

MUNDO DE LA VIDA Y COMUNICACIÓN. LA FENOMENOLOGÍA EN DIÁLOGO CON LAS CIENCIAS

Guillermo Hoyos Vásquez¹
Instituto de Estudios Sociales y Culturales PENSAR
Pontificia Universidad Javeriana
Bogotá-Colômbia

Resumo:

Pretendemos, neste artigo, apresentar o pensamento de Edmund Husserl, o fundador da fenomenologia, destacando, principalmente, suas análises referentes ao “mundo da vida” (Lebenswelt); também apresentar seu discípulo, Martin Heidegger, que trouxe aspectos muito importantes para o movimento fenomenológico, e ocupou-se do problema do mundo sob o termo “ser no mundo”. Mas, tanto Husserl quanto Heidegger desenvolvem a fenomenologia a partir de extremos opostos: o primeiro, a partir da “consciência” e o segundo, do “ser”. Um tratamento do mundo da vida a partir da ação comunicativa como recentemente propõe Jürgen Habermas parece ser mais fecundo.

Propomo-nos aqui mostrar como entre o pensamento de Husserl e de Heidegger pode-se conservar o mundo como tema da fenomenologia. Com efeito, pensamos que se para Husserl o tema da fenomenologia, segundo crítica de Heidegger, termina por ser a consciência imanente, no extremo oposto, para Heidegger, termina por ser o “ser” o tema da fenomenologia. Intentaremos inserir-nos no meio, em uma atitude muito fenomenológica, na correlação entre consciência e ser, para atuar comunicacionalmente no mundo da vida e expor as conseqüências que isso traz para as assim chamadas “ciências da discussão”.

Palavras-chave: Fenomenologia; mundo da vida; consciência, ser; ciências da discussão.

¹ E-mail: ghoyos@javeriana.edu.co

Abstract:

We intend to present Edmund Husserl's thought, the father of phenomenology, emphasizing, in particular, his analysis of the "Lebenswelt" or "life-world"; we intend, also, to present his student, Martin Heidegger, who brought meaningful aspects to the phenomenological movement, working out the problem "world" under the name "being in the world". But Husserl, as well as Heidegger, developed phenomenology from opposite points: the former, from the "consciousness", and the latter from the "Being". We think that if we approach the life-world from communicative action, as proposed by Jürgen Habermas, we can go deeper.

We intend to show how, between Husserl and Heidegger's thought, we can maintain the 'world' as theme of the phenomenology. We think that if for Husserl the theme of phenomenology ends up being the immanent consciousness, following Heidegger's critics, on the opposite side, for Heidegger, it ends being as the "Being". We will try to insert ourselves in the middle, in a phenomenological attitude, in the correlation between consciousness and Being, to act on the life-world, in a communicational way, in order to expose the consequences which this thinking can bring to the so-called "Sciences of discussion".

Key-words: Phenomenology; consciousness; life-world; being; sciences of discussion.

“es evidente que la fecundidad de la fenomenología no procede de aquéllos que contra la investigación científica del hombre retoman por su cuenta los argumentos insulsos e irrisorios de la teología y de la filosofía espiritualista. La riqueza de la fenomenología, su 'lado positivo', es su esfuerzo por volver a aprehender al hombre mismo por debajo de los esquemas objetivistas de que no puede sino revestirlo la ciencia antropológica, y evidentemente sobre esta base debe discutirse con ella. La recuperación comprensiva de los datos neuro- y psico-patológicos, etnológicos y sociológicos, lingüísticos (...), históricos, etc., en la medida en que no constituye ni un grosero oscurantismo ni un eclecticismo

carente de solidez teórica, responde bastante bien a las exigencias de una filosofía concreta”².

• **Introducción**

Es conocido el talante antipositivista del fundador de la fenomenología Edmund Husserl. En esto coincide con los pensadores de la Escuela de Frankfurt. Queremos en esta exposición reconstruir muy brevemente la crítica de Husserl al positivismo científico para ganar en toda su riqueza el sentido del título ‘mundo de la vida’ (*Lebenswelt*), que posibilita una renovada relación con las ciencias tanto de la naturaleza como sociales. Para desplegar en todas sus posibilidades este recurso acudimos al final al sentido de acción comunicacional propuesto por Jürgen Habermas como complemento necesario del mundo de la vida en un nuevo paradigma de investigación cualitativa.

Precisamente en un momento de crisis de la cultura de Occidente, en medio de dos guerras mundiales, propone Edmund Husserl ‘volver a las cosas mismas’, tematizando el modo de darse el mundo y los objetos en él, hasta poder caracterizar dicho darse como ‘mundo de la vida’. Es en el mundo de la vida en el que tendremos que tematizar las ciencias sociales, las humanidades y las artes, discursos que se resisten a no ser ciencias, pero que tampoco deben serlo según el paradigma de las ciencias positivas. En efecto, la crisis de la cultura consiste precisamente en que las ciencias han olvidado su génesis en actitudes del sujeto en su mundo de la vida. Este olvido de la subjetividad, dadora de sentido y garante de objetividad, exige de los críticos a la positivización de las ciencias sociales y de la cultura en general, tematizar el sentido de la experiencia humana y de la interacción social en el mundo de la vida.

En la discusión contemporánea en torno a las ciencias sociales cada vez adquiere más importancia esta referencia al mundo de la vida. La fenomenología pretende constituirlo a partir de las funciones de una subjetividad trascendental. En este sentido también ella tiene que someterse al juicio de la posmodernidad. Pero como el suelo común en este caso es precisamente el mundo de lo concreto,

² Jean François Lyotard, *La fenomenología*, Buenos Aires, EUDEBA, 1960, p. 61. Quiero anotar desde un principio que este ensayo retoma, en parte textualmente, ideas expuestas en: Guillermo Hoyos Vásquez y Germán Vargas Guillen, *La teoría de la acción comunicativa como nuevo paradigma de investigación en ciencias sociales: las ciencias de la discusión*, Bogotá, ASCUN/ICFES, 1997.

el de la *skepsis*, el de la pluralidad de perspectivas, hay un momento posmoderno de la discusión que puede ser conservado en un proyecto de enderezar la propuesta filosófica de la modernidad. Sin embargo en la fenomenología dicho recurso está privado de la fuerza inherente a la intersubjetividad que actúa en el mundo. Para que la persona que investiga no crea que puede representar a la que actúa, se hace necesario complementar la perspectiva fenomenológica, que permite dirigirse al mundo concreto de la experiencia, con el paradigma de la acción comunicativa, que reivindica a las personas como participantes en la acción social. Para esto se plantea, como transición hacia la teoría de la acción comunicativa, el giro lingüístico, gracias al cual la filosofía y las ciencias de la discusión pueden asumir su tarea desde un nuevo paradigma: no ya desde la conciencia y la reflexión, desde la epistemología y la teoría del conocimiento, sino desde la acción comunicacional, la razón dialogal y la participación razonable.

1.- La crisis de la cultura moderna como crisis de las ciencias y de la filosofía

Lo que Kant había temido al resolver la antinomia entre causalidad y libertad terminó por consumarse en el desarrollo de la modernidad: la positivización de las ciencias sociales. Esto lo tematiza expresamente Husserl en sus trabajos en torno a la Conferencia de Viena (mayo de 1935) “La filosofía en la crisis de la humanidad europea”³. El diagnóstico fundamental en tales escritos es que “el positivismo decapita, por así decirlo, la filosofía” (Hua VI, 7).

1.1.- El significado que tiene la positivización para la cultura y la sociedad en general está expresado de manera nostálgica en la Introducción a la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1935), cuando Husserl se refiere al contraste entre la época de la Ilustración y la cultura actual; lo que entonces era obvio se ha perdido hoy: “La urgencia ardiente de formación, el esfuerzo por la reforma filosófica del sistema educativo y de la totalidad de formas de vida social y política, ese esfuerzo que hace tan admirable

³ En: Edmund Husserl, *Filosofía como ciencia estricta*, Buenos Aires, Nova, 1981, pp. 135-172. De aquí en adelante se citarán dentro del texto las obras de Edmund Husserl según la edición oficial: *Husserliana*. Edmund Husserl, *Gesammelte Werke*, Den Haag, Martinus Nijhoff (hoy: Dordrecht, Kluwer Academic Publishers), de acuerdo con el tomo y la página así: Hua VI, 314-348.

y digna de respeto aquella época tan difamada de la Ilustración. Un testimonio imperecedero de este espíritu de la Ilustración lo poseemos en el majestuoso Himno de Schiller y Beethoven ‘A la alegría’ de la Novena Sinfonía. Hoy sólo podemos comprender este himno con sentimientos de nostalgia y tristeza. No puede pensarse mayor contraste que éste con nuestra generación actual” (Hua VI, 8).

