



ENTREVISTA



Entrevista a Carlos Belvedere. Fetiches y conceptos de la teoría social contemporánea

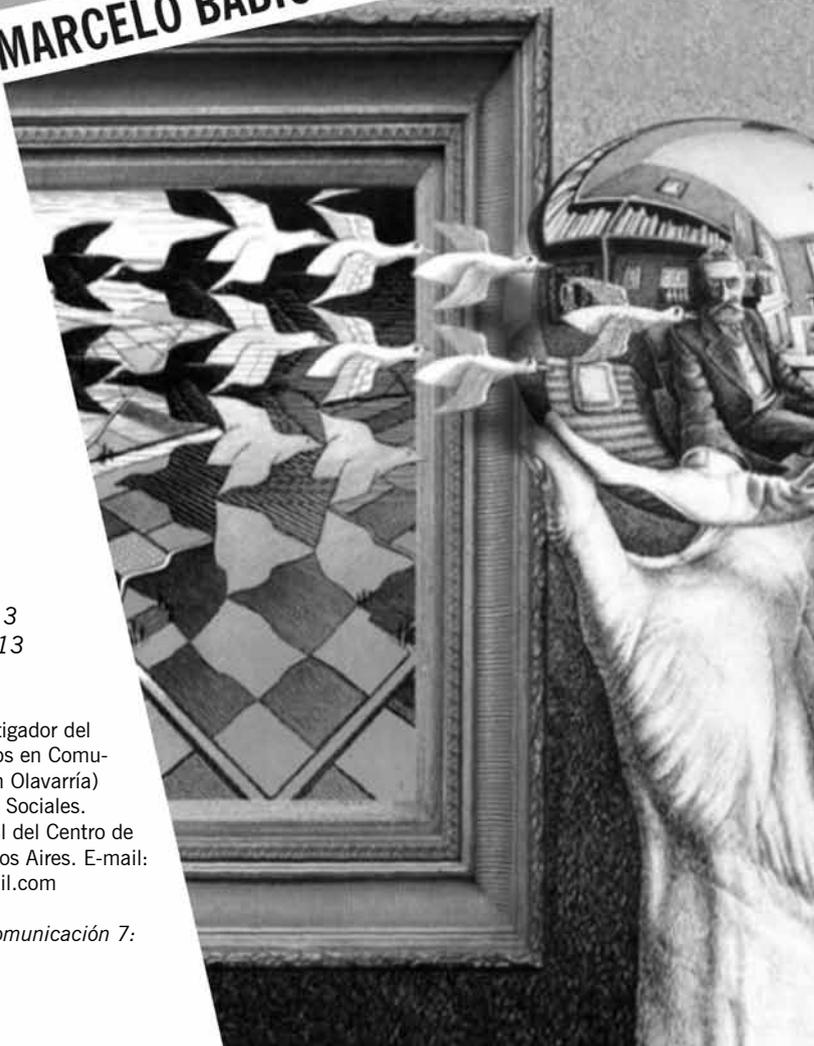
MARCELO BABIO

*Recibido: 20/08/13
Aceptado: 22/10/13*

Marcelo Babio

Lic. Docente e investigador del
NACT-ECCO (Estudios en Comuni-
cación y Cultura en Olavarría)
Facultad de Ciencias Sociales.
Universidad Nacional del Centro de
la Provincia de Buenos Aires. E-mail:
marcelo.babio@gmail.com

*Intersecciones en Comunicación 7:
Pag. 217-239*





Carlos Belvedere cuenta con un Doctorado en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires y es Licenciado en Filosofía por la Universidad del Salvador. Cumple funciones como Investigador Adjunto de Conicet. Sus numerosas publicaciones abordan diversidad problemáticas en que sobresale un énfasis particular en torno a la fenomenología. Es Profesor Titular de la asignatura Fenomenología Social y Profesor adjunto de Sociología Sistemática en la Carrera de Sociología de la Universidad de Buenos Aires y Profesor Adjunto regular de Problemas Filosóficos Contemporáneos y Filosofía I en la Universidad Nacional de General Sarmiento. A su vez, dicta cursos de posgrado (doctorado y maestría) en Universidades Nacionales. Forma parte del comité editorial de la revista Human Studies. Ha publicado diversos artículos y libros sobre cuestiones de fenomenología social.

Carlos Belvedere es, entre muchas otras cosas, un provocador. En el transcurso de esta entrevista nos ilustra acerca de algunas de sus obsesiones principales, su oposición a los binarismos y a las clasificaciones que empobrecen el debate en el seno de las Ciencias Sociales, los fetiches teóricos en los que se empantana la reflexión actual y la posibilidad de pensar lo social desde el punto radical de su emergencia. Para ello entreteje un conjunto complejo de referencias cuyo eje gira en torno a la perspectiva fenomenología. Interroga ese punto complejo en el cual lo individual se articula con lo social por mediación de un tercer orden, el de la interacción y las prácticas. Nos conduce por un camino creativo en el que se ponen en escena nociones como las de “cuerpo”, “subjetividad”, “interacción en el mundo de la vida”, “personalidad social”, “pliegue”, que nos permiten pensar en un mundo social en que la subjetividad viva precede todo intento de objetividad que pudiera plantear el científico social. Nos invita a tomar en cuenta el tiempo vivo y situado de lo humano, es decir, la certeza que nos entrega la reflexión fenomenológica. Schütz, Merleau-Ponty, Luhmann, Elias, Deleuze y muchos otros autores son convocados en este provocador intento de Belvedere por hacernos comprender qué pudiera ser un mundo, qué pudiera ser el sentido,



qué pudiera ser la subjetividad humana una vez que lo social se nos presenta como pregunta por la emergencia antes que como certeza.

