Temas de Coyuntura/55 (junio 2007): pp. 5-24

UNA APROXIMACIÓN A LA SOCIOLOGÍA FENOMENOLÓGICA DE LA REVOLUCIÓN

JESÚS CIVIT*

Resumen

El presente trabajo indaga la posibilidad de que el constructo social "revolución" pueda ser estudiado mediante el enfoque de la sociología fenomenológica.
Afirma que la sociología fenomenológica aporta los elementos teóricos y metodológicos que permiten abordar el análisis del fenómeno revolucionario, captar el conjunto de notas características, dimensiones y relaciones, y alcanzar la comprensión sociológica del mismo.
Recorre el camino que, desde la formulación husserliana de la fenomenología, transita por la teoría de la revolución para proponer la aplicación de la sociología fenomenológica a la revolución.

Palabras clave: sociología fenomenológica, teoría de la revolución, fenomenología, revolución.

An approximation to phenomenological sociology of the revolution
Summary

The present work inquires into the possibility that the social construct "revolution" could be studied from a phenomenological sociology perspective.
The article argues that the phenomenological sociology provides theoretical and methodological elements allowing the analysis of the revolutionary phenomenon, capturing its typical annotations, dimensions and relations, and reaching its sociological comprehension.
It transits the path, from the husserlian formulation of the pheno-

* Sociólogo, Universidad Católica Andrés Bello, Venezuela, 1977, Maestría en Ciencia Política, Universidad Simón Bolívar, Venezuela, 1993. Doctor en Sociología, Universidad Católica Andrés Bello, Venezuela, 2007. Profesor Investigador del Departamento de Estudios Socio Políticos del Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales de la Universidad Católica Andrés Bello. Final Av. Páez Urb. Montalbán La Vega. Edif de Postgrado IIES. Caracas – Venezuela. Z. P. 1020. jcivit@ucab.edu.ve

menology, passes through the theory of the revolution to propose the application of the phenomenological sociology to the revolution.
Key words: phenomenological sociology, theory of the revolution, phenomenology, revolution.

Une approche à la sociologie phenomenologique de la révolution

Résumé

Ce travail porte sur la possibilité d'étude de la notion de «révolution» d'après les concepts de l'approche phénoménologique. La sociologie phénoménologique fournit des outils théoriques permettant d'analyser le fait révolutionnaire, d'en relever les caractéristiques, les dimensions et les relations, aussi bien que d'en atteindre la compréhension sociologique. À partir de la notion husserlienne de phénoménologie, cet article propose une révision de la théorie de la révolution pour enfin justifier l'approche phénoménologique afin d'entreprendre l'étude du fait révolutionnaire.
Mots clés: sociologie phénoménologique, théorie de la révolution, phénoménologie, révolution.

1. LA FENOMENOLOGÍA Y LA SOCIOLOGÍA FENOMENOLÓGICA

LA FENOMENOLOGÍA

La fenomenología ha sido definida, en su formulación originaria husserliana, como la ciencia descriptiva de las esencias *–eidos–* de los fenómenos.[1] La fenomenología, considerada como ciencia eidética, tiene un objeto y un método propios.

Su objeto son los objetos ideales. La caracterización de los hechos no es posible sin apelar a su esencia, pues todo hecho supone una esencia. Los objetos ideales se presentan bajo la forma de esencias. Las esencias son lo *a priori*. Pero no como lo concibe la filosofía idealista, para la cual se trata de categorías y no de esencias.

La fenomenología estudia las esencias materiales[2], que además del atributo de su universalidad o identidad que las asemeja a las esencias formales, tienen un contenido material, es decir, son un complejo de notas. Así, lo peculiar de las esencias es la arti-

---

[1] Gaos,1960,18.
[2] Gaos,1960,63-64

culación interna que algunas de esas notas presentan entre sí por lo cual pasan a formar parte de la esencia. Esta selección y articulación de notas, llamada "fundamentación"[3] en la terminología husserliana, es la tarea primordial del fenomenólogo.[4]

Por su parte, el método fenomenológico está basado en la *epoché* fenomenológica. La *epoché* [5] es una peculiar actitud de abstención que sustituye la actitud natural ante los objetos. Las distintas aplicaciones de la *epoché* son llamadas por Husserl "reducciones". Éstas pueden tomar dos direcciones: la reducción eidética y las varias reducciones fenomenológicas. A su vez, cada una de ellas se aplica a ciertos objetos y al conjunto de las proposiciones científicas sobre estos objetos, a las ciencias de estos objetos. Es necesario detenerse brevemente en ellas.

La reducción eidética es la base de la investigación de las esencias. [6] Como intuición se realiza mediante dos tipos: la intuición empírica, cuyo objeto es el hecho individual y contingente, adscrito al espacio y al tiempo; y la intuición eidética, cuyo objeto es la esencia, ajena al espacio y al tiempo, universal y *a priori*. [7]

A su vez, ambos tipos de intuición están vinculados. [8] La reducción eidética consiste precisamente en la separación entre la intuición empírica y su objeto (los hechos individuales) y la intuición eidética y su objeto (las esencias). [9]

---

3 Gaos,1960,64.

4 El sistema de esencias del fenomenólogo, a diferencia del filósofo idealista, no es un conjunto de funciones subjetivas y formas vacías concebidas como categorías, sino esencias materiales originadas en las notas que se hallan en los objetos. Ese sistema de esencias, además de ser ilimitado, está sometido a un orden jerárquico donde quedan delimitadas esencias supremas y esencias subordinadas.

5 Gaos,1960,65-66.

6 Consiste en aplicar la *epoché* a la tesis referente a un hecho, para elevarse a su esencia. (Gaos,1960,67). Ésta se nos presenta directamente y es objeto de experiencia (en el sentido de conocimiento directo y no en el sentido de percepción externa o interna) y de intuición.