Este es pues el talante de la fenomenología en su crítica al positivismo de las ciencias. Importante de destacar es el influjo que tiene la crisis de la ciencia en la crisis de la cultura. Sólo la experiencia de la Gran Guerra (1914-1917) lleva a Husserl a concretar todavía más lo que él entiende bajo crisis de la cultura. Durante la guerra pronunció ante los soldados que regresaban del campo de batalla sus famosas tres lecciones acerca del “Ideal de hombre de Fichte”, de las cuales la segunda se intitulaba: “El orden ético del mundo como principio creador del mundo” (Hua XXV, 267 ss.).

Punto de partida de las Lecciones es su diagnóstico con respecto al olvido de la tradición filosófica por causa del positivismo científico: “El dominio de esta filosofía (la del idealismo) sobre los espíritus fue reemplazada por el dominio de las nuevas ciencias exactas y de la cultura técnica determinada por ellas” (Hua XXV, 268). Este desplazamiento de la filosofía por las ciencias hace exclamar a Husserl: “Qué inoportuna es la farisaica autojustificación de las ciencias exactas, qué injustos los juicios despreciativos acerca de la filosofía por parte de quienes han sido educados en las ciencias rigurosas de nuestro tiempo!” (Ibid., 270). Por ello la guerra misma puede ser “un tiempo de renovación de todas las fuentes ideales de fortaleza, que ya desde antes fluían en el mismo pueblo y desde lo más profundo de su espíritu, conservando toda su fuerza salvadora” (Ibid., 268). Lo característico de esta fuerza de la filosofía es que determina el sentido de la vida “y puede ser definitiva para los fines superiores de la vida personal, y debe serlo” (Ibid., 271). Esta teleología propia de la filosofía e intrínseca de la subjetividad “sólo puede ser el fin ético superior” (Ibid., 275). Se trata por tanto de una filosofía que renueva éticamente la humanidad, al mostrarle a la persona “que al obrar es libre, a saber ciudadano libre en una sociedad destinada a la libertad” (Ibid., 279).

Ya al terminar la guerra el motivo ético-práctico se radicaliza todavía más como crítica a la cultura en general en sus diversas manifestaciones, inclusive

en términos insólitos en Husserl: “Comprendimos -escribe a Arnold Metzger- esta actitud radical, que está totalmente decidida a no mirar ni llevar la vida como un negocio..., actitud que es enemiga mortal de todo ‘capitalismo’, de toda acumulación sin sentido de haberes y correlativamente de todas las depreciaciones egoístas de la persona...”(Ibid., Introd., XXX). La evaluación que hace de la guerra no podría ser más negativa: “Lo que ha puesto al descubierto la guerra es la indescriptible miseria, no sólo moral y religiosa, sino filosófica de la humanidad” (Hua XXVII, Introd., XII). Esto transforma todos los valores: “Todo, ciencia, arte y cuanto siempre ha podido ser considerado como bien espiritual absoluto, se convierte en objeto de apologética nacionalista, de mercado y de mercancía nacionalista, de instrumento de poder”(Hua XXVII, 122). Los efectos ideológicos de esta transmutación de valores son patentes: “La fraseología y la argumentación política, nacionalista y social tienen tanto y más poder que la argumentación de la más humanitaria de las sabidurías” (Hua XXVII, 117).

Esta posición ante los desastres de la Primera Guerra Mundial se refleja en sus consideraciones con respecto a la función de la filosofía en relación con la renovación de la cultura. Por ello inicia sus artículos para la Revista Japonesa *The Kaizo* (Renovación) (1920), destacando el sentido trágico de la situación: “Renovación es el clamor generalizado en nuestra actualidad lamentable y lo es en el ámbito general de la cultura europea. La guerra, que la ha desolado desde el año 1914 y que desde 1918 sólo ha cambiado los medios de coacción militar por ‘los más refinados’ de las torturas espirituales y de las necesidades económicas moralmente depravantes, ha develado la falsedad interior, la falta de sentido de esta cultura. Y precisamente esta develación significa la interrupción de su impulso motriz” (Hua XXVII, 3).

1.2.- Antes de seguir adelante es necesario caracterizar lo que en fenomenología *entendemos por cultura*, dado que el diagnóstico que estamos estableciendo debe motivar a buscar mediante investigaciones pertinentes soluciones a la crisis. “Por cultura no comprendemos otra cosa que el conjunto de producciones que tienen lugar en las actividades continuas de los hombres colectivizados y que tienen su existencia espiritual permanente en la unidad de la conciencia de la comunidad y que su tradición sigue conservando” (Hua XXVII, 21 s.).

La fenomenología en su intento por renovar la cultura es consciente de que esto sólo es posible mediante la intervención crítica, con base en investigaciones rigurosas, en procesos intersubjetivos y públicos. El sentido de la crítica al positivismo, cuyos principales aspectos estamos presentando, consiste en desbloquear, si se quiere, la hegemonía de las ciencias positivas en el campo de la cultura. En su trayectoria intelectual va radicalizando Husserl su posición. Entre el 2 y el 7 de septiembre de 1934 tuvo lugar en Praga el VIII Congreso Internacional de Filosofía, para el cual se invitó a importantes filósofos, que no podían participar, a que escribieran sobre “la tarea actual de la filosofía”. Husserl expuso su pensamiento en una carta al Presidente del Congreso, seguida por una ponencia, que le serviría un año más tarde como base de su Conferencia de Viena. Esto nos permite pensar que lo que Husserl propone acerca de la función de la filosofía en 1934 coincide con sus tesis ya conocidas en torno al proceso de positivización de las ciencias en relación con la crisis de la cultura, que ha conducido al ocultamiento del mundo de la vida y al olvido de la subjetividad⁴.

“Filosofía, -escribe Husserl-, es el órgano de una nueva forma de existencia histórica de la humanidad, de un modo de ser desde el espíritu de la autonomía. La forma originaria de la autonomía es la de la autorresponsabilidad científica. La forma originaria de las culturas que proceden de este espíritu son las ciencias, a su vez miembros dependientes de una ciencia plena y total, la filosofía. La autorresponsabilidad filosófica se realiza necesariamente en la comunidad de los que filosofan. Considerándolo en principio, la comunidad filosófica y la filosofía son el profenómeno y al mismo tiempo la fuerza operante en continua vida, la cual, partiendo de la mera internacionalidad por la fuerza, ha creado y cultiva una totalmente nueva internacionalidad, a saber una unión mediante el espíritu de autonomía” (Hua XXVII, 240).

1.3.- Esta renovación de la sociedad, tanto a nivel nacional como internacional mediante el espíritu de autonomía, se hace imposible si *las ciencias impiden el desarrollo de la personalidad y los procesos de interacción social.*

⁴ Retomo aquí, en parte textualmente, algunos de mis planteamientos para el XIII Congreso Interamericano de Filosofía “La ética fenomenológica: una filosofía del presente” en: Carlos B. Gutiérrez (ed.), El trabajo filosófico de hoy en el continente. Memorias del XIII Congreso Interamericano de Filosofía (4-9 julio de 1994), Bogotá, Editorial ABC, 1995, pp. 783-796.

En 1934 el diagnóstico que hace para el VIII Congreso Internacional de Filosofía en Praga es enfático en este sentido: se trata de lo “trágico de la ciencia positiva”, de su “dispersión en especializaciones y de su expertocracia”. “El tecnificar-se y el especializarse de la ciencia-si falta un movimiento en contra hacia la clarificación de sentido hasta lo más profundo y englobante, el universo filosófico,- es decadencia. Los especialistas se convierten, si mucho, en ingenieros geniales de una técnica espiritual, la cual puede posibilitar en alguno de los campos del quehacer en el mundo, por ejemplo en la práctica económica, una ‘técnica’ extraordinariamente útil en el sentido popular de la palabra. Ingenieros no son filósofos, no son en sentido estricto científicos, a no ser que se deforme el concepto de ciencia en el sentido moderno. Su genialidad⁵ permanece por tanto siendo genialidad y la admiración de que gozan descansa en lo que logran, no en lo que no logran, así muchas veces lo pretendan” (Hua XXVII, 209).

En la Introducción a la *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica* (Hua XVII) atribuye Husserl la crisis de las ciencias a una falta de comprensión por parte de los científicos del sentido mismo de la ciencia, como articulación de la razón moderna: “El hombre moderno de hoy día no ve en la ciencia y en la nueva cultura formada por ella, como el hombre ‘moderno’ de la Ilustración, la autoobjetivación de la razón humana ni la función universal creada por la humanidad para hacer posible una vida verdaderamente satisfactoria, una vida individual y social basada en la razón práctica”. Esta situación lleva a que el mundo de la vida se nos vuelva incomprensible, a que nos perdamos en él: “preguntamos en vano por su ‘finalidad’, por su sentido, otrora tan indudable porque era reconocido por entendimiento y voluntad”⁵⁴.