¿Cuál es tu inscripción institucional en la actualidad?

Soy Investigador Independiente de CONICET con sede en el Instituto de investigaciones Gino Germani de la Universidad de Buenos Aires. Además soy profesor regular de la Universidad de Buenos Aires y de la Universidad Nacional de General Sarmiento, donde me ocupo principalmente de cuestiones de fenomenología en filosofía y en ciencias sociales.

Me gustaría que me contaras un poco sobre qué cuestiones estás investigando ahora y cómo andan tus proyectos intelectuales.

“Investigar” es una palabra fetiche. No reniego en absoluto de la actividad de investigador como categoría socio laboral con la que yo siempre me sentí cómodo. Para mí fue un orgullo poder investigar en el marco de la Universidad Pública. Sin embargo, para referirme práctica y concretamente a lo que hago, te diría que estoy escribiendo. Es una palabra que me parece más linda y adecuada, por más que escribir también involucre otras actividades. Tampoco reniego del trabajo mal llamado “empírico”. No soy el sectario de la teoría que algunos creen ver en mí. Sin embargo, admitamos que todo eso termina concretamente en un texto que uno escribe. Para mí –y seguramente para la mayoría de mis colegas– escribir es lo más placentero del trabajo. Entonces, te diría que estoy escribiendo sobre la emergencia de lo social desde una perspectiva fenomenológica.

A pesar de que suele creerse que es una problemática que no le interesa a la fenomenología y que es exclusiva de las concepciones sistémicas, lo cierto es que existen antecedentes que muestran la pertinencia de esta cuestión para ambas perspectivas y la necesidad de un diálogo inter escuelas. Uno de esos antecedentes es el esfuerzo de Alfred Schütz por entablar un diálogo significativo con Talcott Parsons quien, lamentablemente, no supo comprender la problemática profunda que reclamaba este encuentro. Otro, es el



feliz comentario de Niklas Luhman respecto de la importancia de Edmund Husserl para su propio proyecto.

Esto me hizo pensar que tal vez la idea de “emergencia” del orden social como algo distinto del orden de lo individual era un problema que de manera fecunda podía abordarse desde la fenomenología, no sólo desde la teoría de sistemas. Si bien algunos fenomenólogos –en especial Schütz, en su cuestionamiento a las concepciones colectivistas de lo social– han sido renuentes a darle entidad a este orden emergente, otros –particularmente José Ortega y Gasset, con su crítica radical de la sociología– han sabido reconocer su especificidad. En este sentido, es para mí inestimable que alguien que ha vivido, pensado y publicado en nuestro país, como José Ortega y Gasset, sea quien con mayor lucidez plantea que lo social emerge por diferencia a partir de la interacción.

Señalaste tres, no sé cómo llamarlos, dominios a considerar.

Sí: el de lo individual, el de la interacción y el de lo social.

Me gustaría si nos podés contar un poco sobre esta cuestión del dominio de la interacción y qué importancia tiene la fenomenología en la emergencia de lo social.

Hay que ver la fama que se le ha hecho a la fenomenología en la teoría social contemporánea –teoría que, dicho sea de paso, ya está dejando de ser contemporánea y que en realidad es la del último tercio del siglo XX, por más que uno se haya educado en un contexto donde lo contemporáneo era eso–. Digo, entonces, que la fama que tiene la fenomenología en ese contexto es la de ser una perspectiva individualista, que a lo sumo puede llegar a pensar a lo social como interacción entre individuos. Es una visión parcial y simplificada aunque no totalmente equivocada pues algunos pensadores importantes de esta corriente han abonado esta perspectiva. Por ejemplo, ciertos aspectos de la obra de Schütz discurren por esa vía, aunque hay otros (que son los que estoy tratando de pensar) que lo llevan a hablar de *pragmata* sin intención, por ejemplo: de un tipo de prácticas que

no es consciente (ni siquiera intencional), que es corporal y puede dar base a una sedimentación de formas rutinizadas, mecanizadas, naturalizadas de comportamiento que fundan la personalidad social. En ese sentido reside, en parte, lo que vio como de interesante en Parsons y otros, como Gordon Allport, Florian Znaniecki y muchos más. En breve, Schütz admite que hay procesos de conformación de personalidades sociales.

Una pieza clave en ello son las habitualidades, tal como han sido descritas por Husserl y Schütz, entre otros. La sociología de Pierre Bourdieu hará hincapié en esta problemática, al tratar del *habitus*. Algunos entusiastas pensaron que con esto descubrían algo nuevo, aunque Bourdieu sabía bien que ya Aristóteles había iniciado este camino, en el que también están Husserl, Schütz y Maurice Merleau-Ponty, quienes tienen bastante que decir sobre este pasaje del orden de la interacción al orden de lo social a través de la adquisición de habitualidades.

Además, Merleau-Ponty contribuye a esta problemática con su noción de comportamiento en tanto “tercer orden”, ni personal ni impersonal, que puede ser habido por cada cual de un modo personal sin por ello agotarlo, y que es por eso tenido, interpretado, performado por varios. No es que lo social consista sin más en esto sino que emerge mediante un proceso en el cual la formalización de los comportamientos juega un papel relevante. De este modo sería posible pensar la emergencia de un orden distinto del meramente individual y al de la interacción, sin la necesidad de recurrir a conceptos y terminología imprecisa cargada de antropomorfismo y especulación teórica.

