúa siendo un rasgo interno de la ciencia, no constituye una lectura indebida del mundo del actor, mundo que mantiene intactas sus valideces. Pero el problema planteado por Voegelin tiene implicaciones más generales. Como observa Wagner, en su análisis de la correspondencia entre los dos autores, detrás de las cuestiones metodológicas puede esconderse “una cuestión ontológica: el hombre, ‘por naturaleza’, ¿es guiado esencialmente por la razón o por las emociones?” (Wagner 1983: 194). La posición de Voegelin es similar a la de Pareto, cuyo recorrido se mueve en el sentido

²¹ Ya el concepto de “orlas”, que Schutz retoma de James y que vuelve a proponer en muchas partes de sus trabajos, indica algo que no está solamente ligado a la razón abstracta. Las orlas, según James (1950: 250), son relaciones constituidas por *feelings*.

²² Carta de Schutz a Voegelin del 27 de abril de 1951, en: Schutz y Voegelin (2011: 138).

opuesto al de Weber: Pareto asume como punto básico la esfera no racional de los residuos y considera la esfera racional como “derivada” de la primera. El autor “desde una teoría de los sentimientos (...) procede hacia la esfera de la acción racional”. “Él ve los sentimientos, ve que la esfera racional no es autónoma, sino impregnada de sentimientos”²³. Voegelin le dice a Schutz: “estoy muy interesado en comprender cómo de tu concepción de la racionalidad llegas a los sentimientos (...) que para ti están de algún modo implicados en los conceptos de ‘habitualidad’, ‘esfera de la vida’, ‘motivos constantes de la acción’”²⁴. Lamentablemente falta la carta de respuesta de Schutz, o, como subraya Wagner (1983: 195), no ha sido “registrada la respuesta”.

Solo podemos recordar que Schutz asume, con respecto a la esfera de la ciencia, la mayor inteligibilidad de la acción racional frente a otros tipos de acción. No se trata de identificar un fundamento, una base ontológica, sino solo de un principio heurístico. Queda la diversidad del mundo de la vida. Por lo tanto, la pregunta de Voegelin acerca de cuál es la esfera primera en el mundo del actor no tiene razón de ser: ninguna de las dos viene “primero”. Es diferente el problema para Weber. Los tipos de acción permanecen ciertamente como construcciones típico-ideales del observador, pero la idea que subyace a su construcción va más allá de la esfera de la ciencia: Weber ve la racionalidad y la afectividad como esferas opuestas y contrapuestas en el mundo de la vida (si bien presentes e interconectadas en varios modos y grados en las acciones concretas). Una lectura que se mueva en el sentido de la mayor complejidad en la relación de las dos esferas, una lectura que suponga, por ejemplo, un refuerzo recíproco entre racionalidad y emocionalidad, ¿no debería llevar a una modificación de los tipos fundamentales de acción?

2. La “implicación de los sentimientos” (señalada por Voegelin) está largamente presente en el análisis schutziano. Está presente, por ejemplo, en modo sustantivo en los ensayos considerados parte de la “teoría social aplicada” como *La vuelta al hogar (The Homecomer)* y *El Forastero (The Stranger)*. Hay que recordar que el análisis se lleva a cabo a través de la construcción de estas figuras como “tipos eidéticos”: los caracteres que constituyen estos tipos son entendidos como estructurales. Pues bien, los caracteres, en este caso, pertenecen esencialmente a la esfera emocional-afectiva.

²³ Carta de Voegelin a Schutz del 28 de septiembre de 1943, en: Schutz y Voegelin (2011: 45).

²⁴ Ibidem.

Ella está presente como componente esencial ya en el esquema cultural transmitido a los miembros del grupo: el lenguaje, por ejemplo, constituye un acervo riquísimo²⁵.

En la visión de Schutz el esquema cultural adquirido “garantiza refugio y protección”, da “confianza”, “tranquilidad y seguridad” a los miembros del grupo. Mientras que aprender un nuevo esquema no puede producir los mismos efectos. No puede tener la misma autoridad, ni acceder al mismo nivel emocional²⁶. Ser extranjero, abandonar el propio esquema de cultura para intentar adquirir uno nuevo, comporta, según Schutz, “un trauma”, “una crisis”, la pérdida de la confianza, de la seguridad adquirida²⁷.

En síntesis, la situación del extranjero descrita por Schutz no está solo teñida de la presencia de emociones, de sentimientos que se entrelazan y que refuerzan la dimensión cognitiva; sino que es la dimensión emocional-afectiva la que sintéticamente constituye los caracteres fundamentales.

Es así como la dimensión emocional-afectiva caracteriza la condición de quien se aleja incluso solo temporalmente del mundo propio. Estos caracteres son la *nostalgia* por los propios afectos, por la

²⁵ El esquema cultural de un grupo comprende la clave fundamental de atribución de relevancia, incluye costumbres, usos, tradiciones, modos de ver y de sentir: en síntesis, el esquema constituye la concepción relativamente natural del mundo en el sentido de Scheler. La lengua condensa los rasgos de la cultura y de los modos de sentir del grupo. La lengua, dice el autor, “no comprende simplemente símbolos lingüísticos catalogados en el diccionario y reglas sintácticas presentes en una gramática ideal”: “toda palabra y toda oración está (...) rodeada por ‘orlas’ que las conectan, por un lado, con elementos pasados y futuros del universo del discurso al que pertenecen y, por el otro, las circundan con un halo de valores emocionales e implicaciones irracionales que siguen siendo inefables. Las orlas son la sustancia de la que está hecha la poesía; se las puede musicalizar, pero no traducir”. La lengua está, en otras palabras, ligada a una forma de vida: “para dominar libremente un idioma como esquema de expresión, es necesario haber escrito en él cartas de amor, saber orar y maldecir en él...” (Schutz 1976a: 100-101).

²⁶ “Solo las formas de vida de sus padres y abuelos pasan a ser elementos de la suya propia. Los sepulcros y los recuerdos no pueden ser transferidos ni conquistados” (ib.: 97).

²⁷ “Un hombre puede perder su status, las reglas que lo guían y hasta su historia”. En síntesis, es su misma realidad la que entra en crisis. “Una crisis que puede amenazar a todo el fundamento de la ‘concepción relativamente natural del mundo’” (ib.: 104). El nuevo modelo no es “un refugio, sino un campo de aventura”, no es “un refugio protector, sino (...) un laberinto en el cuál ha perdido todo sentido de orientación” (ib.: 105).

sensación de familiaridad, por la calidez que emana del mundo vivido como propio²⁸, acompañados de un particular *sentido del olvido*²⁹.

Los esquemas de Schutz siguen con rigor los principios de la racionalidad formal. Lo que no impide que el análisis de los rasgos “típicos” de un proceso social se enriquezca con los elementos de la complejidad de la vida. Elementos que muy frecuentemente permanecen ajenos a la sociología. Gabriella Turnaturi, en un análisis de la relación entre sociología y literatura, recuerda las reflexiones de Wright Mills: la sociología, en particular en el siglo XIX, “se asienta en un horizonte científico (...). Así quedó al descubierto todo el frente de lo individual, de lo particular, el frente emocional, de la sensibilidad y de la cultura, considerado territorio de la literatura”. A falta de “una ciencia social digna de tal nombre los críticos y los novelistas, los autores dramáticos y los poetas fueron la más grande, y a veces la única, expresión de las dificultades privadas e incluso de los problemas públicos” (Turnaturi 2003: 7).

3. Mucho más indicativo de la visión schutziana relativa a eso que Voegelin llama “la implicación de los sentimientos” es el análisis del sistema de las relevancias. Punto fundamental del marco teórico de

²⁸ “El lugar de donde provengo y adonde quiero retornar es mi ‘hogar’. Hogar no es solamente el lugar donde está mi casa -mi habitación, mi sala, mi jardín-, sino todo lo que eso representa. El carácter simbólico de la noción de “hogar” es emocionalmente evocativo y difícil de describir (...). Significa, naturalmente, casa paterna, lengua materna, familia, novia, amigos; significa un paisaje querido, ‘las canciones que me ha enseñado mi madre’, comidas preparadas de una manera particular, objetos familiares de uso cotidiano” (Schutz 1976b: 107-108). Alejarse de todo esto implica sustituir las presencias elocuentes con los recuerdos. “Ya no se posee la experiencia total de la persona amada, de sus gestos, de su modo de caminar y de hablar, de escuchar y de hacer las cosas; lo que se conserva son los recuerdos, un a fotografía, algunas líneas escritas a mano. Hasta cierto punto, esta situación de las personas separadas es la de los que mueren: ‘partires morir un poco’” (ib.: 112).