La situación para el fenomenólogo tiene una solución ética, a partir de una crítica con base en investigaciones cuidadosas del desarrollo de la ciencia y la técnica: “Podemos adoptar ahora una actitud por demás crítica y escéptica respecto de una cultura científica convertida en asunto histórico; pero no podemos abandonarla sin más, simplemente porque no podamos comprenderla cabalmente ni dirigirla mediante esa comprensión; en otras palabras, porque seamos

⁵ El término ‘Genialität’ en el texto alemán tiene sentido irónico.

⁶ Husserl, Edmund, *Lógica formal y lógica trascendental*, México, UNAM, 1962, p. 9.

incapaces de explicar racionalmente su sentido y de determinar su alcance verdadero, dentro del cual podamos justificar y realizar ese sentido en un trabajo progresivo. Ya que no nos basta la alegría de crear una técnica teórica, de descubrir teorías con las que pueden hacerse tantas cosas útiles y ganar la admiración del mundo -puesto que no podemos separar la auténtica condición humana de la vida vivida con radical responsabilidad propia y, por ende, tampoco podemos separar la propia responsabilidad científica de la totalidad de responsabilidades de la vida humana en general-, debemos colocarnos por encima de toda esa vida y de toda esa tradición cultural y buscar nosotros mismos, individualmente y en comunidad, por medio de reflexiones radicales, las posibilidades y necesidades últimas a partir de las cuales podamos tomar posición acerca de lo que existe efectivamente, juzgándolo, valorándolo, actuando sobre ello”⁷.

1.4.- Desde el punto de vista de la *decadencia cultural y de la crisis*, puede repetirse la situación de la gran guerra, como parece preverlo Husserl, en vísperas de la Segunda Guerra, en el final de su Conferencia de Viena (1935): “La crisis de la existencia europea tiene solamente dos salidas: o la decadencia de Europa en un distanciamiento de su propio sentido racional de la vida, el hundimiento en la hostilidad al espíritu y en la barbarie, o el renacimiento de Europa por el espíritu de la filosofía mediante un heroísmo de la razón que triunfe definitivamente sobre el naturalismo. El peligro más grande que amenaza a Europa es el cansancio”⁸.

Con esto podemos ya vislumbrar la respuesta que busca Husserl a la crisis de Occidente: un rescate de la subjetividad que vuelva a hacer del filósofo “un funcionario de la humanidad”, que pueda corregir esa dirección caracterizada como “decadencia de Occidente” por Oswald Spengler, que Husserl ahora en vísperas de la Segunda Guerra señala como camino a la barbarie, habiendo tomado toda la distancia posible de la ideología del momento, presuntamente basada en el objetivismo y naturalismo de ciencias positivizadas: “No existe esencialmente una zoología de los pueblos”⁹.

7 Ibid.

8 En: *Filosofía como ciencia estricta*, op. cit., p. 172.

9 Ibid., p. 142.

La reflexión husserliana de los años 20 y 30, que hemos referido, nos ayuda a comprender las características que debe tener una teoría crítica de la sociedad: un diagnóstico, una crítica y una propuesta renovadora de la cultura. “¿Debemos dejar pasar sobre nosotros como un ‘*Fatum*’ la ‘decadencia de Occidente’ (‘*Untergang des Abendlandes*’)? -pregunta en 1923- Este ‘*Fatum*’ sólo se da, si nosotros miramos pasivamente - si pudiéramos mirar pasivamente. Pero esto ni siquiera pueden hacerlo, quienes nos predicán el ‘*Fatum*’” (Hua XXVII, 4). Por esto el sentido de la renovación es promisorio: “Luchemos contra este peligro de los peligros como ‘buenos europeos’ con aquella valentía que no se arredra ni siquiera ante una lucha infinita, y entonces resucitará del incendio destructor de la incredulidad, del fuego en que se consume toda esperanza en la misión humana de Occidente, de las cenizas del enorme cansancio, el fénix de una nueva interioridad de vida y de espiritualización, como prenda de un futuro humano grande y lejano: pues únicamente el espíritu es inmortal”¹⁰.

1.5.- La crítica al positivismo destaca *la causa de esta especie de cansancio y estancamiento de la cultura*, de esta ‘decadencia’, en el olvido del mundo de la vida y de la subjetividad: la auténtica racionalidad se ha res-trin-gido a las “meras ciencias de hechos”, las cuales “producen meros hombres de hechos”. La reducción de la fatalidad a facticidad, gracias a la “prosperity” de la ciencia y la tecnología, cierra el horizonte, en el que algo puede tener significación cultural como valores, motivaciones, propuestas sociales y políticas renovadoras. Esto lleva a las nuevas generaciones al rechazo: “En nuestra penuria vital -oímos- esta ciencia no tiene nada que decirnos” (Hua VI, 3-4).

Para la fenomenología, lo mismo que para la teoría crítica la solución a la crisis de la cultura comienza por una renovación del sentido moral de la sociedad con base en la educación y un desarrollo coherente de las humanidades y las ciencias sociales. La consolidación de una cultura ética en el pueblo lleva a conformar una comunidad identificada con ideas de la razón y con valoraciones correspondientes a ella.

¹⁰ Ibid., p. 172.

2.- La reconstrucción del mundo de la vida.

El punto de partida de nuestra crítica al positivismo científico es el de una ‘cultura enferma’, en crisis, por causa de una comprensión reduccionista del pensamiento científico. Se ha pensado que las ciencias positivas pueden dar razón del hombre como un todo, de sus experiencias en la naturaleza, de sus relaciones sociales y de su autocomprensión como persona. Para salir de la crisis la fenomenología propone “volver a las cosas mismas”. Esto significa ante todo volver a su modo de darse.

Pero es aquí donde *el positivismo naturalista* impide una auténtica investigación de la realidad, no sólo de la naturaleza, sino también de la sociedad y de la persona misma. La comprensión moderna de las ciencias ha terminado por reducir las a todas a “ciencias de hechos”, olvidando así la génesis del conocimiento en el modo de darse los diversos objetos (naturaleza, sociedad y persona) en la experiencia humana. Esto lleva a la fenomenología a reconstruir el mundo de la vida para poder a partir de él comprender “la construcción social de la realidad”¹¹. Por eso pensamos que el mundo es el tema de la fenomenología: “Husserl ve como tarea de la filosofía, ante todo, la realización de la certeza de sí del hombre respecto de su tema, que es el mundo”¹².

2.1.- Afirmar que *el tema de la fenomenología es el mundo*, equivale a distanciarse de algunas posiciones del primer Husserl y del mismo Heidegger. En sus inicios “las cosas mismas” de las que quería ocuparse la fenomenología parecían ser más bien las vivencias intencionales de la conciencia, que aunque tienen su correlato objetivo en el mundo, de todas formas pertenecen a la vida de conciencia, por lo cual pudiera pensarse que el tema de la fenomenología en sus inicios hubiera sido la conciencia intencional. Heidegger, por el contrario, parece haber insistido siempre, siguiendo a Aristóteles, en que su tema es el ser en cuanto presente en todos los diversos modos de ser.

En octubre de 1927 escribe Heidegger a Husserl una carta en la que después de agradecer el trabajo conjunto en el artículo “Fenomenología” para la *Enciclopedia Británica*, le comenta las “dificultades objetivas” que encuentra

¹¹ Cf. P. Berger y Th. Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973.

¹² Eugen Fink, Husserl. *Cahiers de Royaumont*, Buenos Aires, Paidós, 1957, p. 198.

en el planteamiento de su maestro; de estos comentarios queremos detenernos en lo siguiente:

“Hay coincidencia en que el ente, en el sentido de lo que Ud. llama ‘mundo’, no puede ser aclarado en su constitución trascendental mediante un regreso a algún ente de un modo de ser de la misma especie que aquel. Pero con ello no se ha dicho que el lugar de lo trascendental no sea en absoluto un ente; precisamente aquí surge el problema: ¿cuál es el modo de ser del ente, en el que se constituye ‘mundo’? Este es el problema central de *Ser y tiempo*, a saber una ontología fundamental del ser-ahí. Se trata de mostrar, que el modo de ser del ser ahí humano es totalmente diferente del de todos los demás entes y que precisamente como tal modo de ser encierra en sí la posibilidad de la constitución trascendental. La constitución trascendental es una posibilidad central de la existencia de lo fáctico mismo. Este, el hombre concreto nunca es como tal, es decir, como ente, un ‘hecho mundanamente real’, porque el hombre nunca es sólo algo puesto ahí delante, sino que existe. Y lo ‘más maravilloso’ consiste precisamente en que la constitución de existencia del ser-ahí posibilita la constitución trascendental de todo lo positivo”. (Hua IX, 6-01-602).