A veces es difícil no sólo hablar de entidades de orden superior sino también de entidades intermedias, ¿no? La dificultad de esta voluntad de esperanza de constituir de a poco estas emergencias...

En efecto, entre “el punto de vista subjetivo” y “lo social como objetividad ideal, abstracta e impersonal”, lo que falta pensar es ese estrato intermedio. Esa es la intención de nuestro estudio sobre la



emergencia de lo social: pensar ese proceso de gestación. No es que vayamos a crear *ex nihilo* todos los términos descriptivos de esta dimensión. Algunos conceptos como el de *habitus*, desarrollado por muchos filósofos y algunos sociólogos, son piezas fundamentales. En particular, me interesa sistematizar y profundizar lo aportado por Husserl y de Schütz al respecto, con una fuerte base egológica que le da un sustrato más concreto que el que pueden brindar otras concepciones tales como la de Bourdieu.

Más allá de las diferencias de matices entre una y otra interpretación, lo cierto es que la idea de *habitus* permite dar cuenta de ese terreno intermedio, que en definitiva es una forma de comportamiento que integra ese “tercer orden” del que hablábamos.

¿Un tercer orden en relación con lo individual y la interacción?

Sí, claro. La tensión entre individuo y sociedad ha sido fundacional para la sociología. Su emancipación como ciencia fue tributaria de esta problemática. Luego se fue viendo que la interacción tenía entidad propia y que, por ende, podía ser descripta de derecho suyo. Surge así el interaccionismo como un aporte necesario aunque no suficiente pues, si bien nos lleva más allá del individualismo, en algunas de sus versiones (pienso sobre todo en Erving Goffman) este objeto específico se recorta sobre el fondo del sistema social de Parsons, uno de cuyos subsistemas es el de la interacción. De modo que aún es necesario dar un paso más, describiendo sin incurrir en las hipóstasis típicas de las teorías de sistemas, la emergencia de ese tercer orden, más allá de la acción y de la interacción, que bien podemos denominar “lo social” en una acepción no del todo ajena a Durkheim.

En efecto, mi posición se nutre de –entre otras fuentes– una lectura fenomenológica de Durkheim, quien supuestamente sería un antagonista de la fenomenología. Contra las falsas certezas del pensamiento heredado, he podido reunir materiales suficientes para argumentar que hay en su obra una fenomenología en ciernes. Además he encontrado antecedentes valiosos; en especial, la genial

intuición de Edward Tiryakian según la cual, a pesar de su positivismo, Durkheim presenta una fenomenología implícita.

Entonces, mi intento es profundizar la interpretación fenomenológica de Durkheim, que en definitiva era alguien que hablaba de lo colectivo en términos de *conciencia*. Esto también permite transitar un puente hacia la teoría del sistema, que ha rescatado de Durkheim muchos otros elementos. Estono da en Durkheim a un clásico compartido por ambas escuelas, que bien podría ser un terreno común para el debate y para la búsqueda de nuevas síntesis superadoras del estado de la cuestión en teoría social que nos dejó el Siglo XX.

¿Cómo ves hoy la posibilidad en Ciencias Sociales, y del campo de comunicación en particular, de vincularse con la fenomenología? ¿Qué propondrías vos desde la fenomenología para trabajar con la cuestión de la emergencia, de lo individual en situación y lo que mencionabas aunque sea lateralmente: el tema de los cuerpos?

Recién hablábamos de Merleau-Ponty, que es un autor que reúne todas esas influencias que mencionás. Además, son tuyas esas ideas que retomaba acerca lo social –la clase incluso– como “mi situación”, que no se padece sino que se asume sin que sea una influencia mecánica del medio.

La clase es mi situación, podrías decir...

Nazco a un mundo en el cual ya estoy inserto en una situación de clase con la cual puedo hacer algunas cosas, no demasiadas, pero cosas distintas. Puedo asumirme como proletario consciente y entrar al partido revolucionario –dice Merleau-Ponty–, pero puedo también renegar de mi clase (por ejemplo, a pesar de mi origen burgués, unirme a las luchas obreras) o puedo fingir, mala fe mediante, que la clase me determina como una fatalidad y no tengo nada que hacer. Si bien Merleau-Ponty no desarrolla demasiado esta cuestión en otros textos, hacia el final de la *Fenomenología de la Percepción* se encuentran jugosas páginas referentes a cómo lo social debe estar dado de un principio ya no es posible, pues tiene conmigo una relación todo / parte. Así como no es posible construir la totalidad a



partir de la suma de sus partes, tampoco podemos constituir lo social a partir de agregados de relaciones con interindividuales. Ambos, el todo y lo social, han de estar ya en la relación entre las partes y como excedente respecto de su adición –como aquello que les da su sentido de ser partes–.

Además de una exquisita recuperación del marxismo, tenemos en Merleau-Ponty una interpretación del lenguaje como hecho significativo, de mi cuerpo como expresión, una relectura del psicoanálisis (que no habrá sido del agrado de todos los psicoanalistas pero que abrió un diálogo, por momentos difícil, con Jacques Lacan).

La potencia del pensamiento merleau-pontiano ha sido reconocida por generaciones posteriores de pensadores y científicos. En ciencias sociales, es significativo que un sociólogo de la talla de Bourdieu lo señale como una de sus influencias, particularmente en lo que respecta al concepto de *habitus*.

Esta capacidad de sintetizar tradiciones diversas, así como la productividad que también otros han visto en él, hacen de Merleau-Ponty un autor interesante hacia el cual volver para intentar reconstruir de una manera más abarcativa el estado actual del pensamiento social.