7 Ambas intuiciones se constituyen en fundamento de derecho de juicios, cuya validez está circunscrita a cada tipo de intuición. Así los juicios que se fundan en la intuición empírica alcanzan a lo sumo una generalidad empírica meramente probable. En cambio, los juicios basados en la intuición eidética logran una verdadera universalidad y evidencia apriorísticas. (Gaos,1960,69)

8 Sin embargo es importante advertir que se trata de una vinculación psicológica que por sí sola no otorga validez a los juicios. Para alcanzar la intuición de la esencia de un objeto es necesario apoyarse en la intuición empírica, es decir, ésta es el fundamento de aquélla. El paso de la intuición empírica a la intuición eidética puede realizarse siempre, aunque de hecho, muchas veces no se efectúe. Esta fundamentación es de caracter exclusivamente psicológico, pues de ninguna manera un juicio fundado en la intuición de las esencias puede obtener su validez en la correspondiente intuición empírica.

9 Gaos,1960,69-70. Es ilustrativo el ejemplo que Gaos presenta: "Cuando, viendo o imaginando un color cualquiera, intuimos lo que color es en esencia, y decimos que no cabe color sin

Llegado a este punto cobran particular importancia dos observaciones, en el método eidético, que se complementan mutuamente: una referida a la relación entre fenomenología y descripción, y otra referida a la claridad y distinción de la intuición.

Con cierta frecuencia se confunde el método fenomenológico con la mera descripción. No se trata de apuntar todos los detalles percibidos en el objeto empírico, o los de común denominador en todos los objetos de la misma clase, sino en indagar y registrar sólo aquellas notas que con evidencia se exigen mutuamente; lograr descubrir y describir en las esencias notas relacionadas entre sí por "fundamentación". [10]

Además, la descripción exige en la intuición, tanto empírica como eidética, una claridad y distinción suficientes para que pueda aprehenderse la nota requerida. Esta claridad puede extenderse a lo no intuitivo y/o profundizarse en lo ya intuido. En todo ello no es indispensable un acto de percepción, pueden ser también actos de imaginación o fantasía; es indiferente para la intuición eidética que el objeto empírico exista en la realidad o sólo en la fantasía.

Las esencias materiales pueden ser de dos clases: las esencias exactas (como por ejemplo, las figuras geométricas) y las esencias morfológicas (por ejemplo, los géneros y las especies naturales). Las esencias exactas, van definidas con conceptos unívocos, y originan las ciencias eidéticas matemáticas. Las esencias morfológicas sólo pueden ser descritas con conceptos. Por eso la fenomenología es una ciencia eidética descriptiva, basada en la intuición aclarada.

La fenomenología no utiliza ni la inducción ni la deducción, pues la investigación de las esencias no se funda en los hechos, y los raciocinios mediatos y las analogías sólo permiten pasar de unas esencias a otras. Por ello "en fenomenología no hay resultados, si éstos no son directamente comprobados en intuición eidética." [11]

El modo de proceder en la descripción sería el siguiente: mediante la intuición se elabora una expresión cuyo sentido corresponde al dato intuido. Acto seguido se trabaja con la expresión en su sentido lógico, entendiéndola, pero desvinculada de la intuición del dato correspondiente. Si se pretendiera mantener esa vinculación en forma continuada no podría progresar el conocimiento. Sin embargo hay que cuidar que el manejo de la expresión, con sólo su sentido lógico, no se desvirtúe y se mantenga el sentido unívoco que recibió en el momento de la intuición que la originó. La prueba de que la expresión mantiene el sentido originario es recurriendo a dicha intuición nuevamente. [12]

---

extensión, este juicio no es necesariamente válido para todo color pasado y futuro, efectivo o posible, porque el color que vemos o imaginamos tiene extensión, sino porque intuimos que el color es en su esencia extenso, exige una extensión sobre la cual desplegarse y ser color. La visión de un color es necesaria para que intuyamos lo que es color en general, pero el juicio formulado se funda en esta intuición y no en aquella visión" (Gaos,1960,70.).

[10] Gaos,1960,70-71.

[11] Gaos,1960,74

[12] Gaos,1960,74-75

En resumen, el método eidético, en palabras de Husserl, consiste en

> poner delante de los ojos un ejemplo del fenómeno correspondiente, darle una claridad perfecta, llevar a cabo dentro de esta claridad la aprehensión y el análisis de la esencia, perseguir las conexiones esenciales evidentes y fijar lo intuido en cada momento con expresiones conceptuales a las que prescriba su sentido puramente lo intuido [13]

En conclusión, es de esta manera que se considera a la fenomenología como ciencia. Sus caracteres como ciencia dependen de los de su objeto y método. Como ciencia eidética[14], las proposiciones que formula tienen el valor universal y necesario *a priori* que la intuición eidética confiere a las proposiciones que no hacen sino expresar fielmente sus datos. La reducción eidética es la que se practica al elevarse de una intuición empírica a la pura intuición eidética respectiva. Consiste en practicar la *epoché* con lo fáctico, para quedarse con lo eidético. La fenomenología se ha desarrollado, pues, en la forma de una investigación de las esencias materiales con arreglo al método eidético.[15]

La fenomenología exige una mirada y una actitud propias y peculiares caracterizadas por un nuevo aprender a ver. Cuando se habla de algo, normalmente se lo menta, pero no por ello se capta lo que es. Se está todavía lejos cuando ese algo queda

---

[13] Citado por Gaos,1960,75.

[14] Se deja de lado la consideración de las reducciones fenomenológicas y el residuo fenomenológico, pues el interés se centra en la fenomenología como ciencia eidética y no como ciencia de la conciencia pura. Esta segunda es el rasgo idealista de la fenomenología husserliana, rechazado por la mayor parte de sus discípulos. (Gaos,1960,80).