Nos interesa destacar en esta cita lo siguiente. Hay coincidencia en que el mundo o los entes en él, todo aquello que podríamos llamar con el término de “positivo”, “empírico” u objetivo, no puede ser constituido, es decir, no puede ser aclarado filosóficamente por algo a la vez mundanal, empírico u objetivo. Esto no quiere decir que tal explicación haya de buscarse fuera del mundo. Heidegger opina que en el mundo hay un ser, cuyo modo de ser no es el mismo que el de los demás entes en el mundo. Tal ser es el hombre, cuyo modo de ser, como (*Dasein*) ser ahí, es existir. A partir del análisis del modo de ser del hombre como existente se puede explicar la constitución del mundo, punto de partida de los diversos tipos de ciencias. Es, por tanto, determinante lo que se comprenda por “mundo”. Para la fenomenología el mundo termina por ser la dimensión universal en la que se manifiesta todo ser (el de la naturaleza, el social y el personal), el *médium* originario de su aparecer para una conciencia: sólo a partir de la conciencia de mundo se puede plantear el problema de cualquier tipo de realidad. El mundo es primero que todo horizonte, pluralidad y diversidad, contexto universal de sentido y fuente inagotable de validación de nuestras aserciones.

2.2.- Para desarrollar lo que la fenomenología conoce como *doctrina de la constitución* (del mundo y de todo lo que se me da en él) destacamos tres aspectos fundamentales¹³: la intencionalidad, la intuición categorial y el sentido originario del apriori.

a) La intencionalidad. Para Husserl, quien se inspira aquí en su maestro Brentano y a través de él se relaciona en este aspecto con la escolástica clásica, la intencionalidad es la propiedad fundamental y originaria de la conciencia, por la cual todo acto de conciencia es como tal conciencia de algo. Quiere decir que la intencionalidad en cuanto dirigirse a algo anula desde un principio la diferencia entre inmanencia y trascendencia; y como todo acto de conciencia es ya de por sí intencional, no puede hablarse de interioridad o exterioridad, sino más bien, como no se cansa de repetirlo Husserl, lo primero de lo que se puede hablar es de una correlación en la que se da algo a la conciencia y en la que la conciencia se abre a ese darse las cosas mismas. Los ejemplos de Husserl son bien triviales: la percepción es percibir lo percibido, el libro, el campo, la casa; el juicio es juzgar lo juzgado, esto o aquello como opinión, como verdad o como error; el sentido en general es sentir lo sentido en cada caso, este ruido, este resplandor, esta oscuridad, la noche fría; duda es dudar de lo dudado en cada caso; afirmación afirmar lo afirmado; negación negar lo negado, etc. Naturalmente que todo lo que pertenece al mundo social y al mundo personal, también tiene que dárseme en la intencionalidad de la conciencia. Intencionalidad es por tanto un abrir el mundo en sus diversas formas de darse: abrir la región social del mundo y de la historia, en la que habitan los valores, las normas, las clases sociales, y la región personal y expresiva, en la que habitan las valoraciones, los sentimientos morales y la dimensión estética en general.

b) La intuición categorial es algo distinto de la intuición sensible y sin embargo es intuición. En la intencionalidad se nos dan las cosas, las personas, las situaciones, no sólo como perceptibles, sino en estructuras que trascienden lo puramente sensible y fáctico. Intuición sería más que percepción sensible; intuir es un captar, en el sentido más profundo de quien intuye más allá de lo

¹³ En el tomo XX de las Obras de Heidegger se publica su curso del verano de 1925 en Marburgo, bajo el título *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Se trata quizá del texto Heideggeriano más exhaustivo con respecto a la fenomenología de Husserl. Allí se analizan pormenorizadamente como los tres descubrimientos fundamentales de Husserl los tres puntos que vamos a desarrollar. Cf. Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Frankfurt, a.M., Klostermann, 1979.

meramente sensible, estructuras y formas de lo que se nos da en la experiencia. Porque en la experiencia, para utilizar el ejemplo de Heidegger, se nos da no sólo el tintero negro y la mesa blanca, sino que se nos da el tintero negro sobre la mesa blanca. Gracias a la intencionalidad como un dirigirse a determinado contexto, la experiencia nos abre a la intuición de relaciones en las cosas y entre las cosas en el mundo; tales relaciones y en general las formas categoriales, así no puedan ser tomadas como objetos de la sensibilidad, tampoco pueden ser atribuidas a operaciones superiores del pensar, como añadidas a la sensibilidad.

c) *El sentido del apriori*. Para la fenomenología el apriori es la correlación intencional originaria y fundamental de la conciencia de algo. El apriori no es por tanto algo opuesto a la experiencia o una instancia organizadora de lo obtenido en ella. En un manuscrito del año anterior a su muerte escribía Husserl: “El *factum* es el *apriori*”. Suena contradictorio, pero es auténtico descubrimiento fenomenológico: el apriori es lo primero por su naturaleza, por su esencia; y ¿qué puede ser esto primero, sino precisamente la conciencia de mundo, es decir la intencionalidad, ese *factum* originario?

A la vez que Husserl insiste en esta función universal de la intencionalidad, recalca la importancia del que él llamo el principio de todos los principios: la evidencia. Su caracterización en la fenomenología está íntimamente ligada a lo expuesto anteriormente. El principio reza: “toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento;... todo lo que se nos brinda originariamente (por decirlo así, en su realidad corpórea) en la ‘intuición’, hay que tomarlo simplemente como se da, pero también dentro de los límites en que se da”¹⁴. El principio de todos los principios es propiamente volver a la cosa misma. En efecto, la evidencia, antes que certeza subjetiva, es un darse las cosas mismas, un estar en ellas mismas, gracias a lo cual “la conciencia tiene una estructura teleológica universal, una inclinación a la ‘razón’ y aun una tendencia continua hacia ella; tiende en efecto a comprobar la corrección (...) y a suprimir las incorrecciones (...)”¹⁵.

2.3.- Llegados a este punto podemos comprender cómo todo el problema consiste en la comprensión de *la intencionalidad* como campo de manifestación

¹⁴ Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México, FCE, 1949, p. 58.

¹⁵ Edmund Husserl, *Lógica formal y lógica trascendental*, op. cit., pp. 168-169.

de las cosas mismas. Para descubrir por tanto la dimensión en la que se nos da el mundo situativa-subjetivamente, en perspectivas, partimos de la ‘actitud natural’. En ella nos encontramos normalmente cuando no filosofamos, sino cuando nos ocupamos de una u otra forma de esto o aquello en el mundo. En actitud natural también están ahí delante, a nuestros ojos objetos con algún valor artístico, situaciones problemáticas o personas con valores morales. No hay nada de lo que podamos hablar que no sea imaginable como perteneciente al mundo que tenemos ahí delante. Todo lo real o posible, lo objetivo en el mundo se nos presenta en la actitud natural como ‘siendo’. Se trata de la tesis general de la actitud natural: en efecto es una tesis, en el sentido etimológico de una posición, de un ‘*positum*’, de un sentido de ‘las cosas son’, ‘el mundo es’, independientemente de nosotros, que encontramos los objetos en el mundo, la situaciones sociales, los comportamientos personales y el mundo mismo como su suma ahí delante.

La ingenuidad de la actitud natural y de las que se fundan en ella, como es el caso de las ciencias, consiste en no preocuparse por clarificar el sentido mismo de la tesis general, es decir el sentido del ser de las cosas que aparecen como siendo en el mundo. La fenomenología cree que es posible un cambio de la actitud natural a la actitud reflexiva, sin negar la primera y sí llegando a comprender su sentido. Lo característico de la actitud natural es el estar dirigido en cada momento a algo concreto en el mundo y estar tan interesado en ello que se pierda la perspectiva de los otros objetos; de esta forma se interpreta el mundo en su totalidad como el tejido de situaciones y objetos posibles en los que pudiera interesarse el sujeto; los sujetos mismos aparecen en el mundo como objetos especiales. Para ganar una orientación de totalidad con respecto al mundo, en la que aparezca la perspectividad de cada perspectiva subjetiva, se propone suspender la tesis general de la actitud natural. Esto significa poner entre paréntesis el “es” de la actitud natural, desconectar su tesis general, relativizar el interés por esto y aquello y asumir una actitud desinteresada con respecto a todo lo particular, para interesarse por el interés mismo.