Uno de los conceptos más fecundos para ello es el de comunicación, tal como fue retrabajado por Merleau-Ponty en base a la Quinta Meditación Cartesiana llevándola a un plano mucho más mundano y con un protagonismo del cuerpo propio mayor al que ya tenía en Husserl.

¿Donde se podría situar esto, en qué texto de la fenomenología deberíamos leerlo?

Sobre todo en *Fenomenología de la Percepción*; aunque después Merleau-Ponty desarrolló mucho la idea de comunicación en otros textos de los años '50, que alguna vez he revisado para algún congreso nacional de comunicación (en la Universidad Nacional de Jujuy) y que tendría que visitar ahora como parte de esta nueva problemática a la que estoy abocado.

Para algunos, como Luhmann, el concepto de comunicación es el núcleo mismo de la sociología. Cuando dice que la pieza más importante para entender lo social es la comunicación, pareciera que hay allí un núcleo común con otras disciplinas. Sin embargo, como muchísimos otros términos, la palabra “comunicación” en Luhmann significa otra cosa... En efecto, Luhmann tiene una idea “no humanista” de lo social que desnaturaliza el concepto de “comunicación”; sin embargo –y esto es lo interesante– no puede renunciar él para pensar la operación específica de los sistemas sociales. Es decir que, si alguien como él se ve obligado a recurrir a la comunicación para pensar lo social, ha de ser, efectivamente, una “pieza clave”.

En la idea de comunicación se juegan todas las problemáticas que Schütz había encontrado en Husserl a la hora de pensar las “personalidades de orden superior”. Uno podía trasladarle a Luhmann las mismas objeciones que Schütz le dirige a Husserl, que tienen que ver sobre todo con un uso excesivamente metafórico de algunos términos. Ese es el problema de la perspectiva de Luhmann: que ha sometido a un uso metafórico el término “comunicación”. De todos modos, me parece interesantísima la centralidad que le otorga a esta problemática, por más que todavía haya que meditar más profundamente sobre ella. ¿Cómo es posible pensar una comunicación no humana sino social? ¿Es algo más que una metáfora, es decir, que mera literatura? ¿Puede haber allí una sociología estricta? ¿O será que el pasaje del estrato de la interacción al de lo social exige un andamiaje categorial propio y específico? Por el momento, quedaré en deuda con las respuestas. En esta etapa, incipiente, de mis indagaciones apenas tengo algunas preguntas. Me basta por el momento con haber identificado y alcanzado una primera formulación del problema, que es –según atisbo– un problema medular de las ciencias sociales.

Vos señalás la importancia de pensar en un replanteo de Husserl, sobre todo en un debate con Schütz. ¿En qué sentido te parece importante esta vuelta al tema de las personalidades de orden

superior y su diferencia con la personalidad social, en la que hacés énfasis?

A Schütz lo han condenado algunas de sus frases más brillantes, como si la retórica hubiera triunfado sobre la sociología. La elocuencia, por ejemplo, de una consigna como “la defensa del punto de vista subjetivo”, lo ha crucificado (injustamente, como en toda crucifixión) en el madero del subjetivismo indómito. Incluso ha dividido aguas, ya que hay mucha gente a favor, mucha gente en contra, aunque la mayoría no recuerda exactamente qué quiso decir Schütz con eso. No es que su posición haya sido confusa sino que las frases bien logradas tienen una fuerza retórica que despiertan una semiosis infinita que diluye el sentido original en un mar de resonancias y derivaciones bastante caótico. Tal vez eso sea algo para celebrar, en el sentido de que la palabra de Schütz tiene una potencia inaudita que dice mucho más y más allá de su intencionalidad expresa.

Algo por el estilo ocurre con la dura crítica de Schütz a la idea de personalidades de orden superior de Husserl. Fue tan resonante que eclipsó otro aspecto de su postura sobre el tema, mucho más interesante y productivo, que es la recuperación crítica de la noción de personalidad social. Esta noción es trabajada por Schütz en diversos textos, entre los cuales quisiera destacar los borradores de 1936/37 sobre “El problema de la personalidad en el mundo social”.

Si uno ve en conjunto estas dos problemáticas, tendrá una comprensión más cabal del pensamiento de Schütz al respecto. Lo que le inquietaba era más la manera de formular la problemática y los supuestos no examinados de la posición de Husserl que la idea misma de que existe un estrato diferenciado –emergente, me gustaría decir– de la personalidad que con propiedad puede llamarse “social”.

En efecto, la crítica de Schütz es que la concepción husserleana de personalidades de orden superior se basa en una filosofía trascendental y desconoce las problemáticas concretas de las ciencias sociales, lo cual contribuye a que Husserl admita acríticamente términos de sentido común.

Comparto en buena medida esta objeción, aunque no creo que sea una dificultad que no pueda resolverse con una elección más feliz de términos y un mínimo cuidado al examinar los supuestos que conllevan. Así, por más que la expresión de Schütz sea dura, frontal, en frases tales como “no existe conciencia colectiva”, y a pesar de que funcionan como latiguillos bastante eficaces en una discusión, si uno va al fondo del argumento, notará que alude a problemas resolubles. Básicamente, se trata de evitar la metaforización excesiva y de familiarizarse con los problemas concretos de las ciencias sociales. Haciendo eso, bien podría recuperarse la noción de personalidades de orden superior tamizada por la crítica epistemológica y recuperándola en un sentido admisible para una perspectiva schütziana que pudiera dar respuestas sociológicas al mismo problema que Husserl encaró filosóficamente.