[15] Gaos,1960,80-84. Entre los desarrollos posteriores de la fenomenología husserliana cabe mencionar a Max Scheler, quien funda una ética de los valores sobre base fenomenológica y la desarrolla junto con D. von Hildebrand y N. Hartmann. Formula diversas aplicaciones del método fenomenológico y una interpretación peculiar de la *epoché* fenomenológica, expuesta en la obra *El puesto del hombre en el cosmos.* Defiende el realismo volitivo y concibe que "la vivencia de la realidad es obra exclusiva de la vida impulsiva: La reducción fenomenológica es el acto ascético de anular el impulso vital, para el cual el mundo se presenta como resistencia" (Gaos,1960,86). De igual manera es Scheler quien crea la expresión "sociología del conocimiento" (*Wissenssoziologie)* y elabora su formulación básica en 1924 en su artículo "Probleme einer Soziologie des Wissens", reunido luego en el volumen de ensayos y publicado por primera vez en 1925 bajo el título *Die Wissensformen und die Gesellschaft,* Berna: Francke, 1960. (Berger y Luckmann,1972,16 y nota). Por otra parte no puede dejarse de mencionar a Maurice Merleau-Ponty, seguidor de la fenomenología husserliana y gran amigo de Jean-Paul Sartre, y luego crítico de ambos, al mismo tiempo que impulsor de nuevos desarrollos de la fenomenología mediante su obra *Phenomenologie de la Perception* (1945) y de la crítica de la revolución inserta en el marco de la obra de Sartre mediante su otra obra *Les Aventures de la Dialectique* (1955).

circunscrito por una definición; ello no hace más próxima su esencia, lo que es su qué. Ya San Agustín lo dijo del tiempo: "Si no me preguntas qué es, creo saberlo: Pero si me lo preguntas, ya no lo sé"[16]. No es, pues, nada común la aprehensión directa de la esencia; al contrario, en la vida práctica no se penetra el propio ser del objeto, sino que se lo utiliza. Los mismos signos deben ser conducto para alcanzar la esencia de lo que ellos significan, penetrarlos junto con las definiciones y las reglas para llegar al contenido material del objeto. [17]

Y el camino para lograr analizar las esencias es el análisis de la significación de las palabras, evitando equívocos, elaborando las debidas distinciones e incluso eliminando las distinciones superfluas. Pero no puede agotarse el análisis en la investigación de las significaciones de las palabras, pues lo importante es alcanzar las cosas mismas. Se pudiera incluso tener acceso a las cosas sin la intermediación de la significación de las palabras.[18] Toda esta labor conduce al descubrimiento de nuevas esencias.

Sin embargo, no son las esencias el punto final de la indagación. Éstas son un medio para llegar a las leyes que las rigen. No se trata de leyes similares a las leyes empíricas. Las esencias están regidas por leyes, y

> estas leyes no ofrecen punto de comparación con todos los hechos y con todas las conexiones entre los hechos de los que nos da noticia la percepción sensible. Rigen respecto de las esencias como tales, en virtud de su esencia; en ellas no tenemos un 'ser así' contingente, sino un 'tener que ser así' necesario y un 'no poder ser, por esencia, de otro modo'. [19]

En la formulación de estas leyes se debe evitar la subjetivación de lo *a priori*. Pues lo *a priori* puede aprehenderse independientemente de la conciencia que lo aprehende. Los conocimientos aprióricos no surgen de la experiencia, de la percepción sensible, vinculada a lo individual y al aquí, al sujeto, pues se trata de la captación de la esencia y del conocimiento de la esencia. Por ello lo apriórico son las situaciones objetivas, y éstas existen con independencia de la conciencia. [20]

Al mismo tiempo, todos los conocimientos *aprióricos* son susceptibles de una evidencia indiscutible, es decir, de una intuición originaria de su contenido. [21] Por otra parte se debe evitar también la reducción de lo *a priori* a ciertos ámbitos específicos, pues todo objeto tiene su esencia y respecto de las esencias rigen leyes de esencia. No

---

[16] Citado por Reinach,1986,21-25

[17] Reinach,1986,32-38

[18] Reinach,1986,47-49

[19] Reinach,1986,49

[20] Reinach,1986,54-55

[21] Estos conocimientos no provienen de un mítico *consensus omnium*, ni de las propias necesidades del pensamiento, sino por el contrario, mediante un método propio, se los trae al

puede limitarse a lo formal, pues también respecto de lo material y de lo sensible rigen leyes de esencia. Lo revela claramente cuando se usan expresiones tales como "se entiende de suyo", "entendemos", pues ellas refieren siempre a conexiones de esencia que exigen aclaración mediante investigación eidética. Estas conexiones, una vez aclaradas, pueden fundar asociaciones de diversa índole. De igual manera, conexiones inteligibles y fundadas en la esencia de las cosas pueden ser conexiones de necesidad (un "tener que ser así") o de posibilidad (un "poder ser así"), entre otras. [22]

Llegado el recorrido a este punto, y sobre las bases de la formulación primigenia de la fenomenología [23], es conveniente cruzar el puente que conduce a los planteamientos fundamentales de la sociología fenomenológica. Ciertamente ese puente no podría ser otro que la sociología del conocimiento [24]. Sin embargo, antes de cruzar ese puente, es oportuno detenerse brevemente para captar sus elementos, pues de una u otra forma van a dejar huella en la sociología fenomenológica.

La sociología del conocimiento

Sin intentar, en este momento, reconstruir la trayectoria histórica de la formación de la sociología del conocimiento, cualquiera sea el trazado que de esa trayectoria se adopte, [25] es perentorio mencionar el enfoque básico que se asume.

La teoría que intentó estudiar y explicar la formación del conocimiento en la sociedad tomó dos tendencias: una colocaba el enfoque particularmente sobre el riel de la historia de las ideas [26]; la otra centraba la discusión sobre la ideología y sobre los aspectos epistemológicos y metodológicos. [27] Sin embargo, estas orientaciones, a

---

esclarecimiento, a lo dado en la intuición originaria. Es necesario evitar el buscar desesperadamente un enganche distinto a la evidencia originaria y pareciera se temiera encontrarse de frente con las mismas conexiones originarias evidentes. (Reinach,1986,57-58)

22 Reinach,1986,59-65

23 Se descartan, como bien puede comprenderse, otras derivaciones de la fenomenología husserliana que conducirían indudablemente a territorios lejanos tales como la "fenomenología de la percepción" de Merleau-Ponty (1962), o la corriente fenomenológica desarrollada dentro del existencialismo, principalmente en Jean Paul Sartre y, como se mencionó arriba, criticada a su vez por el mismo Merleau-Ponty (1957,109-259)

24 En este sentido no puede dejarse de mencionar el papel fundamental de gozne que se le puede atribuir a Max Scheler entre la fenomenología y la nueva disciplina por él creada: la sociología del conocimiento.