²⁹ El retorno a casa es la vez dulce y amargo. El veterano que regresa no es más la misma persona, ni lo es el mundo en el cual regresa. A este último “se ha añadido un significado adicional que deriva de las experiencias hechas en el período de ausencia y que se basa en ellas”. Schutz recuerda la bellísima imagen de los compañeros de Ulises quienes, en la isla de los lotófagos, después de haber “probado esta planta dulce como la miel”, ven desvanecerse “el deseo de retornar”. Y este sentimiento es entendido emblemáticamente como característica de la condición del veterano: “En cierta medida, todo el que vuelve al hogar ha experimentado el fruto mágico de lo extraño, ya sea dulce o amargo. Por más que nos domine la añoranza del hogar, siempre deseamos trasplantar al viejo esquema algo de los nuevos objetivos” (ib.: 116).

Schutz, al que se refiere el problema de la elección, de la constitución del significado, de la acción, etcétera. En síntesis, “es el concepto fundamental de la sociología y de la ciencia de la cultura” (Schutz 1996: 3), concepto “que da acceso a todas las áreas cruciales de la conducta humana” (Wagner 1983: 68).

Schutz sitúa este conjunto interconectado de claves de lectura en la “ansiedad fundamental”. El saber y el temor a tener que morir constituyen la base última (una base dada por descontada) de todas nuestras elecciones, de nuestros planes de vida. “Es la anticipación primordial de la cual derivan todas las otras. De la ansiedad fundamental emergen los muchos sistemas interrelacionados de esperanzas y temores, deseos y de satisfacciones, posibilidades y riesgos” (Schutz 1962a: 228). Schutz transforma, como observa Rem (2009: 155), la angustia de Heidegger de problema ontológico “en base antropológica de la jerarquía de las relevancias”. Poniendo, así, un elemento profundo y general de naturaleza emocional como presencia primordial, como base de las actitudes de cualquier naturaleza.

Pero además de esta base primordial que está siempre presente, las relevancias nacen de la sedimentación de lo vivido, todo lo vivido con sus infinitas facetas, constituidas en primer lugar por encuentros diversos entre las dos esferas (racional/emocional-afectiva), encuentros que realizan refuerzos recíprocos, contrastes, etcétera. Las relevancias constituyen un sistema unitario dentro del cual Schutz distingue, por motivos puramente analíticos, las relevancias en temáticas, interpretativas y motivacionales (éstas, a su vez, pueden ser voluntarias o involuntarias). Analizaremos las relevancias motivacionales³⁰

Mientras Weber toma en examen los motivos de la acción en modo indiferenciado, Schutz distingue entre motivos *in order to* (para) y motivos *because* (porque). Los primeros “emanan del proyecto dominante”, los segundos “se refieren a la motivación de la determinación del mismo proyecto” (Schutz 1975: 48). Retomemos un ejemplo propuesto por el mismo Schutz. Un hombre al regresar a su casa ve en una habitación algo no claramente distinguible: podría ser un rollo de cuerda o una serpiente. El hombre quiere dormir tranquilo. Por lo tanto, toma un bastón para golpear ese algo que no distingue y asegurarse así de qué cosa se trata. El motivo de la acción es descubrir la naturaleza de eso que se encuentra en el rincón. Este es el motivo *in order to*, que “emana de la acción”, el fin hacia el cual la acción está dirigida, cuya realización se sitúa en el futuro. Pero hay otro motivo para considerar: el motivo por el cual el hombre realiza la acción

³⁰ Para un análisis completo del sistema de las relevancias remito a mi libro *Il soggetto e il sociale*, Muzzetto (2006: 164-265).

dirigida a aclarar la naturaleza de eso que está en el rincón. Supongamos que este motivo es el miedo a las serpientes. El miedo a las serpientes, que empuja al hombre a actuar y que se coloca en el pasado, constituye el motivo *because* de la acción.

La naturaleza de los motivos *because* es compleja. El ejemplo referido proporciona informaciones útiles. El miedo a las serpientes no es un simple conocimiento como sería aquel ligado meramente a la dimensión cognitiva. Es, más bien, un “síndrome que proviene de diversos elementos. El síndrome contiene expectativas típicas concernientes a eventos hipotéticos que se presentan como más o menos ‘vitales’ (...)”. Las expectativas se vinculan con típicos “estados de ánimo” cuya “intensidad está asociada a diversos grados de importancia y de urgencia. Las expectativas relacionadas con eventos hipotéticos, son al mismo tiempo ‘soluciones’ a proyectos típicos para un acto (‘huir inmediatamente’)”. En síntesis, se caracteriza al síndrome que consta de “expectativas, relevancias hipotéticas, planes para actos, *skills* (habilidades) y otros elementos del conocimiento habitual, así como en ‘estados de ánimo’, con la palabra ‘actitud’” (Schutz y Luckmann: 1973: 217-218). La actitud es el resultado de experiencias “heterogéneas que se han sedimentado en diversos niveles de la conciencia y se hallan entrelazadas”. La oscuridad del proceso constitutivo hace difícil incluso captar reflexivamente el modo de operar de estos motivos que es, en cualquier caso, “casi automático”. “Ellos -dicen Schutz y Luckmann- actúan ‘inconscientemente’ como ‘motivos’ en la forma de contextos ‘porque’ específicos” (ib.: 220).

Schutz recurre así al inconsciente³¹ para afrontar esta intrincada materia constituido por elementos heterogéneos como estados de ánimo, expectativas, elementos que no se enfocan fácilmente a través

³¹ Este punto es de extrema relevancia para la fenomenología que, en general, considera el tema del inconsciente como el fruto de un mal entendimiento de los modos de operar de la conciencia. Schutz, aun compartiendo en líneas generales esta crítica, en varios trabajos recuerda el concepto de inconsciente de Freud, no el concepto elaborado por Husserl. La hipótesis que considero más probable es que Schutz piensa que la posición del primer autor está en condiciones de representar mejor la complejidad humana, los aspectos emocional-afectivos, y sobre todo los aspectos conflictuales internos al sujeto. En extrema síntesis, mientras en el pensamiento de Husserl la conciencia es “la puerta del ingreso para el inconsciente” (Welsh 2002: 172), inconsciente que por otra parte puede ser comparado con el pre-consciente de Freud, en la visión de este último autor, la presencia del inconsciente implica la represión, una separación, una fractura con la conciencia. El inconsciente es una fuerza dinámica, activa y afectiva, “una fuerza antitética al gobierno del yo” (Rajan 1991: 12).

de la reflexión, respuestas casi automáticas que operan a espaldas del actor. Su “materia constitutiva”, sin embargo, debe buscarse principalmente en la esfera emocional que participa en varios niveles de profundidad, incluida aquella base primordial profunda constituida por la ansiedad fundamental. Los motivos *because*, dice Schutz, “resisten toda racionalización y son conocidos como pasiones, esperanzas, miedos, expresiones de la experiencia metafísicamente fundante de nuestro ser en un mundo ya existente, en el cual envejecemos, y, finalmente, morimos” (Schutz 1975: 114).

Creo que es lícito afirmar que el temor de Voegelin relativo al hecho de que el carácter racional de la esfera de la ciencia pueda pre-constituir el carácter del análisis sustantivo es carente de fundamento.

Intersubjetividad: análisis constitutivo

1. Vayamos al tema específico de la intersubjetividad. Como es bien sabido, Schutz recurre mucho a la fenomenología husserliana, en la que la esfera de los sentimientos, por muy relevante que sea, no es por cierto el centro de la reflexión. Como recuerda Ferguson (2006: 123), “la esfera de los sentimientos permaneció como la más oscura de las regiones fenomenológicas”, si bien no es considerada “menos ‘real’ que la del *sensing* (sentir) o la de la voluntad”.