Por un lado tendríamos esta idea de personalidad social, por el otro lado tendríamos la idea de personas del orden superior, que nos abriría a un campo filosófico, de alguna manera el campo de la reflexión trascendental. “Personalidad social” se inscribiría en un campo que nos permite pensar la emergencia de lo social, por un lado y, por el otro lado, es más estrictamente atinente a las ciencias sociales. ¿Qué sería lo que diferenciaría el rasgo de persona de orden superior y de personalidad social?

Hay una diferencia fundamental, y es que la personalidad social se basa en la comunicación mundana (que en Schütz sustituye a la comunicación intermonádica husserleana). Se trata, entonces, de la interacción cara a cara en el mundo de la vida, que es para Schütz el dato primero de la vida cotidiana. Nuevamente, entonces, encontramos la comunicación como el primer estrato de la vida social.

Este giro traslada la problemática de la comunicación a un campo abierto no solo a la filosofía sino a también a las ciencias, que se pueden ocupar de ese dato primero que es la relación cara a cara y que es una relación comunicativa. Sobre eso van surgiendo distintos niveles de la personalidad. Pensar una persona de orden superior es



pensar lo colectivo como una especie de personas, más grande, un Leviatán, por ejemplo. Muchas han sido las metáforas con las cuales se ha querido pensar los estratos superiores de la vida social. Yo quisiera evitar eso que Schütz llama “metaforización excesiva” subrayando las diferencias entre una persona y una personalidad social.

Según Schütz, las personalidades de orden superior de las que hablaba Husserl no son realmente personas, no tienen vida propia porque les falta la *durée*, o sea, el flujo interior de conciencia. Esto es pensado por Schütz, en términos bergsonianos, como una duración de temporalidad interna imposible de acceder reflexivamente (salvo en una segunda instancia) y que, mientras transcurre, lo hace de manera tal que dista mucho de ser un campo de experiencia trascendental. Es esa duración interna lo que le falta a la personalidad social, razón por la cual no puede constituir un *self*, un sí mismo unificado pragmáticamente (o, al menos, que se intenta unificar) como un polo idéntico de vivencias.

Entonces, la personalidad social parece –como dice Schütz– esquizofrénica. Tenemos múltiples personalidades sociales, operamos en distintos círculos sociales (idea que toma de Simmel) con distintos aspectos de una u otra personalidad social, y entramos en esos círculos sólo parcialmente –una idea de la teoría de sistema que podemos recuperar fenomenológicamente: que el individuo no entra íntegramente en lo social–. Es decir que esos círculos son como submundos (después Schütz los va a llamar “subuniversos” “provincias finitas”), indicando que el mundo social es múltiple, está diversificado y nuestra personalidad social es la “persona” que ponemos en el mundo. Algún psicoanalista tal vez dirá que es el yo, pero lo cierto es que Schütz lo llama “personalidad social”, en un sentido casi parsoniano. En breve, puede decirse que entramos en lo social con distintas partes de esa personalidad que es múltiple, fragmentada, que no tiene la unidad que pretende el sí mismo y que no se construye directamente sobre la duración y que por lo tanto siempre está dependiendo de esos estratos previamente constituidos.

Una presencia recurrente en las Ciencias Sociales a nivel local es la noción de “identidades”. ¿Cómo puede contraponerse esta noción a la de personalidades sociales?

Si lo vemos desde estos borradores del '36/37, sorprende lo temprano y avanzado que son en tanto hacen ver que no hay identidades sociales puesto que la identidad es siempre personal. Ese sería un caso de excesiva metaforización: trasladarle a la personalidad social un rasgo del sí mismo, que es un estrato previo ligado a la persona, como es la identidad. Sería pensar lo social como una especie de gran persona.

Pero vos planteás concretamente que la noción de identidades implica una operación metafórica.

“Identidades sociales” es una metaforización; más específicamente, una personificación, pues le atribuye a lo social un rasgo que sólo puede predicarse con propiedad del sí mismo personal. Además, es una falacia consistente en asignarle a un estrato las características de otro.

Eso nos permitiría pensar esta idea de la problemática del individualismo tal como lo plantean muchos autores: Weber, Simmel, por mencionar algunos.

En este punto en particular, lo veo a Schütz más cercano a Deleuze que a Weber.

¿En qué sentido?

Por la idea de que el “yo” social es esquizofrénico y múltiple.

No, no. Es que yo pienso no solamente en La lógica de sentido, en los capítulos que él trabaja específicamente sobre Hume, en su tesis doctoral que habla de la disolución, de la dispersión que implica el yo, o que nos da otra imagen incluso del empirismo como corriente de pensamiento. No del empirismo cuando se confunde con el positivismo.



Lo que pasa es que Hume tenía una potencia tremenda en comparación con el positivismo malvado y alcahuate de nuestros días. En relación con ellos, era todo un deconstructivista.

¿Cómo se inserta la fenomenología en un pensamiento como el de Deleuze?

Deleuze es un lector sutil, aunque medio retobado, de la fenomenología. A mi gusto es más refinado que Foucault. Uno puede plantear la relación de Foucault con la fenomenología a partir de las muchas influencias productivas que encuentra en su obra, más allá de las que Foucault reconocía expresamente, que en comparación son pocas y superficiales. En cambio, Deleuze explicita más sus influencias fenomenológicas, con lo cual sugiere algunos cruces sumamente interesantes. Por ejemplo, hay en Deleuze una monadología. También es interesante la discusión con Merleau-Ponty en *El pliegue...* Hay allí un intento de hacer una especie de monadología no husserliana, más multifacética, heterogénea.