25 Se considera ya clásica la reconstrucción e interpretación que presentan Berger y Luckmann de ese proceso de formación de la sociología del conocimiento que culmina en su propia formulación. (Berger y Luckmann,1972,16-35).

pesar de seguir manteniendo camino propio, han quedado englobadas bajo el postulado central de que "la realidad [28] se construye socialmente." [29] Bajo esta concepción global, incorporadas ahí esas tendencias, se rompe el cerco que implicaba reducir el campo de la sociología del conocimiento al estudio de la historia intelectual o a las *Weltanschauungen.*

Todo conocimiento es una producción social, y la comprensión de ese proceso conduce necesariamente a dirigir la mirada a la vida cotidiana de la sociedad. El objeto de la sociología del conocimiento abarca lo que la gente elabora y expresa como realidad en su vida diaria; se ocupa, pues, de "la construcción social de la realidad." [30]

La sociología fenomenológica

Cruzado el puente se ha llegado a la otra orilla. [31] Es la realidad como fenómeno. La realidad del mundo cotidiano es la realidad de un mundo cuya estructura fundamental es la de ser compartido de forma intersubjetiva, en su conformación y en su significación. El mundo de la vida se convierte en un ámbito experimentado como

---

[26] En esta línea se encuentra Max Scheler en quien, por el contexto histórico del enfoque germánico, predomina la consideración de la situación histórico-social particular de la conformación del conocimiento humano en una sociedad, a lo cual agrega un modo particular de asumir la captación y contemplación del mundo que denomina "concepción relativo-natural del mundo" de parte de una sociedad. (Berger y Luckmann,1972,22)

[27] En cuya formulación destaca en sus orígenes Karl Mannheim que centra su interés en el estudio del fenómeno de la ideología (en su obra más importante *Ideología y utopía* (1966)). Hans-Joachim Lieber (citado por Berger y Luckmann,1972,25) atribuye a Mannheim una concepción "radical" de la sociología del conocimiento en contraste con una concepción "moderada" de parte de Max Scheler. Para una breve síntesis crítica del aporte de Mannheim a la sociología del conocimiento. (Berger y Luckmann,1972,23-25).

[28] Por realidad se entiende "una cualidad propia de los fenómenos que reconocemos como independientes de nuestra propia volición" (Berger y Luckmann,1972,13)

[29] Es la tesis que Berger y Luckmann (1972,13) declaran como implícita y fundamental en su estudio teórico de la sociología del conocimiento.

[30] Con propiedad aducen Berger y Luckmann, que esta expresión con la cual titulan su obra y abren un nuevo camino a la sociología del conocimiento, tiene su fundamento en la primera regla durkheimiana de "considerar los hechos sociales como cosas" y en la afirmación weberiana de que "el objeto de conocimiento es el complejo de significado subjetivo de la acción"(Weber,1969). Ambas son la base de la comprensión de la sociedad como realidad *sui generis.* Por ello los autores concluyen afirmando que "es justamente el carácter dual de la sociedad en términos de factibilidad objetiva y significado subjetivo lo que constituye su 'realidad *sui generis*'", y proponiendo la necesidad de "indagar la manera como esta realidad está construida". (Berger y Luckmann,1972,31-35).

[31] Vale precisar que la sociología del conocimiento como puente para llegar a la sociología fenomenológica es exactamente el camino inverso al cumplido históricamente por Thomas

"naturaleza" y como espacio de la acción. Es ahí donde se desarrollan las interacciones entre un yo y sus semejantes, recíprocamente [32]. De esta manera se entra en el mundo de la sociología fenomenológica.

En forma concisa, la sociología fenomenológica [33] parte del presupuesto que el mundo de la vida es "evidentemente" real, "indiscutiblemente" real. El camino por recorrer en el análisis fenomenológico está centrado en desvelar lo implícito en la vida cotidiana. Pues la vida cotidiana funciona a través de un continuo e implícito dejar de lado las dudas sobre la realidad del mundo (una especie de suspensión o *epoché*): se niega a sí misma el derecho de mantener una actitud vigilante y crítica acerca de la realidad del mundo. El estudio fenomenológico, por el contrario, asume una actitud crítica que permite describir el mundo presupuesto, lo indiscutido, lo tomado como evidente en la vida cotidiana, y descubrir en él las estructuras del mundo de la vida y la trama de sentido subyacente. [34]

La realidad de la vida cotidiana se presenta como algo normal y evidente por sí mismo, con seis características básicas [35]:

a) es una realidad ordenada, articulada y coherente; los fenómenos que la integran siguen pautas y mantienen relaciones en forma independiente a quien las percibe;

b) se presenta ya objetivada, constituida por objetos materiales e inmateriales (sociales, culturales) que constituyen el mundo de cada uno, llenan la vida de cada uno y establecen los parámetros de esa vida en sociedad;

c) es una realidad enfocada en el "aquí y el ahora";

d) establece grados de proximidad y alejamiento, partiendo de lo accesible al contacto corporal y a la actuación personal, los círculos concéntricos espaciales y temporales se expanden superando la frontera del "mundo de cada uno" hacia zonas de menor interés personal, interés indirecto o baja capacidad de influencia hasta alcanzar, en el polo opuesto, el anonimato.

Luckmann, discípulo y heredero intelectual de Alfred Schütz, sobre quien fundamenta su teoría. Es más, en la obra *Las estructuras del mundo de la vida*, cuya autoría comparte con Schütz (1977), no hace sino recoger la obra póstuma inconclusa de éste, reconstituirla desde adentro y sacarla a la luz pública. Sin embargo queda justificado el puente conceptual de la sociología del conocimiento a la sociología fenomenológica que en este estudio se establece, pues señala la orientación general del análisis sociológico que en los siguientes capítulos se va a desarrollar.