Por ello la fenomenología genética significa un regreso a los orígenes en el mundo de la vida. Es un regreso al mundo de la actitud natural, caracterizada ahora como mundo de la vida, no para legitimar su ingenuidad y dogmatismo con respecto a lo dado, sino para descubrir su génesis estructural. El mundo se

nos da como horizonte de horizontes, no solo de sentido, sino precisamente de validez, es decir de aquella característica posicional de la actitud natural. El mundo como horizonte universal de sentido es el que se nos da en situaciones, contextos, vivencias subjetivas; como en el horizonte geográfico mismo, el horizonte de la intencionalidad permite ir determinando lo determinado como lo ulteriormente determinable. Husserl habla del horizonte interno de los objetos que se nos dan en el horizonte externo del mundo como horizonte universal. En el mundo todos los objetos son susceptibles de ser determinados cada vez con mayor riqueza, y de nuevo cada objeto remite en su horizonte exterior a nuevos objetos, semejantes o diversos, más o menos determinados, etc.

Ante este descubrimiento del mundo de la vida como mundo de la opinión, cabría sin embargo preguntarse, cómo se puede sostener la concepción de fenomenología como ciencia estricta. Ante todo hay que anotar que aquí nos encontramos en el mismo campo de la *skepsis*, es decir, en los orígenes mismos, donde tiene pleno sentido la expresión según la cual el hombre es la medida de todas las cosas. Pero así como la opinión puede ser el origen del escepticismo y por tanto de la antifilosofía, también ella tiene que ser la madre de la filosofía, porque es en el mundo de la vida, donde se nos dan las cosas mismas. Esta ambivalencia de la *skepsis* no puede ser solucionada de manera acrítica, afirmando ingenuamente las ‘verdades objetivas’, como quien corta de un tajo la cabeza a la Medusa, cuyas cabezas se reproducen incesantemente (Cf. Hua VII, 57). Refutada la opinión con supuestas objetividades, persiste la *skepsis*, con nueva fuerza. Es necesario por tanto “acertarle en el corazón” (Ibid.). Así se reconoce la verdad del escepticismo para poder analizar sus límites y superar su relatividad esencial: en esto consiste la rehabilitación de la *doxa* gracias al descubrimiento del mundo de la vida. Este relativizar las opiniones desde una visión superior a las perspectivas mismas, se conoció desde los orígenes de la filosofía en Grecia como teoría, como la actitud que permite superar la *doxa* y desarrollar la ciencia, la *episteme*.

2.4.- Tres años antes de su muerte, siguiendo seguramente sin quererlo el principio metodológico fundamental de su discípulo Heidegger, intenta Husserl en la Conferencia de Viena su *reconstrucción de los orígenes de la filosofía y de la ciencia en Grecia*. El hilo conductor del recurso a los griegos es el problema

de la constitución del mundo como tema de la ciencia y la filosofía.

La crisis de Occidente consiste en un olvido del mundo de la vida, que conlleva necesariamente el autoolvido del sujeto, dado que éste se constituye auténticamente en su praxis vital. Este olvido viene causado por la primacía cada vez más absoluta del saber positivo que recorta el mundo, lo convierte en conjunto de objetos y reduce el sujeto a otra forma de ser objeto. Pero en el mundo hay más que maquinaria. Si se clarifica la crisis, el hombre volverá a encontrarse en el mundo.

En reciente entrevista a propósito de su libro *Mind and World* John McDowell¹⁶ propone un “reencantamiento” de la naturaleza después de su necesario desencantamiento por la ciencia en la modernidad: “la idea de un ‘reencantamiento’ debe servir para reinstaurar un concepto de naturaleza que no plantee el problema de cómo se pueda encontrar en la naturaleza un lugar para el sentido, la significación y la normatividad”; se trata de “concebir de nuevo la naturaleza de tal forma que ésta no vuelva a aparecer como inhospitalaria para el espíritu. Y una posibilidad para ello consiste en utilizar imágenes como la de que en definitiva estamos en el mundo natural como en casa. Esto quizá suene como algo poético, pero uno podría describir muchas tendencias en la filosofía actual del espíritu como una reacción al sentimiento de que en la naturaleza *no* nos sentimos en casa”.

El reencantamiento es la memoria, el retorno al mundo de la vida, colonizado por una concepción reduccionista de la ciencia y la técnica, que lo ha hecho inhóspito para una subjetividad que insiste en preguntar por el sentido, por la teleología y por el punto de vista moral, propio de la filosofía práctica. Pero para poder reencantar la pertenencia al mundo como horizonte, el hombre antes de filosofar ya se encuentra en el mismo mundo; y no sólo el hombre ingenuo de nuestros días, también históricamente “la nación de la Grecia Antigua hacia los siglos VII y VI a.C. En ella surge una ‘nueva actitud’ de individuos hacia el *mundo circundante*... los griegos la denominaron “filosofía”.¹⁷

Ahora bien, la nueva actitud del hombre con respecto a su mundo circundante debe ser motivada por un interés crítico con respecto a los intereses inmediatos, porque normalmente el hombre se encuentra en actitud natural, dirigido

¹⁶ John Mc Dowell, “‘Kant ist der Gröãte.’ **John Mc Dowell im Gespräch** mit Marcus Willaschek” en: *Information Philosophie*, 28. Jahrgang, 1, Lörrach, März 2000, pp. 24 s..

¹⁷ Edmund Husserl, “La filosofía en la crisis de la humanidad europea”, op. cit., p. 143.

a su mundo y sin prestar atención a las estructuras mismas que le posibilitan este su estar dirigido a él. “La vida natural se caracteriza como vivir ingenuo directamente orientado hacia el mundo, un mundo que, como horizonte universal, se halla, en cierta manera, siempre presente a la conciencia, pero que no es enfocado temáticamente”¹⁸. Es apenas natural que mientras el hombre en su práctica diaria se ocupa de esto o de aquello en el horizonte del mundo, no pueda advertir el horizonte mismo. El mundo como horizonte no puede ser tema del hombre, mientras su tema es aquello a lo que dirige inmediatamente su atención. “Vida atenta, -continúa Husserl- siempre es un estar-dirigido a esto o aquello, dirigido a ello como a un fin o un medio, como a algo relevante o irrelevante, a algo interesante o indiferente, a algo privado o público, a lo diariamente necesario o a algo nuevo que aparece”. Lo característico de nuestra conciencia de mundo es ser precisamente conciencia de algo concreto en él: estamos tan interesados en ello, que en cierta manera nos objetivamos en lo que pretendemos intencionalmente. Al dirigirnos a algo, como que nos perdemos en ello y así perdemos el sentido de perspectiva y nos privamos de las otras perspectivas de mundo en su estructura de horizonte universal.

Por ello concluye Husserl: “son necesarios motivos especiales para que quien esté en tal horizonte mundano, se oriente y lo convierta de alguna manera en temático, tomando en ello un interés persistente”. Los griegos alcanzaron este nivel de reflexión sobre el mundo como horizonte universal de sentido, mediante un cambio de actitud, motivado por el admirar, el *thaumadzein*, esa curiosidad que nace al desprendernos de aquello que nos ocupa y nos interesa inmediatamente, para interesarnos por otras perspectivas, otras culturas, otras comprensiones del mundo. Esta curiosidad genera un interés por la teoría. Por ello puede caracterizar Husserl el origen de la filosofía en los siguientes términos:

“Orientado así, el hombre contempla ante todo la diversidad de las naciones, las propias y las ajenas, cada una con su mundo circundante propio, considerado con sus tradiciones, sus dioses, demonios, potencias míticas, como el mundo absolutamente evidente y real. Surge, en este sorprendente contraste, la diferencia entre la representación del mundo y el mundo real y emerge la nueva pregunta por la verdad; por consiguiente no por la verdad cotidiana, vinculada a la tradición, sino por una verdad unitaria, universalmente válida para todos los que no estén deslumbrados por la tradición, una verdad en sí”¹⁹.

¹⁸ Ibid., p. 149.

¹⁹ Ibid., p. 155.

El descubrimiento de la filosofía consiste en el reconocimiento de la relatividad de cada cultura, de cada visión, de cada perspectiva del mundo. La cultura griega es en este sentido única, ya que ella misma se descubre de primera como perspectiva necesaria del mundo, pero precisamente como perspectiva, es decir, como necesaria y relativa al mismo tiempo: en su relatividad reconoce la relatividad de toda perspectiva con respecto al mundo real y a la verdad. La cultura filosófica abre el mundo como horizonte universal, infinito, histórico, al reconocer que toda cultura es perspectiva, por tanto relativa, y ésta es su historicidad.

3. La fenomenología y la crisis de la modernidad: “la razón es un título amplio”.

Husserl espera que este regreso al origen de la filosofía como reflexión sobre el mundo de la vida y al inicio de las teorías científicas a partir del darse en el mundo de la *doxa* los diversos sentidos de objetos, la naturaleza, la sociedad y la persona, sirva no sólo para clarificar el problema de la positivización de las ciencias, sino sobre todo para comprender el sentido del quehacer científico en las diversas formas de saber.