Husserl, a pesar de que considere que la intencionalidad no es primero “representación” y solo después sentimiento, deseo, voluntad, reserva a la representación, a los “actos teóricos”, una “particular dignidad”, una preeminencia en el análisis constitutivo, preeminencia que, a pesar de varias correcciones, ha permanecido en el tiempo. Y eso, en primer lugar, en base a la idea de Brentano según la cual nada puede ser querido, deseado, temido, etcétera, si no ha sido antes representado (Muzzetto 2006: 286). Con el tiempo, Husserl intenta extender el “proyecto” elaborado a propósito de la percepción también “al inmenso sector afectivo y práctico de la consciencia” (Ricoeur 1959: 59). Pero el primado de la representación no está nunca del todo superado. Incluso los “actos complejos”, como los afectivos o los relativos a la voluntad, el deseo, etcétera, “deben tener aún, en algún aspecto, el modo de existencia del objeto teórico” (Lévinas 2002: 67). Es decir, se mantiene el carácter fundante de la representación. “Husserl -dice Ricoeur- no ha tratado, sino de manera alusiva los fenómenos afectivos, axiológicos, volitivos, y como un apéndice de los análisis centrados en la percepción, o (...) en los ‘actos objetivantes’. La fenomenología es, en su aspecto principal, una fenomenología de la percepción” (Ricoeur 1986: 163).

Schutz critica el primado de la percepción, pero conserva en gran medida el sistema husserliano y, así, su análisis sufre, al menos en parte, por las limitaciones del enfoque del padre de la fenomenología, aunque enriquecido por aspectos tomados de diferentes autores, como hemos visto previamente con la referencia al inconsciente de Freud.

2. Para comprender el análisis de la intersubjetividad es oportuno detenerse sobre un punto esencial del modo de proceder del autor. Natanson subraya que el análisis del mundo social en Schutz, y más en general en la fenomenología de la acción, está caracterizado por dos recorridos diversos que conciernen a “dos estructuras diferentes: una horizontal y otra vertical. La horizontal implica la cronología, lo que significa que el mundo ya está ahí con todas sus continuidades (...), con sus relaciones (...), con sus compromisos en la existencia histórica. Sin embargo, este mundo ya dado (...) tiene una dimensión vertical que es la historia estructural de su devenir intencional” (Natanson 1978: 71). Estos dos caminos se mueven sobre planos diversos y constituyen una discontinuidad en el análisis.

a. La primera es la dimensión más específicamente histórico-sociológica en base a la cual el mundo es ya dado para el sujeto. En otras palabras, el mundo está ya constituido en su dimensión de ambiente social global, en sus estructuras relacionales esenciales, a partir de la “relación-nosotros”. Se da por sentado en la actitud natural en la que el sujeto se encuentra inmerso en su vivir ingenuo: que el mundo es absolutamente existente “en sí”, que es así como aparece, que el otro es un otro similar a mí, que la comunicación es posible, y así sucesivamente, que ellos son elementos ciertos, no problemáticos, auto-evidentes, que se dan por sentados en el mundo de la vida cotidiana. Esto es lo que Natanson define como el carácter pre-dado de lo social” (Natanson 1977: 110).

La actitud natural tiene en su base dos presupuestos pre-predicativos profundísimos.

- El supuesto de la existencia de seres humanos dotados de consciencia como yo, por lo tanto, similares a mí (*tesis general de la existencia del alter ego*).

- El supuesto experiencial del mundo de la vida cotidiana por parte del *alter ego* en modo similar al mío (*tesis de la reciprocidad de perspectivas*).

b. La segunda dimensión, la vertical, se refiere al análisis constitutivo, al análisis de la sedimentación de las experiencias. Schutz sigue el recorrido que parte del yo solitario entendido como punto analíticamente separado del resto de lo social, un yo que representa una suerte de “abstracción ficticia” (el lugar de la constitución). Y desde el

yo “avanza incluyendo al otro, formando el nosotros y, seguidamente, incluyendo ulteriores otros “él”, “ella”, “ellos”, etcétera (Embree 1988: 258)³².

3. Los dos análisis, horizontal y vertical, como ya fue dicho, se mueven sobre planos diversos y no constituyen un *continuum*, sino que se remiten en modo circular. Cada plano presupone al otro y cada análisis presupone al otro.

Hemos visto previamente que, en la perspectiva horizontal, no solo lo social es pre-dado, con todas sus estructuras y valideces, sino que también es pre-dada la actitud natural. En esta última no solo el mundo es ontológicamente existente, sino que de él forma parte, como elemento privilegiado, el otro como *alter ego*, como similar a mí. Schutz aborda el controvertido problema “de la mente de los otros”, problema que atraviesa el pensamiento del ‘900. Resumo esquemáticamente su posición.

La constitución del otro tiene lugar a través de “una transferencia de sentido de mí mismo” al otro (Schutz y Luckmann 1989: 111): así como me experimento como una unidad de cuerpo y consciencia, como unidad de intelecto, sentimientos, deseos, recuerdos, etcétera, similarmente experimento al otro, transfiero la experiencia que tengo de mí mismo al otro. Esta transferencia no se produce a través de una “inferencia por analogía”, un proceso consciente mediante el cual yo “activamente sobre la base de ciertos datos infiero otra cosa”. Más bien el otro es constituido “por medio de la síntesis automática que Husserl llama ‘transferencia de sentido asociativo’” (Zaner 1961: 79). No se trata, por lo tanto, de un “acto de cognición teórica”, una experiencia consciente fruto de un análisis deliberado, sino de una experiencia pre-predicativa profunda, una experiencia que se constituye como una fe, “una ‘fe’ con la cual el hombre define su compañero como algo diferente a un mero objeto. Fe porque (...) no podremos tener acceso a la consciencia subjetiva sin presumir ‘involuntariamente’ aquella consciencia en un acto de implicación existencial” (Parsons 1973: 336).

Si bien no es expresamente señalada por Schutz, la esfera emocional-afectiva está implícitamente presente en esta “compromiso existencial”³³. El otro como *alter ego* siempre es asumido y

³² Embree subraya que la elección de Schutz es exquisitamente metodológica, no presupone de ningún modo un individualismo ontológico.

³³ Hay que recordar que, en el pensamiento de Husserl, también en el aspecto más estrechamente pasivo de la esfera pre-predicativa, está presente la afección como “estímulo que se dirige al yo”. Y las síntesis pasivas implican también

reconstituido. Veamos cómo eso tiene lugar en la relación-nosotros, lugar constitutivo del tú, del yo y del nosotros.

4. La relación-nosotros se forma con la presencia del *ego* y del *alter*, al compartir el mismo tiempo y espacio, y el intercambio atencional mutuo. Por lo tanto, con su experiencia recíproca “directa”, con el compartir cada uno la experiencia del otro, de la corriente de consciencia del otro.

Schutz define como *Thou-orientation* (orientación-tú) al intercambio atencional de un *ego* a otro que es dado “en persona”. Dos *Thou-orientation* (orientaciones-tú) recíprocas constituyen la *We-relation*, la relación del nosotros.

El diálogo ejemplifica esa relación. Yo tengo delante al otro a quien dirijo la atención. El otro me habla, pero no solo escucho el sonido de su voz, veo también las expresiones de su rostro, sus gestos. El otro me es dado, por ende, “en plenitud de síntomas”, incluidos por lo tanto aquellas vivencias (por ejemplo, el rubor) “esencialmente actuales” que escapan a su conocimiento (el cuerpo del otro es un campo expresivo). Su discurso a-presenta la corriente de su consciencia: se desanuda paso a paso, políticamente, pasando de un ahora a un nuevo ahora. Y paralelamente a su corriente de consciencia fluye la mía mientras estoy dirigido a él: sigo paso a paso su discurso, interpreto paso a paso el significado de sus palabras. Lo mismo sucede con nuestras corrientes de consciencia, cuando soy yo quien habla y el otro escucha. Nuestras corrientes de consciencia se mueven “en simultaneidad”, son paralelas entre ellas y, en una serie de referencias recíprocas, se coordinan y se codeterminan mutuamente. Mis motivos *because* están interrelacionados con sus motivos *in order to*, y viceversa. Los actos de uno son influenciados e influyen los actos del otro. “La mirada dirigida al otro es similar a un espejo infinitamente multifacético” (Schutz 1974: 241). “La relación social (...) -dice Schutz- se constituye mediante la modificación atencional que se produce en la actitud hacia otro como consecuencia de la experiencia inmediata que tengo del otro en su actitud de estar dirigido hacia mí” (ib.: 222-223). La “relación-nosotros” puede tener infinitos grados de inmediatez, de intimidad, de cercanía vivida, puede implicar diferentes sentimientos en grados infinitamente diversos.

ellas la presencia de instintos y de impulsos (Husserl 1993). “La intencionalidad pasiva es intencionalidad de instinto e impulso. La constitución originaria es movida por motivaciones pulsionales, instintivas, por el *Gefühl* [*feeling*] que precede el intercambio del yo” (Vergani 2003: 32).