32 Schütz y Luckmann,1977,26. Ya Husserl había centrado la fenomenología en el "mundo de la vida" (Lebenswelt).

33 En particular se siguen los pasos de la teoría expuesta por Schütz.

34 Zaner y Engelhardt,1973,18

35 Berger y Luckmann,1972,39-41

e) es una realidad intersubjetiva, pues no existe si no se interactúa y comunica continuamente con otros, con los cuales hay coincidencias y diferencias, las cuales pueden llegar incluso al conflicto, pero que constituyen un mundo común.

f) es una realidad de sentido común, producido por la correspondencia entre los significados de unos y otros en ese mundo común compartido; la realidad de la vida cotidiana está permeada de una actitud natural, que es la actitud de la conciencia del sentido común. Lo que en definitiva se comparte es el sentido común.

De esta manera aparece lo real como un mero constructo social y se experimenta como social. El espacio y el tiempo funda relaciones que son eminentemente sociales. Además de concebir las relaciones espacio-temporales como sociales, también los modos experienciales de la vida cotidiana y su conocimiento son eminentemente sociales.

El mundo de la vida cotidiana se presenta, pues, imbuido de sentido común, motorizado por "rutinas normales y autoevidentes", sin verificaciones ni comprobaciones, evidente por su propia facticidad, sin resquicios para dudas. De él surge una actitud natural de *epoché*, o suspensión de toda duda, tan firme y sólida, que requiere de un gran esfuerzo abandonarla.[36] Así, lograr dar el paso de la "actitud natural" a la "actitud teórica o científica" exige una especie de *epoché* de la *epoché* [37] por la cual se puede pasar de la realidad pre-eminente a la realidad eminente. [38]

Por otra parte, la realidad de la vida cotidiana presenta dos sectores: el rutinario y el problemático. A través de éste se cuestiona lo presupuesto. Lo nuevo puede interrumpir la continuidad de las rutinas, en cuyo caso se pueden producir dos salidas: o bien el sentido común lo reintegra dentro del sector rutinario, o bien se trasciende los límites de la realidad de la vida cotidiana, en cuyo caso se incursiona en otra realidad. Así sucede cuando se incursiona, por ejemplo, en la realidad de los sueños, del pensamiento teórico, en el mundo de los juegos o en las experiencias estéticas o religiosas. Se viaja a esos mundos, pero se regresa al mundo de la suprema realidad de la vida cotidiana como a la base o domicilio propio. Ellos aparecen como "zonas limitadas de significado". Aun cuando se produzcan esos "saltos", permanece la coexistencia de la realidad de la vida cotidiana. [39]

Para la sociología fenomenológica cobra particular importancia el concepto de "situación", pues cada momento de la vida cotidiana se da dentro de un contexto específico. Toda situación está determinada socialmente. Toda experiencia y todo acto encierra en la situación un conjunto de significatividades temáticas, interpretativas y

---

[36] Berger y Luckmann,1972,41

[37] Zaner y Engelhardt,1973,18

[38] Se sigue aquí el juego que hacen Schütz y Luckmann (1977,27) en relación al concepto de "realidad eminente" de William James. La realidad "pre-eminente" sería, traducido en términos de Max Scheler, la "cosmovisión natural-relativa" (p.29)

[39] Berger y Luckmann,1972,42-45

motivacionales. Ahí surgen los tipos. Cada tipo responde a una situación y facilita la solución de problemas concretos.[40] La realidad social de la vida cotidiana es aprehendida en un continuum de tipificaciones. Éste corre desde el punto extremo del círculo íntimo y de las interacciones "cara a cara" en el aquí y ahora, hasta el ámbito de las relaciones indirectas que en su extremo polar llegan a las diversas manifestaciones del anonimato. La suma de todas estas tipificaciones y de sus pautas de interacción conforman la estructura social, parte sustantiva de la realidad de la vida cotidiana. Por el otro eje, las tipificaciones contemporáneas se prolongan hacia el pasado por la línea de los antecesores y hacia el futuro por la de los sucesores. Esta dimensión temporal, ajena a la contemporaneidad, aún en sus tipificaciones más extremas, cercanas al anonimato, y desprovistas de contenido individualizado, siguen siendo parte de la realidad de la vida cotidiana.

Toda nueva situación puede llegar a cuestionar lo presupuesto de la realidad de la vida cotidiana y en este sentido exige una explicitación de los horizontes de la misma. El presupuesto se basa en una tipificación que le es familiar. La familiaridad lo es únicamente con referencia a lo típico. Los aspectos atípicos de la nueva situación exigen nuevas explicitaciones. [41]

Todo ello conduce al descubrimiento del acervo social de conocimiento, a los procesos históricos de su acumulación e institucionalización, los procesos de legitimación que alcanzan la conformación de universos simbólicos, así como al desarrollo de formas superiores de conocimiento.

2. LA TEORÍA DE LA REVOLUCIÓN Y LA SOCIOLOGÍA DE LA REVOLUCIÓN

Llegados a este punto, cabe preguntarse: ¿cuál es la relación entre la realidad de la vida cotidiana y la revolución? La revolución se presenta como algo desconcertante, como algo que trasciende la vivencia diaria. La revolución impacta la vida cotidiana como la manifestación de áreas problemáticas, de ruptura de las rutinas y los ritos. La revolución problematiza la vida diaria al convertirse en un "sin sentido". Para neutralizarla no quedaría sino interpretarla como una "desviación" de la norma y vida cotidiana. Así, mediante su reconducción a la rutina, se lograría eliminar lo desconcertante de lo problematizado. Pues precisamente la revolución se presenta como una de esas vivencias radicales que se resisten a ser comprendidas dentro de la lógica de la vivencia diaria.

---

[40] Zaner y Engelhardt,1973,19

[41] Schütz y Luckmann,1977,33-34

De esta manera, el estudio fenomenológico de la revolución no es sino el estudio de la vivencia diaria desde la ruptura de lo presupuesto, desde el cuestionamiento de "lo evidente" y de "lo normal" de la realidad de la vida cotidiana.