3.1.- Pero esto es precisamente lo que se ha vuelto a *criticar desde una situación posmoderna* a la filosofía y a las ciencias. Se dice que la promesa de emancipación, ínsita desde los orígenes y renovada por la Ilustración, se ha convertido en ilusión. El fundador de la fenomenología parece anticiparse a la polémica entre modernidad y posmodernidad, cuando en su Conferencia de Viena enfatiza su punto de vista con estas reflexiones:

“Mas ahora debemos prestar atención a los malentendidos y escrúpulos seguramente muy apremiantes que, según mi opinión, derivan su fuerza sugestiva de los prejuicios de moda y de sus fraseologías. Lo que aquí ha sido expuesto, ¿no es una rehabilitación precisamente en nuestro tiempo muy poco oportuna del racionalismo, de la ‘ilustracionitis’ (*Aufklärerei*), del intelectualismo que se pierde en teorías divorciadas de la realidad, con sus consecuencias necesariamente desastrosas, de la huera manía cultural, del snobismo intelectualista? ¿No significa esto querer volver otra vez al error fatal de que la

ciencia hace sabio al hombre, que la ciencia está llamada a crear una genuina humanidad feliz y dueña de su destino? ¿Quién tomará aún en serio hoy en día tales pensamientos?”²⁰.

Husserl aclara que está de acuerdo con estas críticas a la modernidad, pero que ellas no alcanzan al sentido auténtico de razón, descubierto y desarrollado por la fenomenología: “También yo estoy convencido de que la crisis europea radica en una aberración del racionalismo. Más esto no autoriza a creer que la racionalidad como tal es perjudicial”. Reconocida la crítica, es necesario buscar su clarificación, dado que ella es la “llamada a dirigir el desenvolvimiento de la humanidad hacia la madurez... La razón es un título amplio”²¹. Esto permite interpretar que la “aberración” significa que la crisis es el “*fracaso aparente del racionalismo*. La razón del fracaso de una cultura racional no se halla empero en la esencia del mismo racionalismo, sino únicamente en su ‘enajenamiento’, en su absorción dentro del ‘naturalismo’ y el ‘objetivismo’”²².

3.2.- Veamos ahora cómo se debe desarrollar esta “*fenomenología de la razón*”, lo que equivale a recorrer los pasos del método fenomenológico:

a) Ante todo es necesario *liberar al sujeto de su positivización* por parte de las ciencias sociales, en especial de la psicología, para reconstruir así sus relaciones originarias en el mundo de la vida. Esto se logra con la crítica al positivismo, como ha sido caracterizada antes:

“Se trata íntegramente de problemas que proceden de la ingenuidad, en virtud de la cual la ciencia objetivista toma lo que ella denomina el mundo objetivo por el universo de todo lo existente, sin considerar que la subjetividad creadora de la ciencia no puede hallar cabida en ninguna ciencia objetiva. Al que ha sido formado en la ciencia natural le parece evidente que todo lo meramente subjetivo debe ser eliminado, y que el método científico-natural determina en términos objetivos lo que halla su figuración en los modos de representación subjetivos. Así pues busca también para lo psíquico lo objetivamente verdadero. Al mismo tiempo se supone, con ello, que lo subjetivo eliminado por el físico ha de ser investigado precisamente como algo psíquico por la psicología, y naturalmente

²⁰ Ibid., pp. 159-160.

²¹ Ibid.

²² Ibid., pp. 171-172.

por una psicología psicofísica. Pero el investigador de la naturaleza no se da cuenta que el fundamento permanente de su trabajo mental, subjetivo, es el mundo circundante vital que constantemente está presupuesto como fondo, como el terreno de la actividad, sobre el cual sólo tienen sentido sus preguntas y sus métodos de pensamiento. Ahora bien, ¿dónde se somete a la crítica y al esclarecimiento la enorme adquisición metodológica que lleva desde el mundo circundante intuitivo a las idealizaciones de la matemática y a la interpretación del mundo circundante como ser objetivo? La revolución de Einstein concierne a las fórmulas en las cuales es tratada la *physis* idealizada e ingenuamente objetiva. Pero cómo las fórmulas en general, cómo la objetivación matemática en general, cobra sentido sobre el mundo de la vida y del mundo circundante intuitivo, de ello nada se nos dice, y así Einstein no reforma ni el espacio ni el tiempo en los cuales se desarrolla nuestra vida real concreta”²³.

b) La fenomenología no pretende recuperar un espacio para *la subjetividad y el mundo de la vida a expensas del pensamiento científico*. Se busca sí reubicar las ciencias como producto de la actividad del hombre, precisamente para que la reflexión sobre ellas gane todo el sentido que ameritan en la modernidad: “La ciencia de la naturaleza matemática es una técnica maravillosa que permite efectuar inducciones de una capacidad productora, de una probabilidad, precisión, calculabilidad, que antes ni siquiera podrían ser sospechadas. Como creación, ella es un triunfo del espíritu humano. Pero por lo que hace a la racionalidad de sus métodos y teorías, es de todo punto relativa. Presupone ya una disposición fundamental previa que en sí misma carece por completo de una racionalidad efectiva. Al haberse olvidado, en la temática científica, del mundo circundante intuitivo, del factor meramente subjetivo, se ha dejado también olvidado el sujeto mismo actuante, y el hombre de ciencia no se convierte en tema de reflexión. (Con ello la racionalidad de las ciencias exactas permanece, desde este punto de vista, en la misma línea que la racionalidad de las pirámides egipcias)”²⁴.

c) Una vez recuperado el auténtico sentido de la subjetividad en el mundo y en la historia, es posible reconstruir la génesis de las ciencias en la *perspectividad del mundo de la vida*, lo cual lleva a una *rehabilitación radical*

²³ Ibid., pp. 166-167.

²⁴ Ibid., p. 167.

de la doxa, al mostrar cómo el mundo y todo saber sobre él se constituye en mis vivencias intencionales: se trata por tanto de ‘salvar los fenómenos’, aquella dimensión del alma humana en cuyas profundidades parece perderse toda posibilidad de clarificación última. La fenomenología pretende poder dar razón de ese nivel de la experiencia, en cuya comprensión fracasaron, cada uno a su modo, el racionalismo y el empirismo: “Me sea cómodo o no, me parezca monstruoso (por el prejuicio que sea) o no, éste es el *hecho primordial que debo enfrentar*, el hecho que no puedo perder de vista como filósofo. Para infantes en filosofía éste puede ser el oscuro pasaje en que merodean los fantasmas del solipsismo, o aun del psicologismo, del relativismo. El verdadero filósofo preferirá, en lugar de huir ante ellos, iluminar ese oscuro paraje”²⁵.

d) Es en este nivel de las vivencias intencionales, de la experiencia en el mundo de la vida, en el que se *constituye el sentido* del mundo y de los objetos en él. Esta constitución de sentido, primera función de la intencionalidad, es previa a toda tematización del mundo, tanto de la naturaleza misma, como del mundo social y subjetivo.

e) Sólo un sentido constituido puede *pretender ser verdadero, correcto o auténtico*. Es necesario distinguir en el método fenomenológico la dimensión de la constitución de sentido (*Sinnkonstitution*) en el fluir de las vivencias intencionales como conciencia de algo, de la pretensión de valer (*Seinsgeltung*) verdaderamente, de ser lo que se da intencionalmente. Se trata de analizar la conciencia de verdad con base en las evidencias, en el darse las cosas mismas, como un darse la realidad. Este es el campo propiamente dicho de una fenomenología de la razón, la cual tiene naturalmente que ver con nuestra conciencia de realidad.

f) El descubrimiento más revolucionario de la fenomenología de la razón es que *la ‘verdad’ es una idea regulativa en sentido kantiano*. No se trata pues de una verdad que pudiera corresponder al ‘punto de vista de Dios’, es la verdad relativa a una subjetividad que se orienta por sus experiencias en el mundo de la vida: “¿Qué tal si, tanto la relatividad de la verdad y de su evidencia como la verdad absoluta, ideal, infinita, por encima de esa relatividad, fueran legítimas y se implicaran recíprocamente? El mercader tiene su verdad mercantil; ¿no es en relación a su situación, una buena verdad, la mejor que pueda servirle?”

²⁵ Edmund Husserl, *Lógica formal y lógica trascendental*, op. cit., p. 248.

¿Acaso es una verdad aparente porque el científico, juzgando con otra relatividad distinta, con otros objetivos e ideas, busca otras verdades con las que podemos hacer muchas más cosas, aunque no podamos hacer precisamente lo que se necesita en el mercado?... Filosofar anticipada y superficialmente sobre esta cuestión es una equivocación fundamental; da lugar al falso relativismo escéptico y al no menos falso absolutismo lógico: cada una de estas doctrinas es el espantajo de la otra, las dos se destruyen y reviven alternativamente, como en el teatro de guiñol”²⁶.

g) La respuesta al falso relativismo escéptico y al absolutismo lógico es por tanto el rescate de un sujeto concreto, contextualizado en su mundo de la vida, *responsable de sus actos*²⁷.