Veamos por qué esta relación “directa”, cara a cara, constituye la base del mundo social.

- Es en esta relación donde se constituye el tú. Porque solo aquí tengo al otro frente a mí en plenitud de síntomas, solo aquí puedo captar en el mismo instante en que se forma, la constitución de significados únicos e irrepetibles de su flujo de consciencia. Solo aquí puedo controlar en la interacción la corrección de mis claves interpretativas relativas a sus significados. “El tú es -dice Schutz- esa consciencia a cuyos actos puedo dirigir una mirada en simultaneidad mientras ocurren en el Ahora y Así actuales” (ib.: 148).

Pero en esta relación no solo puedo captar los significados del otro en el momento de su constitución. Puedo recoger también la estructura esencial de la subjetividad del otro como una subjetividad semejante a la mía. Puedo, en síntesis, lograr esa experiencia esencial que Schutz define como la *tesis general de la existencia del alter ego*. Puedo captar el hecho de que, “análogamente a mi propia vida consciente, la suya muestra la misma estructura temporal junto con las específicas experiencias de retenciones, reflexiones, protensiones, anticipaciones vinculadas con ellas, y sus fenómenos de memoria y de atención (...) con todas sus modificaciones (ibidem).

- Es en esta relación que se constituye en buena medida el yo. La presencia “en persona” del otro es la condición esencial para la asunción del rol de “otro significativo”. Más en general, la relación-nosotros se mantiene como el lugar en el cual la asunción del rol del otro tiene la máxima eficacia en la constitución del yo.

- Solo en esta relación puedo vivir la otra experiencia fundamental para la construcción de la actitud natural y de la socialidad: *la tesis de la reciprocidad de las perspectivas*. La identificación común de un objeto de la esfera del mundo a nuestro alcance es suficiente para la constatación de sentido común de que el otro en mi lugar tendría la misma experiencia y la interpretaría de modo casi idéntico (idéntico por los motivos pragmáticos que gobiernan el mundo de la vida cotidiana).

- Finalmente, solo en esta relación puedo constituirme con el otro (y compartir con él) la experiencia de un nosotros indiviso. Puedo, entonces, participar de un encuentro en el que las experiencias del yo y del tú no quedan diferenciadas. La experiencia puede ser entendida no como una suma o como un encuentro entre dos experiencias privadas, sino como *nuestra* experiencia común. Es la experiencia de la inclusión, de la fusión de dos corrientes de consciencia, una experiencia que pertenece a la inmediatez del vivir, al presente vivido, a la esfera pre-predicativa. Una experiencia simbólica, una experiencia cuyo significado no pertenece, por lo tanto, al mundo de la realidad eminente de la vida cotidiana, sino a una región simbólica. Es la experiencia base

desde la cual desciende la imagen del sujeto colectivo, de la persona colectiva en el sentido común.

La descrita por Schutz es la estructura (esencialmente) cognitiva de la relación- nosotros. Sin embargo, los elementos emocionales y afectivos están involucrados en esta estructura. Schutz dice explícitamente que los diversos grados de intensidad, inmediatez, proximidad vivida de la relación (la que implica diferentes sentimientos y emociones) se entienden como “predicados” de la misma relación. Hay que considerar, además, los elementos emocionales del sistema de las relevancias. Pero aún hay más. Sin embargo, pertenece a la forma de proceder del autor aportar, en primera instancia, los aspectos básicos de un fenómeno para enriquecer progresivamente la descripción. Aunque en este caso se mantiene el problema de si la recomposición del cuadro -en el cual dimensión afectiva y cognitiva se compenetran puede ser obtenida linealmente, con simples añadidos.

5. Ahora es necesario mirar más detenidamente los elementos del análisis schutziano para encontrar las implicaciones de la esfera emocional-afectiva también al nivel de los rasgos básicos de la relación. Partamos, por motivos analíticos, del intercambio con el tú, de la *Thou-orientation*. Schutz asume el término *Thou* (Tú) de Buber³⁴. Entre las posibles consecuencias de esta elección está ciertamente el comprender al tú no como una simple proyección del yo, como producto de una mirada objetivante, como el *it* (esto) de Buber. El *Thou* es lo opuesto a la objetivación “it” determinada por una actitud cognitiva, “teórica”. En la visión de Schutz, depurada de la dimensión metafísica, el *Thou* se mantiene como una presencia originaria, única e irrepetible³⁵. La *Thou-orientation* es una experiencia pre-predicativa, que en la forma pura (eidética) implica el puro intercambio atencional hacia el estar ahí de otro ser humano viviente. La relación *I – Thou* (Yo-Tú) es una “conexión” que implica la presencia de los cuerpos, la apertura al otro y la “permeabilidad” respecto de la experiencia del otro (Ratcliffe 2007: 155).

¿Cuál es la presencia en esta relación básica de los elementos de la esfera emocional-afectiva? Buber dice que “la relación recíproca

³⁴ Cfr. Wagner (1977: 118). Wagner no explica las similitudes y las diferencias de significado de la concepción del *Tú* en Schutz y en Buber. Para conocer el marco teórico de Buber véase en particular Buber (1997). Para un contraste entre los dos autores sobre el concepto de intersubjetividad véase Muzzetto (2002).

³⁵ Schutz critica la idea de una reificación necesaria del otro producida por la mirada del yo en la versión del “solipsismo práctico” de Sartre. Véase Schutz (1962b: 180-203).

comprende los sentimientos, pero no deriva de ellos” (Buber 1997: 90). Y ello porque para el autor la relación, el *between* (entre), es la estructura ontológica originaria a partir de la cual deriva el resto. Schutz no aborda explícitamente el problema en el análisis de la intersubjetividad.

Luego examinar las posiciones de Schutz y de Buber relativas a los rasgos de la relación, Ratcliffe sostiene que hay en ella “una apreciación perceptiva de un ente y una experiencia que involucra una modalidad multifacética de respuesta afectiva que es sustancialmente diferente de la que tenemos hacia los objetos no animados” (Ratcliffe 2007: 155).

Pero, al margen de esta afirmación superficial de Ratcliffe, la idea de la presencia de elementos de la esfera emocional-afectiva es reforzada en modo significativo por el mismo Schutz. En un pasaje relevante de *La construcción significativa del mundo social*, el autor dice que existen “muchas actitudes fundamentales diferentes que el yo puede asumir hacia la vida, actitudes similares a las disposiciones afectivas (*moods*) de las cuales Heidegger habla como “existenciales del ‘existir (*Dasein*)’” (Schutz 1967: 73). (Ya se mencionó que Schutz sostiene que la relación social se constituye a través de las modificaciones atencionales que cada uno provoca en el otro con su intercambio atencional).

“El *Dasein* -dice Heidegger- está siempre en un estado de ánimo”. Y también: “Eso que en sede ontológica indicamos con la expresión ‘situación emotiva’ es ónticamente un fenómeno bien conocido y cotidiano: la tonalidad emotiva” (Heidegger 2010 [1927]: 169). “La tonalidad emotiva ya siempre ha abierto el ser-en-el-mundo en su tonalidad, haciendo así posible un dirigirse hacia” (ib.: 170). Para Heidegger, además el otro está ya implicado en el existir (no es algo que se agrega en un segundo momento): “El existir en cuanto ser-en-el-mundo es contemporáneamente un *ser-el-uno-con-el-otro*, un ser con otros” (Heidegger 2010 [1924]: 32)³⁶.