¿Ubicada en qué plano?

El pliegue está en todos los pisos, en todos los planos. Es una operación universal, podríamos decir, como la síntesis lo era en Husserl. En Schütz, en cambio, la monadología permanece ligada a la *duree* bergsoniana, que sería inasible para un pensamiento como el de Deleuze. Pero si pensás en la idea de personalidad social como una personalidad esquizoide, entonces podés encontrar afinidades con *Mil Mesetas...* en tanto la personalidad social es lo que permite que el individuo entre y salga de distintos círculos sociales, que se van reconfigurando según las personalidades y las partes de esas personalidades que participan en ellas. Hay también una territorialización y desterritorialización permanente en ese proceso. Lo que sorprende, entonces, es esta contemporaneidad de Schütz que te permite hacer dialogar un texto suyo de 1937 con uno de Deleuze de 1980.

Quisiera que retomaras ese punto polémico del “rescate del punto de vista subjetivo”. ¿Cómo trabajar con esta idea de rescatar el punto de vista subjetivo en relación con la idea de persona social? ¿Cómo avanzar por este lado sin comprar el budoque de la contraposición objetivismo – subjetivismo, saliendo de ese lastre?

Muchas veces, aquella tradición que mencionábamos ha confundido estos niveles. No ha comprendido la distinción entre la duración, el sí mismo y la persona social, y ha creído que porque la fenomenología hablaba de esos primeros estratos en determinados términos, los hacía coextensivos a lo social. Así fue que, al haber perdido de vista la distinción y diferenciación de los estratos sociales, surgió la leyenda infame de que para la fenomenología lo social se reduce a la interacción, cosa que no es tan verificable en los escritos de fenomenólogos como Merleau-Ponty, Schütz y otros. Por eso es imprescindible saber contextualizar esta defensa del punto de vista subjetivo. Lo que Schütz quiso decir es que no debemos olvidar que lo social no es producto de la abstracción sociológica, que no lo hace el sociólogo en su gabinete sino el hombre de a pie, actuando y pensando en la vida cotidiana; de modo que es preciso recuperar ese primer estrato de reflexividad natural, ese saber práctico pero también reflexivo, que produce el hombre común (e incluso del sociólogo antes de ser tal porque, como decía Husserl, el mundo de la vida entra al laboratorio cuando entra el científico porque lo lleva consigo). La actitud filosófica y científica no es otra cosa que una modificación intencional de nuestra actitud natural hacia el mundo, de ese contacto con las cosas y el mundo antes de ser cosas pensadas. En ese sentido, entonces, la defensa del punto de vista subjetivo significa simplemente acordarse de que el mundo natural, práctico, cotidiano, precede al mundo de la abstracción científica y filosófica. Lo cual no quiere decir que haya que pensar, por ejemplo, que las clases sociales no existen o que son como personas, dotadas de conciencia. (Dicho sea de paso, tampoco las personas tampoco conciencia en el sentido sociológico corriente del término como clarividencia o reflexividad absoluta de lo que hacen).



Lo cierto es que buena parte de la tradición sociológica interpretó equivocadamente esta defensa perdiendo de vista que, mediante ella, la fenomenología buscaba precisamente salvaguardar la objetividad, es decir, resguardarla de los excesos del objetivismo, que ingenuamente cree que las cosas existen por sí mismas, sin que quien las piensa haga donación alguna (una insensatez que no sé cómo duró tanto tiempo...). Entonces, la fenomenología simplemente viene a recordarnos que toda objetividad es constituida por una subjetividad. No debería ser algo tan escandaloso...

Vos decías que es una salida posible para la cuestión.

Eso resuelve no solo el subjetivismo sino también el objetivismo, y tal es el contexto en el que Schütz acuña esta consigna: contra el objetivismo más extremo y pernicioso, encarnado por figuras tales como Burrhus Skinner y Rudolf Carnap. En este contexto, recuperar el punto de vista subjetivo implicaba también recuperar otras posiciones, que surgen cuando consideramos lo social en un plano más abstracto y general.

Te pediría que me cuentes un poco de tu relación con Durkheim, a partir de esta consigna de recuperación.

Hay una anécdota de Diógenes de Sinope entrando a los empujones en el teatro contra la gente que salía. Cuando le preguntaron por qué lo hacía, respondió: “Es mi forma de ir por la vida: siempre a contracorriente.” Yo también soy un poco así, contrera. Por eso, no debería sorprender que en vez de oponerme a la teoría de sistemas, la relacione con la fenomenología y, así, la reivindique. Esto, a su vez, tiene que ver con un contexto más amplio de trabajo, en el cual mis colaboradores y yo estamos intentando recuperar la relación de la fenomenología con el (presunto) “objetivismo”.

¿Querés mencionar un poco el contexto de esa investigación?