4.- Hacia el cambio de paradigma.

Llegados a este lugar hay que preguntar de nuevo si la fenomenología puede ayudar a solucionar la crisis de la modernidad con base en su método y a partir de la tematización del mundo de la vida.

La crisis de las ciencias es para la fenomenología el resultado de un proceso de positivización: una solución de la crisis es liberar el mundo de la vida colonizado por el método científico y su *praecisio mundi*. A esta tarea dedica Husserl su Conferencia de Viena, de la cual hemos tomado partes importantes para confirmar nuestra tesis acerca de la positivización de las ciencias sociales, las humanidades y las artes, como causa de la crisis de la modernidad. El otro aspecto del positivismo es la cosificación del sujeto de la acción humana. Hemos visto los esfuerzos de la fenomenología por liberar la subjetividad de una psicología científica que termina por objetivarla. A este problema dedica Husserl sus Conferencias de Praga (noviembre de 1935) sobre “La psicología en la crisis de la ciencia europea” (Hua XXIX).

Allí reconoce Husserl la íntima relación que tiene con la comunicación la solución de la paradoja entre subjetividad psicológica y trascendental: “no puedo pensarme sin otros, sin comunidad con ellos. Nacido en una comunidad debo a la comunicación constante con los otros sujetos el contenido de mis respectivas

²⁶ Ibid., pp. 287-288.

²⁷ Cf. Guillermo Hoyos Vásquez, *Intentionalität als Verantwortung. Geschichtesteleologie und Teleologie der Intentionalität bei Husserl*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976.

representaciones del mundo. Por esto, desde un principio, el mundo tiene para mí y para cualquiera el sentido de ‘mundo para todos’. ¿Pero por otro lado, no es mi conciencia desde la cual en último término, es decir trascendentalmente, tienen sentido y validez los otros? ¿Dónde está en mí el camino trascendental hacia los otros, hacia la comunicación con ellos? ¿Cómo debe pensarse dicho camino?” (Hua XXIX, 118). Husserl opina que ni Kant ni el idealismo se plantearon nunca este problema de la intersubjetividad, que de nuevo tiene su origen en la misma paradoja fundamental “de la identidad necesaria y al mismo tiempo diferencia necesaria entre subjetividad psicológica y subjetividad trascendental, de funciones y facultades psíquicas y trascendentales”. La causa de que no se haya podido solucionar satisfactoriamente la paradoja es la fascinación naturalista de la que siempre estuvo prendada la psicología y que no ha podido superar hasta hoy, la cual al mismo tiempo tiene como consecuencia el que la filosofía trascendental no haya podido encontrar la salida de su solipsismo con la ayuda de una psicología no positivista y haya tenido por tanto que acudir a sus construcciones ambivalentes (cf. *Ibid.*).

La solución ofrecida al final del texto promete superar definitivamente la dicotomía y proporcionar un novedoso principio puente entre la experiencia interna y la necesidad de generalizar ciertas reglas del conocimiento y del comportamiento humano: “la crisis de las ciencias tiene su fundamento en una crisis de la autocomprensión del hombre” (*Ibid.*, 138). Por ello la superación de esta crisis sólo será posible si se asume el problema del hombre desde un nivel de comprensión mucho más profundo. Para lograrlo hay que superar un tipo de especulación trascendental de la tradición que se presenta como un saber oscuro y lleno de sugerencias en torno a una profundidad de la vida del sujeto que nunca puede ser puesta totalmente al descubierto en actitud objetiva; este sentido de lo trascendental tenía que fracasar por falta de un método descriptivo, más analítico que deductivo. Por otro lado, la nueva comprensión fenomenológica y genética de lo trascendental, debe ser complementada por una psicología que para poder dar cuenta de su tema, lo anímico y espiritual propiamente dicho, renuncie a su fascinación por la actitud objetivamente y se libere del cautiverio metódico del paradigma de la ciencia natural. Esto permite comprender que el fracaso de la clásica filosofía trascendental y de la psicología científica en su empeño por comprender al hombre, no se debió a que sus destinos hubieran

corrido unidos, sino precisamente a todo lo contrario: “a que permanecieron separadas”. Con esta comprensión de la problemática se nos “presenta *eo ipso* la tarea de liberar a la psicología del embrujo del objetivismo naturalista y de poner en marcha la filosofía trascendental en el método analítico de las preguntas concretas y de la exposición de la subjetividad, tal como debe ser conformado por una psicología reformada” (Ibid., 138). Se busca pues una comprensión de la intencionalidad que aproveche todos los esfuerzos de la psicología y de las demás ciencias sociales, con tal de que ésta se libere de la exclusividad del paradigma naturalista-objetivista. Esto equivale a un reconocimiento radical del sentido de la experiencia en la dirección sugerida por la *skepsis* en su doctrina del hombre como medida de todas las cosas. Esta sería la auténtica respuesta al problema de lo trascendental planteado desde Hume: cómo se puede reconstruir a partir de lo que se me da en la experiencia interna el sentido del mundo de la vida objetivo y de una práctica humana en él, de la cual podamos responsabilizarnos radicalmente. Este es precisamente el campo de las ciencias sociales.

En inconfundible analogía con la Conclusión de la *Critica de la razón práctica* de Kant (“el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí”), concluye Husserl: “Del saber acerca de la doble comprensión de la esencia del hombre surge no sólo una nueva autoconciencia renovada teóricamente, sino sobre todo un nuevo sentimiento vital. El universo en la enormidad de la extensión de su espacio con millones de estrellas, entre las cuales persiste un ser diminuto insignificante; este universo inmenso en cuya infinitud el hombre está amenazado con desaparecer, no es más que una (*Sinnesleistung*) constitución de sentido, una (*Geltungsgebilde*) formación validada en la vida del hombre, a saber en las profundidades de su vida trascendental. Y así puede ahora la fenomenología pronunciar el nuevo saber, el saber trascendental sobre el hombre con la antigua expresión orgullosa: *anthropos metron panton*, el hombre es la medida de todas las cosas” (Ibid., 139).

Hay que destacar dos aspectos importantes de esta relación con la filosofía práctica, que ya se encontraban en el pensamiento de Kant, como lo anotábamos antes. El saber de la doble posibilidad de comprensión de lo que es el hombre, nos descubre también en el sentido de lo trascendental de la fenomenología la misma ‘cantera’ de la que deben tomar las ciencias sociales

nuevos contenidos, temas y preguntas. La positivización significaría una colonización y agotamiento de dicha ‘veta’ para la investigación. Pero además la investigación en ciencias sociales no parece quedar satisfecha con el análisis, sino que exige el compromiso valorativo, desde ideas de la razón (Kant) o desde la responsabilidad del sujeto que investiga (Husserl). Ambos aspectos han llevado a un acercamiento muy productivo entre las ciencias sociales y la filosofía.

Sin embargo persiste la pregunta, a saber, si el mundo de la vida como tema de la filosofía, puede ser reducido a ser correlato universal de una conciencia monológica. De hecho, la perspectividad del mundo, queda nivelada en el momento que las diversas perspectivas son sólo para una conciencia; el horizonte de sentido y de contextualización en el que se nutren las pretensiones de validez, queda reducido a una perspectiva absoluta en el momento que es el horizonte de un sujeto trascendental.

La comunicación que Husserl añora como consecuencia del descubrimiento de la filosofía y al mismo tiempo como fundamento de la comunidad iniciada en la actitud filosófica, se hace imposible desde que se privilegie el yo de la reflexión para que en diálogo consigo mismo critique, clarifique y discierna las diversas perspectivas y los diversos modos de vida. Mejor dicho: el mundo de la vida abierto por la fenomenología queda de nuevo cerrado subjetiva-reflexivamente en toda filosofía de la conciencia, orientada por la razón monológica.

5. La comunicación y las ciencias sociales y humanas²⁸

“Ciencias de la discusión” llamó no hace mucho Jürgen Habermas²⁹ a las ciencias sociales y humanas para distinguirlas de las así llamadas ciencias experimentales o ciencias positivas. Con ello quiso enfatizar el sentido comunicacional fuerte de este tipo de saberes³⁰. El término ayuda a acentuar el

²⁸ Ver mi trabajo: “Las ciencias de la discusión en la teoría del actuar comunicativo” en: Varios autores, Reflexiones sobre la investigación en ciencias sociales y estudios políticos. Memorias del Seminario, octubre 2002, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2003, pp. 113-130.