³⁶ Se ha realizado una traducción literal del original, vertiendo “emotivo/a” (en italiano) por “emotivo/a” (en español). Se considera necesario indicar al lector, no obstante, que, de acuerdo a las traducciones disponibles al español del original alemán, el término *Befindlichkeit* se propone como “disposición afectiva” por Rivera (Heidegger, *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2006) y como “encontrarse” por Gaos (Heidegger, *El ser y el tiempo*, México, FCE, 1996, 6ta. reimpr.). Se juzga que la traducción de Rivera es la más pertinente a tener en cuenta en el presente contexto. En cualquier caso, se sugiere consultar el párrafo 29 del texto heideggeriano para realizar el ajuste terminológico necesario, que no está exento de implicaciones de orden filosófico (*N. del T.*).

Por lo tanto, el existir, ya en la dimensión “pasiva”, en el ser situado, está caracterizado por una situación emotiva que es constitutiva³⁷.

Hay que agregar que el carácter fundamental del *Dasein*, la unidad de los “existenciales” recordada por Schutz, es el cuidado³⁸. El cuidado es la particular relación con el mundo, “estar protendido hacia algo”, la intencionalidad entendida, sin embargo, no en el modo “intelectualista” de Husserl. El cuidado “no tiene un carácter simplemente cognitivo, sino un carácter más amplio e incluye todos los posibles comportamientos”. Respecto a todas las cosas es un “cuidarse”, y respecto a las personas es un “tener cuidado” (Volpi 2010b: 73).³⁹

Schutz no se mueve en la estela de la fenomenología de Heidegger⁴⁰. Creo, sin embargo, que se puede sostener que la referencia

³⁷ Volpi subraya que “el existir es originariamente constituido no solo por el momento de la proyectualidad, de la actividad y de la espontaneidad de la *Verstehen* [comprender], sino asimismo por el momento de la pasividad, es decir, de la ‘situacionalidad’, del ‘encontrarse’ y del ‘sentirse’ en una situación ya dada, en la cuales afectado por *estados de ánimo, disposiciones y pasiones particulares*” (Volpi 2010a: 17). Heidegger, “en su concepción del existir, asigna un rol decisivo a las *Stimmungen* (disposiciones afectivas, estados de ánimo), en el sentido de que, contra el privilegio concedido por la tradición filosófica a la racionalidad y a los actos intelectuales superiores, atribuye a los ‘estados de ánimo’ y a las pasiones una función constitutiva de la existencia humana” (Volpi 2010b: 606, subrayado agregado).

³⁸ Para Heidegger el cuidado es “el ser del existir”. El cuidado constituye las determinaciones del existir, la unidad de los existenciales: la existencialidad, la efectividad y la deyección (Heidegger 2010 [1927]: 235). [Nuevamente se ha seguido una traducción literal de los originales “effektivität” (por “efectividad”) y “deiezione” (por “deyección”). Siguiendo la traducción de Rivera de *Ser y tiempo* habría que considerar: “facticidad”, para el primer término, y “caída” para el segundo. *N. del T.*]

³⁹ El original alemán para “cura” (cuidado) es “Sorge”. Cuando Heidegger se refiere al trato con los entes que no tienen el modo de ser del *Dasein* utiliza “Be-sorgen”, que en el texto citado por Muzzeto se presenta como “prendersi cura”, y que Rivera vierte al español como “ocupación”. Cuando Heidegger se refiere al trato del *Dasein* con otros entes que tienen su mismo modo de ser utiliza “Fürsorge”, que en el texto citado por Muzzeto se presenta como “aver cura”, y que Rivera vierte al español como “solicitud” (*N. del T.*).

⁴⁰ Renn, en la apertura del ensayo sobre las relaciones entre los dos autores, dice que “Schutz desarrolla su pensamiento sin ninguna influencia notoria por parte de la ontología existencial o del análisis del *Dasein*” (Renn 2009: 151). Es indudable que Schutz permanece en la estela de la fenomenología husserliana, que las referencias a los análisis heideggerianos nunca son sistemáticas, y que, además, su análisis, aunque proto-sociológico, tiene lugar

al *Dasein* es un modo de subrayar la complejidad, el espesor existencial de la implicación, de las relaciones del hombre con su mundo de la vida, y, en particular, con el otro. Complejidad en la cual están comprendidos “estados de ánimo, pasiones, disposiciones particulares”.

Al comentar la referencia de Schutz a Heidegger, y luego de haber destacado que los actos de atención “no son meramente cognitivos por naturaleza”, sino que comprenden estados emocionales, Barber, dice: “Esta teoría epistemológica holística es inseparablemente una teoría de la acción y de la emoción, evita toda separación artificial de la emoción y la cognición y hace que toda mirada reflexiva esté inevitablemente cargada de emoción y de interés” (Barber 1988: 6).

Veamos las huellas de esta “visión holística” en la constitución de la intersubjetividad.

6. La posición de Garfinkel no es extraña a esta visión. Garfinkel transforma la visión schutziana de la intersubjetividad, no sigue el recorrido de análisis de las corrientes de consciencia de los *partners* (copartícipes), de la formación del tú y del nosotros indiviso. Pone más bien el acento en los “aspectos externos”, en las prácticas, en la puesta en común del mundo de la vida cotidiana. A través de los *breaching experiments* (experimentos de ruptura) muestra que “el mantenimiento de la ‘reciprocidad de perspectivas’ (entendida como uno de los presupuestos de la actitud natural) no es meramente un trabajo cognitivo”, sino cognitivo-moral (Heritage 1984: 82). Esta suposición es necesaria para la inteligibilidad del mundo, pero también para su constitución como “hecho” moral. Por lo tanto, hay un rasgo “constrictivo” implícito, descuidado por Schutz. La reciprocidad de perspectivas implica que cada uno tenga “confianza” en el otro como “miembro de *buena fe (bona fide)* del grupo”, y se comporte según las expectativas dadas por descontadas. La confianza, presente en el pensamiento de Schutz con una validez esencialmente cognitiva⁴¹,

en un nivel diferente de abstracción, un nivel menos radical que el de Heidegger.

⁴¹ La confianza, en el ensayo sobre *Don Quijote*, emerge como “última intuición relativa a la dialéctica intersubjetiva de la realidad”, en el caso del caballero errante (Schutz 1995: 54). Don Quijote está convencido, como lo estamos todos nosotros en la actitud natural, “que solo el yo que hace la experiencia puede juzgar sobre cual subuniverso ha apoyado el propio acento de realidad”. Dicho de otro modo: solo aquel que experimenta la realidad (y no su *partner* de la interacción) puede atestiguar lo que es esta experiencia. Por lo tanto, “la experiencia intersubjetiva, la comunicación, el compartir algo en común presuponen, en último análisis, la confianza en la sinceridad del otro, una confianza animal en el sentido de Santayana” (ib.: 53-54). Esta confianza

deviene en Garfinkel en el “paradigma del lazo social” (Pendenza 2004: 29). A la dimensión cognitiva se agrega la dimensión moral extraída de la visión normativa durkheimiana⁴². Así, la ruptura de las expectativas será vivida como una traición a la confianza y, como tal, será acompañada de fuertes reacciones emocionales por parte de aquellos que se sienten traicionados: ira, frustración, desconcierto, etcétera.

La contribución de Garfinkel refuerza la idea precedentemente expresada, según la cual las elaboraciones de Schutz proceden a través de la construcción del núcleo esencial de un fenómeno que es siempre susceptible de una ulterior complejización. La misma fenomenología de la acción, posterior a los trabajos de Schutz, devuelve las raíces de la dimensión moral a la intersubjetividad, a la reciprocidad de perspectivas. “El mundo social -dice Luckmann-, el campo de las interacciones humanas, es un orden intrínsecamente moral”. Y si su origen histórico abre la puerta a la búsqueda de una proto-moralidad universal (Luckmann 1995), la base, el supuesto estructural de la constitución de la dimensión moral debe identificarse en la reciprocidad de perspectivas (Luckmann 2002: 21).