Es a través de la *epoché* de la fenomenología que se puede desvelar el "sentido" de la revolución en la vida social. Y precisamente, Kropotkin [42] realiza una crítica a las interpretaciones de la revolución que de alguna manera intenta integrarla y reconducirla, mediante el sentido común, a la vivencia diaria.

Queda señalado de esta manera el uso que se hace de la sociología fenomenológica. Ella aporta, en forma apropiada, el enfoque teórico y el método que se puede aplicar apropiadamente al estudio de la revolución, como es en el caso de la obra de Kropotkin.[43]

Ciertamente la revolución ha sido ampliamente estudiada desde la perspectiva teórica [44]. Una síntesis de los enfoques, métodos y resultados de los estudios teóricos elaborados sobre la revolución conduciría, por sí sola, a una investigación de cierta envergadura. Con sólo abrir las dimensiones de los cambios [45] que una revolución puede involucrar, se percibe la amplitud del tratamiento teórico que abarca. A los fines de una investigación interesaría destacar dos aspectos.

En primer lugar algunos matices referidos a la relación entre revolución e historia. La teoría de la revolución [46], ha sufrido, principalmente durante el siglo XX, un avasallante intento de ser monopolizada por la teoría marxista-leninista. [47] La reinterpretación de

---

[42] El estudio de la revolución en sus obras, desde esta perspectiva, se encuentra en *La revolución en Kropotkin. Estudio desde la sociología fenomenológica.* (Civit, 2006).

[43] La lista de las obras de Kropotkin, de las obras sobre él y el itinerario de su vida se encuentran también en el mencionado estudio. (Civit,2006)

[44] Baste mencionar a Cohan (1977), Ellul (1973 y 1974) y la obra clásica de Brinton (1962), entre otros. La bibliografía comentada de este último, con una pérdida de actualización cercana al medio siglo, es, sin embargo, significativa por la clasificación que de ella hace al dividirla en: 1.- "Escritos históricos sobre las cuatro revoluciones" (Inglaterra, Norteamérica, Francia y Rusia), 2.- "La sabiduría de las épocas", 3.- "Los marxistas", y 4.- "La sociología de las revoluciones".

[45] Por ejemplo, Cohan (1977,55) menciona seis: "Alteraciones de valores o de mitos en la sociedad, alteración de la estructura social, alteración de las instituciones, cambios en la formación del liderazgo (...), transferencia no legal o ilegal del poder, presencia o predominio de conducta violenta (...)."

[46] Generalmente se toman dos orientaciones básicas: la marxista y la funcionalista. A éstas Cohan (1977, cap. 4 al 7) agrega la teoría de la sociedad de masas. Kropotkin, por su parte, asume la anarquista.

[47] Ello queda ilustrado suficientemente en la obra *Marx y Lenin. Acerca de la Sociología de la Revolución,* de Heinz Rudolf Sonntag (1974). Este mismo enfoque puede constatarse en la trayectoria de la teoría de la revolución expuesta en las obras *La teoría de la Revolución en el joven Marx* (1972) y *Dialéctica y Revolución* (1975) de Michael Lowy.

los hechos históricos llamados revoluciones y la reevaluación de las teorías que las analizan forman parte de ese continuo rehacer la realidad del pasado cuando cambia la mirada que a él se dirige. [48] La gruesa división entre revoluciones burguesas (inglesa, norteamericana y francesa) y revolución proletaria (rusa), rige en gran parte todavía.

Pero ello no es nuevo, pues el anarquismo también se ha abrogado el derecho de reinterpretar las revoluciones en la historia en función de la trayectoria de su propio surgimiento y desarrollo. La historia del pensamiento político, en cierto sentido, no es sino el vivo testimonio de ese permanente "re-crear" el significado del producto histórico del ser humano. En particular, un cambio en la orientación ideológico-política de un país derivado de la instauración de un nuevo régimen, con frecuencia provoca de inmediato una nueva interpretación de la o las revoluciones que forman parte de su historia y que de alguna manera le afectan.

Sin embargo, la pregunta que se plantea no va dirigida directamente a las revoluciones históricas en sí mismas. No se trata de retomar el hilo de las reinterpretaciones y significados históricos de cada revolución. El interrogante está centrado en el fenómeno de la revolución en cuanto tal. Y como estudio de caso, en el pensamiento de Kropotkin.

En segundo lugar cabría preguntarse si las revoluciones formaron una época que quedó en el pasado o si el presente sigue formando parte de ellas. El frecuente señalamiento de la Revolución francesa –la revolución por antonomasia– como el origen de la Edad moderna pareciera permitir (al considerar sus ideales suficientemente alcanzados y consolidados) cerrar el periplo a finales del siglo XX y ubicar la generación presente en una época post-revolucionaria. Sin embargo queda abierta la posibilidad de que las fuerzas sociales y el espíritu revolucionario se amalgamen y provoquen el surgimiento de una nueva época de revoluciones. [49]

Si las revoluciones son cosas del pasado y pertenecieron a una época superada, no sería pensable esa posibilidad. Pero parece que no se dispone de la seguridad de que ello sea así. Cabría, por tanto, preguntarse si la revolución apareció en la historia para quedarse en ella. Si ella consistiera en la periódica ruptura de la evolución histórica quedaría al descubierto la falacia de su inclusión en una sola época o considerarla como elemento constitutivo de una sola de ellas. No se intenta responder ahora estos interrogantes, pues, como queda en evidencia, habría que abordar previamente en qué consiste la esencia de la revolución.

---

[48] En el capítulo titulado "Sobre el concepto de revolución", Sonntag no duda en calificar las teorías sociológicas de la revolución de unilaterales (1974,p.38) y de ensayos teóricos deficientes, para culminar afirmando que la "teoría revolucionaria es el núcleo central del marxismo" (p.46). De ahí que para Sonntag una sociología de la revolución no puede ser formulada sino en clave marxista.

[49] El ensayo de José Luis Villacañas, *Kant y la época de las revoluciones* (1997) inicia con algunas de estas consideraciones.