Daniela López ha defendido una excelente tesis doctoral sobre el diálogo de Schütz con Parsons quien, según la teoría sociológica “ex

contemporánea” (la del último tercio del siglo XX), es objetivista y se encontraría en una férrea confrontación con Schütz quien, a su vez, sería incapaz de encontrar algo reivindicable fuera del subjetivismo. Pues bien, la historia de la sociología suele desmentir rotundamente a la historia de las ideas sociológicas, y tenemos aquí un ejemplo excepcional. En los hechos, no sólo ocurrió que Schütz buscó el diálogo con Parsons sino también que hubo mucha investigación a nivel mundial sobre las posibilidades, frustradas o no, de ese intercambio. Sin embargo, el debate había llegado a un punto en el que se lo consideraba una cuestión saldada. Había cierto consenso, de matices parsonianos, respecto de que la discusión no había sido fructífera, entre otros motivos porque Parsons no se mostró muy colaborativo. En este contexto, Daniela López logró mostrar que esta polémica no estaba saldada, que había posibilidades que aún no habían sido exploradas, lo cual contribuyó también a revisar el paradigma sociológico de fines del siglo XX al mostrar que había un terreno común –una complicidad, incluso– entre los mal llamados subjetivismo y objetivismo. Prueba de ello es que Harold Garfinkel, quien fuera apadrinado por Parsons en su tesis doctoral, dialogaba intensamente con Schütz y terminó fundando su proyecto en una especie de respuesta schützeana al estructural-funcionalismo.

La otra tesis doctoral que te comentaba es la de Lionel Lewkow sobre Luhmann y Husserl, en la cual argumenta que el mismo Luhmann consideraba que su obra estaba fundada en dos pilares: Parsons y Husserl. Lionel Lewkow recupera textos y expresiones de Luhmann en las que asume por cuenta propia aspectos significativos de la filosofía de Husserl. Es algo sabido que Luhmann apreciaba la noción husserleana de sentido, pero esta tesis muestra que también aspectos significativos del concepto de conciencia han sido retomados por él.

El trabajo conjunto que como equipo venimos realizando nos ha permitido sostener la idea de que el objetivismo guarda una significación que podría ser asumida fenomenológicamente. No todo él, ciertamente, pues incluye una buena dosis de absurdos, pero sí



algo en ese objeto epistemológico confeccionado torpemente bajo el nombre de “objetivismo” incluía el reconocimiento torpe y obnubilado de algunas intuiciones valiosas.

Es en este contexto que vengo trabajando sobre la obra de Émile Durkheim. Encontré que es una figura muy apreciada por grandes fenomenólogos, en especial por Emmanuel Lévinas, quien estudió Maurice Halbwachs, un colaborador de Durkheim. Merleau-Ponty, a su vez, tiene hermosos artículos sobre Durkheim. Además recojo un debate que hubo en los años '70 en la *American Sociological Review* sobre esta tesis fuerte de Tiryakian de que en Durkheim hay una fenomenología en ciernes, a pesar de su positivismo.

Tiryakian fue quien, en el mundo sociológico del siglo XX, percibió esta afinidad por primera vez, aunque con argumentos imperfectos que después han sido criticados por James Heap y Phillip Roth. Sin embargo, las objeciones de detalle no invalidan la gran intuición de Tiryakian, que estoy tratando de hacer mía leyendo los textos más conocidos de Durkheim. Porque no hace falta descubrir textos inéditos ni remontarse a su obra de juventud: yo encuentro la fenomenología en la obra más transitada de Durkheim –no porque sea un genio sino, simplemente, porque estoy dispuesto a encontrarlo allí–. En cambio, la actitud predominante es distinta: algunos creen que “la fenomenología de Durkheim” está en un escrito menor de sus primeros años; otros sostienen que se encuentra, como un fruto tardío, en pasajes de *Las formas elementales de la vida religiosa*. Y no son datos imprecisos: la fenomenología de Durkheim está *también* allí, porque está en todos lados. Esa es la verdad. Es omnipresente. Tanto, que se halla incluso en el que sería, para los prejuicios imperantes, el texto más alejado del “subjetivismo” fenomenológico, que es *Las reglas del método sociológico*, donde Durkheim dice: tomo una de mis reglas de las *Meditaciones metafísicas* de Descartes. Yo simplemente argumento que es un cartesianismo al estilo fenomenológico, que comienza por poner en suspenso todas nuestras teorías preconcebidas, es decir, descartando las “prenociones”. Habría que ver en ello una verdadera *epojé* sociológica, con la cual se inicia el



acceso a la conciencia colectiva por una vía muy similar a la que emprende Husserl rumbo al ego trascendental. A este respecto, son muy interesantes los prólogos a *Las reglas del método sociológico*, donde Durkheim se queja de no haber sido comprendido por sus contemporáneos. Yo creo que tantos años después, sigue siendo un incomprendido.

De alguna manera, cerrarlo en esta cuestión de la confirmación cuantitativa. Creo que Bourdieu no le debe haber hecho ningún favor cuando sale con esta cuestión del principio de inconsciencia que se liga fuertemente a Durkheim. No digo que el principio de inconsciencia no sea algo que debemos considerar y no se le puede restar importancia al hecho de que la estadística muchas veces nos enfrenta con relaciones que el agente no recupera a nivel consciente. Pero esta ligazón unilateral de Durkheim al método, lo empobrece.

Yo creo que lo que más daño le ha hecho a Durkheim es el positivismo, sobre todo la “metodologización” de *El suicidio*. Es un gran libro, pero la manera en que se lo ha leído a veces, es muy decepcionante. Sería un libro impensable sin la idea de anomia, que es inconcebible sin los conceptos de hecho moral y de conciencia colectiva. Todas estas, problemáticas que al positivista medio no le interesan en absoluto mientras los datos le cuadren con el marco teórico que, de manera absolutamente contingente, haya elegido para su investigación.

La noción de anomia no es una noción que pueda derivarse de una visión positivista del hecho social.