7. Denzin subraya que mientras Weber, Mead, Schutz, Cicourel se mueven en una óptica cognitiva, la teoría de Garfinkel incluye la dimensión emocional, la que asume un rol constitutivo⁴³. “Los estudios

constituye, por ende, un rasgo profundo, constitutivo, de la actitud natural. También Luhmann asume la confianza como rasgo de base. Esta, dice el autor, puede ser aceptada como “un hecho incontestable, como ‘naturaleza’ del mundo o del individuo. Cada día tenemos confianza en esta cosa de por sí obvia. Para la vida de todos los días, entendida en este sentido fundante, es un componente de su horizonte” (Luhmann 2002: 5). Y también: “desde el momento en que otro individuo tiene un acceso directo al mundo, podría vivir todo de modo completamente diverso a mí, volviéndome profundamente inseguro (ib.: 9).

⁴² El concepto de confianza en la acepción de Garfinkel recupera de hecho las “formas pre-contractuales del contrato”. La asunción de la reciprocidad de las perspectivas constituye la base de lo social, de la puesta en común. Si falta, lo social se disuelve. Garfinkel en su análisis usa el concepto de “anomia” para indicar el estado de incerteza, de estancamiento, que se determina. Pero el sentido en el cual es usado el concepto es más radical que el durkheimiano, desde el momento en que se coloca al nivel de la actitud natural, como ocurre en el pensamiento de Schutz.

⁴³ Sus estudios muestran “el fundamental terror emocional que se manifiesta cuando están suspendidas, destruidas o radicalmente alteradas las estructuras *taken for granted* del mundo de la vida cotidiana (...). La frustración, la rabia, la expresión de miedo (...) muestran el fundamental compromiso moral y emocional” de los miembros” (Denzin 1984: 143).

de Garfinkel revelan la emocionalidad subyacente a los códigos morales *taken for granted* (que se dan por sentados) en el mundo de la vida cotidiana. Su investigación puede interpretarse como una indicación en dirección a una teoría emocional de la comprensión y de la interpretación, en oposición a una teoría puramente cognitiva” (Denzin 1984: 143).

Sigamos esta “dirección” tomando como referencia el pensamiento de Durkheim en la lectura de Garfinkel y el de Anne Rawls (sin entrar en el problema de la corrección de la interpretación). Lectura que acentúa la relevancia de la función de la esfera emocional-afectiva respecto a la lectura tradicional.

Aunque los niveles implicados son diferentes, del mismo modo que las dimensiones cognitivas y emocionales puestas en juego, veremos los elementos de contigüidad entre el *nosotros* de Schutz y *lo social* durkheimiano. El punto de base es, por cierto, la trascendencia de la subjetividad, de la constitución de lo social.

a. El “lugar” del análisis de Schutz, como se ha dicho varias veces, es la *We-relation*. La que hace principalmente referencia a la dimensión cognitiva, mientras que la emocional-afectiva es destacada, pero permanece en segundo plano, sin una elaboración específica. El *nosotros* es la fusión de dos corrientes de consciencia (el compartir el tiempo interno, tiempo cualitativo) que se experimentan como un único flujo. Es el primer constituirse en el “presente vívido” del sentido de lo *colectivo*, una experiencia que me trasciende, en tanto que entre las experiencias trascendentes es la más próxima. Si para Schutz el tiempo vívido es la *forma de la experiencia*, el compartirlo es el elemento básico, la *sustancia profunda de lo social* (Muzzetto 2006: 347).

La relación-nosotros revela la constitución de la célula de lo social como trascendencia simbólica. Al continuar el camino hacia la constitución del “cuerpo” más amplio de lo social vemos que el significado de la experiencia del *nosotros* puede ser tomado para presentar un agregado mayor y esto, a su vez, para presentar otros agregados aún mayores. O cualquiera de ellos puede ser la base para presentar una experiencia radicalmente diferente, una experiencia perteneciente, por ejemplo, a la esfera de lo sagrado. Pueden tenerse, por tanto, complejas cadenas de símbolos, colocables en diversos planos (símbolos de símbolos de símbolos, etcétera) en diversas regiones del mundo social.

Hay que agregar que Schutz, pese a seguir un recorrido cognitivo, prepara, por así decirlo, el terreno para incluir la dimensión emocional-afectiva (dimensión presente, por cierto, a través de las relevancias y la recuperación del *Dasein*). Lo social nace en el estrato pre-predicativo de la experiencia y en el mundo simbólico. El primero

es el lugar en el cual la dimensión emocional-afectiva tiene menos “controles”, representa un espacio privilegiado, es el lugar del inconsciente, de los síndromes motivacionales. El segundo es el lugar en el cual la comprensión de los significados consiste en el hacer “experiencia (...) existencialmente” como “referencia a algo trascendente que se desvanece en el punto límite”. Un símbolo solo se puede captar con otro símbolo.

b. El “lugar” de la reflexión de Durkheim es el ritual. La dimensión principal es la emocional. Observan Gene A. Fisher e Kyum Koo Chon que mientras varias teorías, de las cuales “un buen ejemplo lo constituye el pensamiento de Mead, dejan de lado las emociones, focalizando la atención sobre los símbolos compartidos”, “para Durkheim la experiencia emocional de la efervescencia colectiva es una condición necesaria para crear y mantener la sociedad” (Fisher e Chon 1989: 8). La efervescencia colectiva se consigue fundamentalmente en los rituales, fenómenos sociales complejos de los cuales Durkheim ofrece una descripción que involucra varios aspectos. “Una verdadera y auténtica descripción fenomenológica -observa Fele- (...) en la cual se puede ver el origen, el manantial de la fuerza primigenia con la que los miembros ‘sienten’ la existencia de un dominio sagrado” (Fele 2002: 211). En la deconstrucción etnometodológica del análisis durkheimiano el nivel simbólico del ritual no está involucrado en primera instancia. En primer lugar, el ritual consiste en sonidos y movimientos socialmente constituidos, socialmente orientados y socialmente inteligibles; y la efervescencia se origina, en primer lugar, en la presencia física, en la proximidad, en la accesibilidad mutua, en el estar juntos. “El solo hecho de la aglomeración -dice Durkheim- (...) actúa como un estimulante de excepcional potencia. Tan pronto como los individuos están juntos, de su reunión brota una especie de electricidad que los transporta con rapidez a un grado extraordinario de exaltación” (Durkheim 1963 [1912]: 238).⁴⁴ El comentario de Fele es que, si bien el ritual puede originarse “por cualquier tipo de creencia o representación que constituye el motivo de reagrupamiento (...), la excitación y el desplazamiento están dados por una característica fuertemente interna del reagrupamiento mismo: el motivo no exterior es el simple hecho de que los cuerpos están tan próximos uno del otro que hace brotar la energía y la potencia del compromiso. Es la aglomeración de personas, su presencia física recíproca, su mutua accesibilidad, lo que constituye lo excitante y la razón misma de la implicación” (Fele 2022: 211-212). Los individuos advierten la diferencia de esta experiencia en comparación con la de la vida

⁴⁴ Este es un pasaje de la descripción de una ceremonia llamada *corrobori*.

cotidiana. La sienten como caracterizada por la presencia de fuerzas inusuales, fuerzas más grandes que los sujetos involucrados, que se colocan sobre un plano más elevado, fuerzas que los arrastran, que se imponen sobre ellos. Existen así dos mundos, “uno es aquel en el cual (el individuo) lleva lánguidamente su vida cotidiana; en cambio, al otro no puede ingresar sin entrar inmediatamente en relación con potencias extraordinarias que lo estimulan hasta el frenesí: el primero es el mundo profano; el segundo es el de las cosas sagradas” (Durkheim 1963 [1912]: 241).

Así, el *mana*, una fuerza que está en todas partes y en ninguna en particular, se siente directamente como una emoción que nace de la efervescencia colectiva. Y la misma fuerza determina el nacimiento de las categorías, también ellas asumidas directamente, sin mediación de los sujetos.