3. LA FENOMENOLOGÍA DE LA REVOLUCIÓN

Todo ello conduce a la especificidad de un estudio fenomenológico de la revolución. Estudios de esta índole no abundan. Una obra dedicada directamente al estudio fenomenológico de la revolución es la de Vittorio Mathieu, titulada *La speranza nella rivoluzione. Saggio fenomenologico* (1992). Valiosos aportes provienen también de diversos estudios sobre la revolución. [50]

Tomar como objeto de estudio fenomenológico a la revolución supone asumir una actitud de escucha para captar el sentido que surge del mismo fenómeno. [51] Si esta condición es satisfecha, las cosas que tienen un sentido podrán ser de cualquier naturaleza: eventos de la historia, instituciones actuales, movimientos de pensamiento, o también cosas que nunca existieron, en el significado empírico de la palabra. "En la fenomenología debe ser el objeto mismo el que hable, mucho más que el autor: el autor debe limitarse a escucharlo. (...) El ideal sería que el autor se convirtiera en transparente, para dejar pasar el sentido de las cosas." [52]

---

[50] Por ejemplo, André Decouflé, en su obra *Sociologie des revolutions* (1968), menciona que el proyecto revolucionario intenta vivir en otro mundo. Destaca la importancia de considerar la totalidad, la historicidad y la espontaneidad en el análisis del fenómeno revolucionario, entre otros aspectos que analiza con especial lucidez. De igual manera la obra *On Revolution* (1963) de Hannah Arendt, y sus tres volúmenes del estudio *The origins of totalitarianism* (1951), entre otras. Por otro lado, cobran particular relevancia los escritos de Merleau-Ponty: se constituyen en una atalaya privilegiada, en el contexto de su propia vida, de análisis crítico del comunismo y de la revolución (*Humanisme et Terreur,* 1947) y *Les Aventures de la Dialectique,* 1955). El estudio de la revolución desde la perspectiva de Merleau-Ponty pudiera ser una investigación interesante, sobre todo por su agudo análisis y transparente crítica.

[51] Mathieu lo expresa en estos términos: "La fenomenología tiene un valor sólo si logra mostrar que las cosas tienen un sentido: *Sunt lacrimae rerum*". (1992,23) (traducción propia, que de ahora en adelante se indicará así: "trpr.")

[52] Mathieu,1992,25,trpr. Ese es el camino emprendido y el método aplicado por Mathieu en su ensayo fenomenológico sobre la revolución. Lo declara de esta manera: "El sentido que emerge no coincide desde el inicio con aquel que nosotros, como actores, damos a aquello que hacemos. (...) En la fenomenología hay, inicialmente, una diferencia entre lo que piensan los actores del evento analizado y lo que ése es para nosotros que lo analizamos. (...) la diferencia entre el "de por sí" y el "para nosotros" –entre aquello que el fenómeno entiende ser y el sentido que la fenomenología nos revela– subsiste, y no puede reducirse sin una resistencia. (...) una investigación fenomenológica puede resultar tanto más eficaz cuanto más se presenta como distante y contemplativa. Y tal es la fenomenología por su misma esencia, cualquiera sea la inclinación de quien la conduce. En cada figura fenomenológica acaece estar ensimismado y vivir quedándose, al mismo tiempo, del lado de afuera. Es una situación similar a aquella de un autor dramático que se ensimisma en cada personaje, y sin embargo los ve a todos frente a sí actuar por propia iniciativa." Mathieu 1992,24-25,trpr.

La fenomenología no admite verificación ni comprobación, pues se trata de descubrir la esencia del fenómeno revolucionario por intuición y de describir en esa esencia las notas relacionadas entre sí. Como se dijo más arriba, no se establecen relaciones causales. Para los fenómenos revolucionarios, el método fenomenológico de investigación pudiera llegar a ser considerado como inevitable e inseparable; las relaciones causales, con las cuales el pensamiento naturalístico busca sus explicaciones, quedan marginales o extrañas. [53]

La fenomenología de la revolución no pretende señalar de qué lado está la verdad, ni pronunciarse valorativamente sobre un dado comportamiento, ni establecer diferenciaciones entre revolución genuina y revolución espúrea. Lo que pretende es buscar el sentido de cada manifestación. Así, por ejemplo, "no se trata (...) de establecer si el revolucionario 'tiene razón', al hacer de la revolución un principio absoluto; sino más bien mostrar que, si no se presupone que la revolución sea eso para él, no se entiende su comportamiento." [54]

Una de las preguntas fundamentales, a las que induce el estudio fenomenológico, es sobre si la revolución está enraizada en la racionalidad o en la necesidad [55]. En otras palabras, si la revolución pertenece a un *logos* o más bien a una *necessitas*. Y, por otra parte, si la revolución consiste en "*no ser todavía*" [56], y por ello su realización estaría siempre en el futuro; quizás, entonces, no sería su cometido, ni sería exigible, que presentara resultados.

[53] Mathieu expresa la vinculación entre fenomenología y revolución en estos términos: "Toda explicación racionalística e intelectualística de los fenómenos revolucionarios, aunque pueda tener éxito en este o aquel punto, fallará siempre de coger el sentido del todo. Este sentido puede ser captado sólo fenomenológicamente, precisamente porque ese *no* es un fenómeno, sino que es el *absoluto*. El absoluto no puede entrar, como *uno* de los elementos, en el mecanismo del pensamiento, o en la red de las explicaciones: ni siquiera como el primer elemento; sólo puede manifestarse, revelarse indirectamente, a través del 'velo' de los fenómenos, que son la manifestación. El método fenomenológico de investigación es inevitable e inseparable, aquí, de su objeto, al cual las relaciones causales, con las cuales el pensamiento naturalístico busca sus explicaciones, quedan marginales o extrañas. (...) La razón por la cual un método fenomenológico es inevitable al estudiar la revolución coincide, por lo tanto, con el primer resultado de este estudio, y puede formularse así. 'la exigencia de la revolución es un absoluto'. Ella no está sometida a ninguna condición, no puede ser promovida ni bloqueada por algún razonamiento. Puede bajar a pactar sobre todo, excepto sobre sí misma; no rinde cuentas a nadie y se coloca siempre a un nivel superior a aquel de los compromisos o pactos o alianzas que tenga que estrechar con otras fuerzas." (1992,55-56,trpr.)