Claro, porque va implicada en la idea de conciencia colectiva, la cual ninguno de los defensores del “Durkheim metodológico” está dispuesto a asumir. Entonces, tenés un Durkheim partido en dos, que ya no se lee por su concepto de lo social sino por algunos fetiches tales como la idea de una determinación de lo individual por lo colectivo, cosas que dichas así suenan hasta triviales. En definitiva, lo que estoy tratando de pensar es esto: ¿Cómo es posible es una



determinación social? Creo que ese es un punto que la sociología convencional ha dejado sin pensar.

Otra cuestión que me interesa conversar con vos es tu interés por la problemática del poder.

El tema del poder otro fetiche. No es que debamos dejar de pensar en el poder sino, en todo, comenzar a pensar en él más seriamente. Por supuesto que tenemos elementos valiosos en Weber, Foucault, etc., pero falta establecer cómo recuperarlo, asumirlo, de un modo fenomenológico.

Muchas veces se olvida que la experiencia originaria del poder es la experiencia de mis poderes, que no son inicialmente políticos sino ontológicos. ¿Cómo sería posible que tuviera yo una idea del poder en general, en sentido abstracto e impersonal, que no proviniese de una experiencia personalísima? Mi intento consistió en partir de la experiencia originaria de mis poderes en dirección al concepto más abstracto, político y sociológico, del *poder*, reconstruyendo los estratos intermedios en la progresiva constitución de esa idea. Un bebé no tiene el concepto de poder pero sabe llorar y, como decía Aaron Cicourel, a los nueve meses ya puede perfectamente manejar a un adulto. Lo hace sin saberlo, pero lo sabe hacer. La idea de poder, en cambio, se va constituyendo progresivamente.

Si hay poder, hay también marginación. ¿Cómo encaran esta cuestión?

Precisamente, estamos avanzados en el desarrollo de un proyecto de investigación interdisciplinaria, financiado por UBACyT, sobre marginaciones sociales.

Marginación social es interesante de ver, porque es justamente uno de los lugares donde la noción de identidad está más presente y respecto de la cual te debés encontrar en congresos rodeado por identidades constantemente.

Sí. Yo a la palabra identidad le escapo siempre que puedo. Es un término fetichista y muy ideologizado. Es verdad que se convirtió en un campo de estudio consolidado; pero también es cierto que hay quienes, no son razón, prefieren no hablar de identidades sino de identificaciones. En cambio, nuestro enfoque, es relacional y dinámico, ya que hablamos de la interacción entre órdenes y marginaciones –así, en plural y con un carácter procesual-.

Nuestra pregunta básica es cómo la producción de un determinado orden social produce también marginaciones específicas. A este respecto, es invaluable la obra de Norbert Elias; en especial, su idea de figuración, entendida como un equilibrio dinámico, homeostático, caracterizado por relaciones de poder relativo que son asimétricas, dinámicas y fluctuantes. Es que nadie tiene el poder absoluto de una figuración, por más que algunos tengan mayor capacidad que otros para incidir en este devenir conjunto. Entonces, las marginaciones tienen que ver con los diferenciales de poder en el seno de una figuración y no con identidades propias de las partes independientemente del todo que componen.

¿Cómo opera esa noción de figuración?

Es un conjunto de interdependencias recíprocas que conforman una totalidad dinámica.

¿Qué se puede decir sobre las formas de representación de los individuos conectados en esta interrelación colectiva?

Elias no habla de “representación” en un sentido estricto, sino más bien de la modalización de los comportamientos. Le otorgan importancia a la psicogénesis, sobre todo a la modalización de los sentimientos. No siempre se trata de sentimientos sublimes como el amor sino que con frecuencia los análisis eliasianos se detienen en sentimientos de desagrado, de repulsión, pudores y temores. El desarrollo de la civilización tiene que ver con la incorporación creciente de pudores, por ejemplo. Entonces, más que en las representaciones,



Elias encuentra la dimensión subjetiva de lo social en las emociones y el control del cuerpo.

¿Cómo ves vos la relación de esta posibilidad de recuperación de la posición subjetiva, en situación, en estos mundos, con el pliegue y la aparición de la personalidad social? ¿Qué relación se puede pensar incluso en otros campos como el de la antropología o la etnometodología?

Tanto Schütz como Merleau-Ponty, y buena parte de los autores a los que me refiero, hablan de una antropología filosófica como sustento de toda consideración fundamental sobre lo social. Me refiero a eso que tanto Schütz como Elias denominaban *humana conditio*, haciendo referencia a las constantes universales de nuestra existencia. Esto nos vincula, por ejemplo, con la antropología simbólica, con la hermenéutica, y con tantas otras disciplinas que podrían encontrar aquí su fundamento común.

Y los intentos prácticos de acercamiento a las descripciones, por ejemplo... ¿Cómo te has sentido en ese tipo de cosas?

Cuando hago trabajo campo, prefiero el estilo etnometodológico (con su obsesión milimétrica, hiperrealista, por las prácticas) pues creo que es *la* práctica investigativa de corte fenomenológico en sociología. Comparto plenamente la posición George Psathas (un discípulo de Garfinkel y continuador de Schutz, fundador de la *Society for Phenomenology and the Humans Sciences* y de la revista *Human Studies*). Psathas argumenta que la etnometodología no hubiese sido posible sin Schütz, aunque él mismo no entendía del todo “en qué andaba” Garfinkel. Yo me siento reflejado en esta concepción de un trabajo investigativo de inspiración fenomenológica pero que ha superado en mucho, y afortunadamente, las rudimentarias indicaciones metodológicas de Schütz.