Lo que hay que subrayar también es que el elemento emocional posee la prioridad genética de los procesos. Es al elemento emocional adonde se reconduce lo sagrado, lo social y las categorías mismas del pensamiento racional. La especificidad del carácter emocional de la experiencia de las fuerzas sociales y morales activadas por los rituales es esencial para eclipsar las tendencias pre-sociales del sujeto y dar vida a las tendencias socio-racionales. Existe una diferencia fundamental entre “la experiencia de las fuerzas sociales y la percepción de las fuerzas naturales”. Las fuerzas sociales “son inherentemente dinámicas y continuas”, “pero sobre todo se perciben a través de una facultad diferente de la mente; una facultad emocional” (Rawls: 2004: 15). La diferencia puede ser resumida (si bien no existe una separación total) en la dupla natural-sensación, social-emoción. Solo la segunda dupla está en condiciones de crear las categorías.

Siguiendo el recorrido de la etnometodología vemos el nacimiento de las representaciones colectivas, de lo simbólico: los rituales, en la primera dimensión de “sonidos y movimientos podrían crear los mismos *sentimientos* en los participantes de los grupos reunidos. Estos sentimientos, a su vez, podrían crear series básicas de ideas compartidas sin las cuales (...) no se podría alcanzar una mutua inteligibilidad (...) Se tiene, así, el nacimiento de narrativas cuyo propósito es explicar el origen de estos sentimientos. Estas narrativas se conocen como creencias religiosas” (ib.: 14). Está claro que las creencias ingresan en este momento de modo constitutivo en el ritual. El fenómeno adquiere su complejidad, sus aspectos a la vez emocionales y cognitivos.

El nacimiento de lo social, incluso en Durkheim, trasciende al sujeto. “Para la conciencia individual [es] un objetivo trascendente: en efecto, ella va más allá del individuo en todas las direcciones (...). Y

al mismo tiempo que nos trasciende es también immanente y lo sentimos como tal. Nos trasciende y está tanto en nosotros (...) y a través de nosotros” (Durkheim 1979 [1906]: 182). (Schutz no podría no suscribir estas reflexiones). El ritual es el crisol a partir del cual tiene origen lo social. Y en el cual nace también el sujeto-social, la parte social del *homo duplex*, además de las categorías del pensamiento racional. La intersubjetividad permanece en la sombra.

8. Finalmente, es necesario dar otro pequeño paso hacia la convergencia (tanto como sea posible) entre Schutz y Durkheim, útil en el camino en dirección a una visión más completa de la intersubjetividad. Volvamos al pensamiento de Buber. El autor asume la dimensión emocional reconduciéndola, no al crisol de los cuerpos reunidos, sino a la relación, al *between* como lugar primario. “Al principio está la relación”, dice el autor (Buber 1997: 72). Los “procesos de relación” y las “situaciones de relación” representan “la experiencia vivida de lo que está frente a nosotros”. En este caso la reflexión del autor no refiere solo a la dimensión (digamos) “estructural”, sino también a la “temporal”. En el niño y en el primitivo “a nivel más precoz e indefinido se muestra la originariedad de la tensión hacia la relación” (ib.: 72). Así, en el lenguaje de los “primitivos”, en las construcciones “pre-gramaticales” es visible “la auténtica unidad originaria, la relación vivida”. El ejemplo de cómo funciona nuestra expresión “muy lejano” es particularmente iluminador; los Zúlu dicen: “allí donde uno grita: madre, estoy perdido”. Buber indica la función genética originaria y general de la relación, general porque refiere no solo a aquella entre seres humanos, sino también entre sujeto y mundo. “Se puede suponer que no solo las relaciones y los conceptos, sino también la representación de personas y cosas, se forman al desprenderse de la representación de procesos y situaciones de relación. Las impresiones y las excitaciones elementales, inspiradoras del espíritu ‘del hombre de naturaleza’, son aquellas que provienen de procesos relacionales” (ib.: 72-73).

En todo caso hay “excitaciones elementales” producidas por el funcionamiento de algo que está frente al sujeto, como “la imagen en movimiento” de la luna. “A partir de este carácter relacional inicial de cada manifestación, que estuvo operativo durante mucho tiempo -dice Buber- se vuelve aún más comprensible el elemento espiritual de la vida primitiva”. Buber encuentra aquí el lugar de origen de “aquel poder lleno de misterio” que es el *mana*. “Las apariciones a las cuales [“el primitivo”] atribuye ‘una potencia mística’ son todas procesos elementales relacionales, sobre todo aquellos procesos que lo hacen pensar, porque excitan su cuerpo y dejan en él una imagen de emoción. Poseen este poder la luna y los muertos que, trayendo dolor o placer, lo

visitan secretamente de noche ...” (ib.: 73). La relación en Buber desempeña así la función que cumple el ritual en Durkheim. El papel privilegiado es desempeñado por la relación entre los hombres: “solo aquí encuentra cumplimiento la palabra, en el discurso dado y recibido”, solo aquí “existen también el ver y el ser vistos, el reconocer y el ser reconocidos, el amar y el ser amados”. Aquí, se podría añadir, nacen las imágenes antropomórficas del niño y del primitivo. Aquí, por último, las “excitaciones elementales” del niño y del primitivo han dejado el lugar a emociones y sentimientos complejos, a varias formas de “intersubjetividad emocional”⁴⁵.

Referencias bibliográficas

- Abbagnano N. (1995), *Storia della filosofia*, vol. IV, Utet, Milano.
- Albrow M. (1990), *Max Weber's Construction of Social Theory*, Macmillan, Houndmills.
- Barbalet J.M. (2001), *Emotion, Social Theory, and Social Structure. A Macrosociological Approach*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Barber M.D. (1988), *Social Typifications and the Elusive Other. The Place of Sociology of Knowledge in Alfred Schutz's Phenomenology*, Associated University Press, London.
- Bodei R. (2007), *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Feltrinelli, Milano.
- Boella L. (2006), *Sentire l'altro. Conoscere e praticare l'empatia*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- Buber M. (1997), *Il Principio Dialogico e Altri Saggi*, Edizioni San Paolo, Milano.
- Cerulo M. (2009), *Il sentire controverso. Introduzione alla sociologia delle emozioni*, Carocci, Roma.

⁴⁵ El concepto es de Norman K. Denzin. El trabajo de Denzin (1984) se propone colmar las lagunas de la fenomenología en lo relativo al análisis de la esfera emocional-afectiva. El autor extiende sus reflexiones a la intersubjetividad, proponiendo varios tipos de “intersubjetividad emocional” inspirados en el trabajo de Scheler sobre la empatía (Scheler 2010). El trabajo retoma las posiciones de Husserl, Schutz, Merleau-Ponty, Sartre y otros, pero avanza sin una atención adecuada a las diferencias sustanciales que existen entre los autores y entre sus recorridos. Sin embargo, tiene el mérito de recuperar el tema de la empatía, el que es descuidado por la fenomenología posterior al pensamiento de Heidegger, sobre el cual, a partir de los años ‘70, se ha desarrollado un riquísimo debate que podría reportar una contribución significativa a los análisis de la intersubjetividad. Cfr. L. Boella (2006).

- Crespi F. (1999), *Teoria dell'agire sociale*, il Mulino, Bologna.
- Damasio A.R. (2009), *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, Adelphi Edizioni, Milano.
- Denzin N.K. (1984), *On Understanding Emotion*, Jossey-Bass Publishers, San Francisco.
- de Sousa R. (1990), *The Rationality of Emotion*, MIT Press, Cambridge.
- Durkheim É. (1963 [1912]), *Le Forme Elementari della Vita Religiosa*, Edizioni di Comunità, Milano.
- Durkheim É. (1979 [1906]), *La Determinazione del Fatto Morale*, in Id., *Sociologia e Filosofia*, Edizioni di Comunità, Milano.
- Embree L.E. (1988), *Schutz on Science*, in Id., *Worldly Phenomenology. The Continuing Influence of Alfred Schutz on North American Human Science*, University Press of America, Washington.
- Fele G. (2002), *Il rituale come pratica sociale. Note sulla nozione di rituale in Durkheim*, in M.
- Rosati e A. Santambrogio (a cura di), *Durkheim*, contributi per una rilettura critica, Meltemi, Roma.
- Ferguson H. (2006), *Phenomenological Sociology. Experience & Insight in Modern Society*, SAGE Publications, London.
- Fisher G.A., Chon K.K. (1989), *Durkheim and the Social Construction of Emotions*, «Social Psychology Quarterly», 52:1-9.
- Heidegger M. (2010 [1927]), *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano.
- Heidegger M. (2010 [1924]), *Il concetto di tempo*, Adelphi Edizioni, Milano.
- Hekman S.J. (1983), *Weber, the Ideal Type, and Contemporary Social Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame.
- Heritage J. (1984), *Garfinkel and Ethnomethodology*, Polity Press, Cambridge.
- Horkheimer M., Adorno T.W. (1966), *Lezioni di sociologia*, Einaudi, Torino.
- Hume D. (2008 [1757]), *Dissertazione sulle passioni*, in Id., *Opere Filosofiche 2*, Laterza, Bari.
- Hume D. (2010 [1739-40]), *Trattato sulla natura umana*, in Id., *Opere Filosofiche 1*, Laterza.
- Husserl E. (1993), *Lezioni sulla sintesi passiva*, Guerini e Associati, Milano.
- James W. (1950), *The Principles of Psychology*, vol.1, Dover Publications, New York.
- Le Bon G. (1946), *Psicologia delle folle*, Antonioli, Milano.
- Lévinas E. (2002) *La teoria dell'intuizione nella fenomenologia di Husserl*, Jaca Book, Milano.