[54] Mathieu,1992,54, trpr.

[55] Mathieu,1992,77.

[56] "La revolución, por ahora, no ha sido, y ni siquiera accede al advenimiento: la revolución es algo de *futuro* por esencia, que es, y es eficaz, precisamente a condición de *no ser todavía* (tanto que el modo más común para desarmarla es, precisamente, el darla como ya acontecida)". Mathieu,1992,24,trpr.

Estas breves consideraciones de aproximación al fenómeno revolucionario invitan a deslastrarse de conocimientos previos para poder captar, desde la perspectiva de la sociología fenomenológica, lo prístino y lo genuino que se transparenta en la naturaleza de ese fenómeno.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Arendt, Hannah (1906-1975) (1951/1958/1982) *The origins of totalitarism*. New York: Harcourt Brace Javanovich. / 2° ed. London: Allen and Unwin. / *Los orígenes del totalitarismo*. 3 vol. Madrid: Alianza. AU n° 309, 316 y 335; 626p.

Arendt, Hannah (1906-1975) (1963/1967/1988) *On revolution*. New York: The Viking Press. / *Sobre la revolución*. Madrid: Revista de Occidente. Biblioteca de Política y Sociología n°9, Traducción por Pedro Bravo. 343p. / *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza, n°536.

Berger, Peter L. y Thomas Luckmann (?/1972) *The Social Construction of Reality*. New York: Doubleday / *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 233p.

Brinton, Crane (1952/1962) *The Anatomy of Revolution*. New York: Prentice Hall.(2ª ed.)./ *Anatomía de la Revolución*. Madrid: Aguilar. 359p.

Civit, Jesús (2006) *La revolución en Kropotkin. Estudio desde la sociología fenomenológica*. Tesis de Doctorado en Sociología. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, 384p.

Cohan, A. S. (1975/1977) *Theories of Revolution: an Introduction*. Thomas Nelson and Son Ltd. / *Introducción a las teorías de la revolución*. Madrid: Espasa-Calpe, 307p.

Decouflé, André (1968a/1968b/1976) *Sociologie des revolutions*. Paris: Presses Universitaires de France. / *Sociología de las revoluciones*. Buenos Aires: Proteo, 127p. / Barcelona: Oikos-Tau.

Durkheim, Emilio (1858-1917) (1924/1951) *Sociologie et philosophie*. Paris: Felix Alcan. / *Sociología y filosofía*. "Prólogo" de Celestino Bouglé, p64-75. Versión castellana y "Estudio preliminar" de José María Bolaño, p17-63. Buenos Aires: Guillermo Kraft, 260p.

Ellul, Jacques (1912-) (?/1973) *Autopsie de la révolution*. / *Autopsia de la revolución*. Madrid: Unión Editorial, 328p.

Ellul, Jacques (1912-) (1972/1974) *De la révolution aux révoltes*. Paris: Calmann-Lévy. / *¿Es posible la revolución?* Madrid: Unión Editorial. 398p.

Gaos, José (1900-) (1960) *Introducción a la fenomenología*. México: Universidad Veracruzana, Col. Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras n°5, 188p.

Lowy, Michael (1970/1979) *La théorie de la révolution chez le jeune Marx*. / *La teoría de la revolución en el joven Marx*. México: Siglo Veintiuno, 313p.

Lowy, Michael (1973/1975) *Dialectique et révolution. / Dialéctica y Revolución.* México: Siglo Veintiuno, 215p.

Mannheim, Karl (1936/1966) *Ideology and Utopia.* Londres: Routledge and Kegan Paul / *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento.* Madrid: Aguilar. 447p.

Mathieu, Vittorio (1972/1974/1992) *La speranza nella rivoluzione. Saggio fenomenologico.* Roma: Armando Editore, 1° ed. / *Phenomenologie de l'esprit revolutionnaire.* Paris: Broché, 366p. / *La speranza nella rivoluzione. Saggio fenomenologico.* Roma: Armando Editore, 2°ed., 279p.

Merleau-Ponty, Maurice (1908-1961) (1945/1962) *Phenomenologie de la Perception. / Phenomenology of Perception.* Routledge and Kegan Paul.

Merleau-Ponty, Maurice (1908-1961) (1947/1947) *Humanisme et Terreur. / Humanismo y terror.* Buenos Aires: Leviatán.

Merleau-Ponty, Maurice (1908-1961) (1955/1957) *Les Aventures de la Dialectique. / Las aventuras de la dialéctica.* Buenos Aires: Leviatan, 259p

Reinach, Adolf (1883-1917) (1914/1986] *Uber Phanomenologie. / Introducción a la Fenomenología.* "Presentación" por Rogelio Rovira, p7-17, Madrid: Encuentro, 69p.

Schütz, Alfred (1899-1959) y Thomas Luckmann (1973/1977) *The Structures of the Life-World. / Las estructuras del mundo de la vida.* Buenos Aires: Amorrortu, Col. Biblioteca de Sociología, 316p.

Sonntag, Heinz Rudolf (1974) *Marx y Lenin. Acerca de la Sociología de la Revolución.* Caracas: UCV, Ediciones de la Biblioteca, Col. Temas n°63, 224p.

Villacañas, José Luis (1997) *Kant y la época de las revoluciones.* Madrid: Akal, col. Historia del Pensamiento y la Cultura, n°32, 94p.

Weber, Max (1864-1920) (1922/1947/1969) *Wirtschaft und Gesellschaft. / The Theory of Social and Economic Organization.* New York: Oxford University Press. / *Economía y Sociedad, Esbozo de sociología comprensiva.* México: Fondo de Cultura Económica, 2 vol. 1320p.

Zaner, Richard M. y H. Tristram Engelhardt (1973) "Introducción de los traductores al inglés" en Alfred Schütz y Thomas Luckmann (1977) *Las estructuras del mundo de la vida.* Buenos Aires: Amorrortu, Col. Biblioteca de Sociología, p17-24.

Recibido: 14 de marzo de 2007

Aprobado: 16 de abril de 2007