- Luckmann T. (1995), *On the Intersubjective Constitution of Morals*, in S.G. Crowell (a cura di), *The Prism of the Self. Philosophical Essays in Honor of Maurice Natanson*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.
- Luckmann T. (2002), *Moral Communication in Modern Societies*, «Human Studies», 25:19-32.
- Luhmann N. (2002), *La Fiducia*, il Mulino, Bologna.
- Meštrović S.G. (1997), *Postemotional Society*, SAGE Publications, London.
- Mitzman A. (1981), *Flaubert and Weber: Post-Heroic Consciousness in France and Germany*, «Theory and Society», 10:81-102.
- Mitzman A. (2005), *The Iron Cage. An Historical Interpretation of Max Weber*, Transaction Books, New Brunswick (U.S.A.) and Oxford (U.K.).
- Muzzetto L. (2002), *Il problema dell'intersoggettività e l'approccio dialogico*, Working paper del Dipartimento di Scienze Sociali, ETS, Pisa.
- Muzzetto L. (2006), *Il soggetto e il sociale*, FrancoAngeli, Milano.
- Natanson M. (1977), *Alfred Schutz Symposium: The Pervasiveness of Sociality*, in D. Ihde e R.M. Zaner (a cura di) *Interdisciplinary Phenomenology*, Martinus Nijhoff, The Hague.
- Natanson M. (1978), *The Problem of Anonymity in the Thought of Alfred Schutz*, in *Phenomenology and the Social Sciences: A Dialogue* (edited by J. Bien), Martinus Nijhoff, The Hague.
- Parsons A.S. (1973), *Constitutive Phenomenology Schutz's Theory of the We-Relation*, «Journal of Phenomenological Psychology», 4:331-61.
- Pendenza M. (2004), *Introduzione*, in H. Garfinkel, *La fiducia*, Armando, Roma.
- Rajan R.S. (1991), *Phenomenology and Psychoanalysis: The Hermeneutical Mediation*, «Journal of the British Society for Phenomenology», 22:1-13.
- Ratcliffe M. (2007), *Rethinking Commonsense Psychology*, Palgrave Macmillan, London.
- Rawls A.W. (2004), *Epistemology and Practice. Durkheim's The Elementary Forms of Religious Life*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Reddy W.M. (2001), *The Navigation of Feeling. A Framework for the History of Emotion*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Renn J. (2009) *Time and Tacit Knowledge: Schutz and Heidegger*, in *Alfred Schutz and his intellectual partners* (edited by H. Nasu, L. Embree, G. Psathas, I. Srubar), UVK

- Verlagsgesellschaft mbH, Konstanz.
- Ricoeur P. (1959), *A l'École de la Phénoménologie*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris.
- Ricoeur P. (1986), *La semantica dell'azione*, Jaca Book, Milano.
- Ringer F. (2000), *Max Weber's Methodology*, Harvard University Press, Cambridge.
- Scheler M. (2010), *Essenza e forme della simpatia*, FrancoAngeli, Milano.
- Schutz A. (1962a), *On multiple realities*, in Id., *Collected Papers*, vol.I, Martinus Nijhoff, The Hague.
- Schutz A. (1962b), *Sartre's theory of the alter ego*, in Id., *Collected Papers*, vol. I, Martinus Nijhoff, The Hague.
- Schutz A. (1967), *The phenomenology of the social world*, Northwestern University Press, Evanston.
- Schutz A. (1975), *Collected Papers*, vol. III, Martinus Nijhoff, The Hague.
- Schutz A. (1975), *Il problema della rilevanza*, Rosenberg & Sellier, Torino.
- Schutz A. (1976), *The problem of rationality in the social world*, in Id., *Collected Papers*, vol. II, Martinus Nijhoff, The Hague.
- Schutz A. (1976a), *The Stranger*, in Id., *Collected Papers*, vol. II, Martinus Nijhoff, The Hague.
- Schutz A. (1976b), *The Homecomer*, in Id., *Collected Papers*, vol. II, Martinus Nijhoff, The Hague.
- Schutz A. (1995), *Don Chisciotte e il problema della realtà*, Armando, Roma.
- Schutz A. (1996), *Outline of a theory of relevance*, in *Collected Papers*, vol. IV, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.
- Schutz A., Luckmann T. (1973), *The Structures of the Life-World*, vol. I, Northwestern University Press, Evanston.
- Schutz A., Luckmann T. (1989), *The Structures of the Life-World*, vol. II, Northwestern University Press, Evanston.
- Schutz A., Parsons T. (1978), *The Theory of Social Action. The Correspondence of Alfred Schutz and Talcott Parsons* (edited by R. Grathoff), Indiana University Press, Bloomington.
- Schutz A., Voegelin E. (2011), *A Friendship That Lasted a Lifetime. The Correspondence between Alfred Schütz and Eric Voegelin* (edited by G. Wagner and G. Weiss), University of Missouri Press, Columbia and London.

- Swanson G.E. (1989), *On the Motives and Motivation of Selves*, in D.D. Franks e E. D. Franks, London.
- McCarthy (a cura di), *The Sociology of Emotions: Original Essays and Research Papers*, JAI Press, London.
- Turnaturi G. (2003), *Immaginazione sociologica e immaginazione letteraria*, Editori Laterza, Bari
- Vergani M. (2003), *Saggio introduttivo*, in E. Husserl, *Metodo Fenomenologico Statico e Genetico*, il Saggiatore, Milano.
- Volpi F. (2010a), *Avvertenza*, in M. Heidegger, *Il concetto di tempo*, Adelphi Edizioni, Milano.
- Volpi F. (2010b), *Glossario*, in M. Heidegger, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano.
- Volpi F. (2010), *Glossario*, in M. Heidegger, *Il concetto di tempo*, Adelphi Edizioni, Milano.
- Wagner H.R. (1977), *The Bergsonian Period of Alfred Schutz*, «*Philosophy and Phenomenological Research*», XXXVIII:187-99.
- Wagner H.R. (1983), *Alfred Schutz: An Intellectual Biography*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Wagner H.R. (1983), *Phenomenology of Consciousness and Sociology of the Life-world: An Introductory Study*, The University of Alberta Press, Alberta.
- Weber M. (1974), *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Mondadori, Milano.
- Weber M. (1974 [1904]), *L'«oggettività» conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale*, in Id., *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Mondadori, Milano.
- Weber M. (1980 [1905]), *Knies e il problema dell'irrazionalità*, in Id., *Saggi sulla dottrina della scienza*, De Donato, Bari.
- Weber M. (2002 [1920-21]), *Sociologia della religione. I. Protestantesimo e spirito del capitalismo*, Edizioni di Comunità, Torino.
- Welsh T. (2002), *The Retentional and the Repressed: Does Freud's Concept of the Unconscious Threaten Husserlian Phenomenology?*, «*Human Studies*», 25:165-83.
- Williams S.J. (2001), *Emotion and Social Theory. Corporeal Reflections on the (Ir)Rational*, SAGE Publications, London.
- Zaner R.M. (1961), *Theory of Intersubjectivity: Alfred Schutz*, «*Social Research*», 28: 71-93.