²⁹ Ver: Jürgen Habermas, “Sobre la situación de las ciencias sociales y ciencias humanas (Geisteswissenschaften) en Alemania. Una mirada a su evolución en la post-guerra” en: Diálogo Científico, Vol. 4, N° 1/2, Tübingen, Instituto de Colaboración Científica, 1995, pp. 11-21.

³⁰ Desde un principio quiero indicar que me apoyo especialmente en la Introducción a la Teoría de la acción comunicativa, Tomo I, Madrid, Taurus, 1990, pp. 1-196.

sentido de “criticabilidad” en el que debería radicar la búsqueda de objetividad a la cual no se renuncia en la teoría del actuar comunicativo.

En un lugar dedicado a la metodología de las ciencias sociales en la *Teoría de la acción comunicativa*, en la parte cuarta de la introducción, afirma Habermas que lo que para la comprensión weberiana de las ciencias sociales es el mayor obstáculo metodológico, en la teoría del actuar comunicativo se convierte en su mayor virtud. En efecto, si para las ciencias sociales el obstáculo epistemológico consiste en que la comprensión del fenómeno social requiere la participación virtual valoradora del investigador, lo cual le podría impedir la distancia y neutralidad requerida para los juicios objetivos, la metodología del actuar comunicativo para las ciencias de la discusión parte del compromiso explícito de los investigadores con los hechos sociales investigados, como participantes reales o virtuales. Esta pertenencia es la que permite comprender los fenómenos en cuanto realidad social. La objetividad no se garantiza por la distancia o por la abstención valorativa, se garantiza por el resultado de la discusión a partir de diversos puntos de vista, perspectivas, opiniones, valoraciones, etc.

5.1.- Punto de partida de la teoría del actuar comunicativo es el así llamado *cambio de paradigma*: de la filosofía de la reflexión a la teoría de la acción comunicativa.

a) El eje del cambio es el *mundo de la vida*, término asumido completamente de la fenomenología. La teoría del actuar comunicativo parte de un mundo de la vida en el que se encuentran las personas en su actuar ordinario, en su comprender el mundo, en autocomprensión mutua y en su discurrir y deliberar en privado y en comunidad, buscando llegar a acuerdos necesarios cuando la mera comprensión no baste. En el mundo de la vida “participamos”, somos “participantes”. Entonces la intersubjetividad se va construyendo en actuar comunicativo y no a partir de las representaciones subjetivas de cada uno de los participantes. Se trata de encontrar en la comunicación y en la argumentación un nuevo sentido de racionalidad: la racionalidad discursiva. Se cuestiona por un lado la racionalidad monológica del idealismo alemán, representada inclusive por el último Husserl en sus tesis acerca de la subjetividad trascendental,

racionalidad monológica asumida por una metodología de las ciencias sociales que pretende poder conocer objetivamente los fenómenos sociales, privilegiando su observación; y se propone, por otro lado, un nuevo sentido de racionalidad, la dialógica.

b) Al hablar de comunicación estamos pensando en *los procesos originarios comunicacionales de los cuales procede lo que comunicamos como “comunicados”*, especie de protocolos de acción comunicativa. Se trata de analizar la génesis, el origen mismo de los discursos en los que se generan procesos comprensivos y argumentativos. Se privilegia por tanto un uso comunicativo del lenguaje previo a su sentido más consolidado, con el cual designamos cosas o situaciones. Antes de ello la relación interpersonal nos lleva a utilizar la comunicación entre participantes en procesos de comprensión previa acerca de dichas situaciones o sucesos en el mundo de la vida. Cada quien desde su perspectiva invita a los demás a que expresen su punto de vista subjetivo sobre la misma situación. Allí entra en juego la subjetividad de cada quien en búsqueda de comprensión de sentido en común y si fuere necesario de acuerdos sobre lo mismo.

c) El sentido crítico del cambio de paradigma consiste por tanto en cuestionar las posibilidades para desarrollar el conocimiento en una *filosofía de la conciencia*, del “diálogo del alma consigo misma”. Se pone en cuestión la clásica teoría crítica del conocimiento. En este sentido la teoría del actuar comunicativo está de acuerdo con la crítica de los postmodernos a la modernidad, cuando se pretende que la fuerza de la filosofía está en la autorreflexión, el autoconocimiento, la autodeterminación, la autoconstitución. En lo que no acompaña la teoría comunicativa a la crítica postmoderna es en su rechazo incondicional de la razón. Por eso se propone una comunicación que opera con razones.

d) Gracias al cambio de paradigma, las ciencias sociales y humanas, que se consideran como las que tienen que ver con la génesis del sentido, con la *comprensión intersubjetiva* (a través de sentidos) y con los acuerdos entre personas en el mundo de la vida y en la sociedad civil, pueden desarrollarse de la manera más originaria y dar así su aporte a las tareas emancipatorias de la filosofía.

e) Por ello podemos decir que el cambio de paradigma es la *detrascendentalización de la razón*³¹. Ya no se trata de preguntar por las condiciones de posibilidad del conocimiento a partir de la autorreflexión sobre una razón que constituye, sino que se intenta reconstruir las diferentes formas de conocimiento y de actuar comunicativamente en el mundo de la vida. Si trascendental significaba no tanto un conocimiento de objetos, sino un conocimiento de cómo conocemos los objetos, ahora podemos decir que la comunicación como detrascendentalización de la razón es la actividad mediante la cual conocemos el mundo en el cual se encuentran objetos con los que tenemos que ver quienes vivimos y participamos en él y nos realizamos allí como personas.

f) Con el cambio de paradigma se pretende poder responder a las críticas de los *postmodernos a la modernidad*. Se reconocen plenamente dichas críticas a una razón monológica, protagónica, autorreflexiva, pero se considera como solución no un aberrar de la razón en cuanto tal, sino pluralizar la razón, de suerte que en su triple actividad, como comprensión, como argumentación y como aplicación se desarrolle comunicativa, discursiva y pragmáticamente.

5.2.- El momento de la comprensión. En todo actuar comunicativo se presupone un estadio básico de comprensión de los significados de las proposiciones. Este nivel es el que abre a otras comprensiones de lo mismo desde perspectivas diferentes: a otras personas, culturas y épocas históricas. Es el nivel del reconocimiento del otro, como diferente en su diferencia, es decir, como interlocutor válido, lo cual posibilita la tolerancia y el pluralismo razonable; es el momento del encuentro, dado que comprender al otro (a la otra) no nos obliga a estar de acuerdo con él, pero sí hace posible el que lo estemos o el que sepamos por qué no podemos estar de acuerdo. Si la comprensión pareciera amenazar cierto tipo de ‘objetividad’, es precisamente dicha comprensión la que permite acercarse de la manera más flexible a los problemas, especialmente a los sociales. Con ello se gana un tipo de ‘objetividad’ más comprometedor, que consiste en analizar no sólo diversas interpretaciones de un mismo fenómeno, sino llegar de manera más inmediata a las razones que subyacen en las diferentes concepciones de lo mismo. En este proceso, el participante no sólo renuncia a

³¹ Ver: J. Habermas, *Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft*, Stuttgart, Reclam, 2001.

ver el mundo *sólo* desde su perspectiva, su ‘cosmovisión’, sino que al esforzarse por verlo desde las perspectivas de los otros, va comprendiendo la complejidad del mundo de la vida. Se trata de un nivel *hermenéutico* de la comunicación. Si alguien no comprende algo pide ayuda a los demás para que se amplíe lo que se busca comprender con ejemplos, analogías y nuevos puntos de vista.

Se podría señalar por tanto que el nivel de la comprensión logrado gracias a la conversación es una especie de momento “*postmoderno*” de la comunicación, por cuanto en este nivel se disuelven todos los dogmas y puntos de vista preestablecidos en sus componentes originarios: tradiciones, valores, puntos de vista relativos y diferentes. Es el modo de ser del mundo de la vida en cuanto horizonte de horizontes, en el que se manifiesta la perspectividad de las perspectivas de los diversos participantes en la comunicación tanto en el presente como en la facticidad del pasado, de la memoria, y en la contingencia del futuro y de los planes de vida de los participantes.

5.3.- El momento de la argumentación. Así como toda comunicación comienza por la comprensión, es posible, a partir de ella y con base en razones, motivos y argumentos, llegar a acuerdos y consensos. Con ello se pasa del nivel de los significados y de la comprensión de los mismos al nivel de la validez ‘ontológica’ de las proposiciones³². Por ello los participantes en procesos de comunicación no sólo buscan que sus expresiones sean comprendidas, sino que con ellas enuncian tres tipos de pretensiones de validez, ya que al participar real o virtualmente en la comunicación:

a) pretenden que las proposiciones con las que se expresan sean verdaderas, o que los presupuestos de existencia de lo que enuncian en ellas se cumplen o se pueden cumplir efectivamente. Esta es una pretensión de *verdad* y se refiere a un mundo objetivo, que se va reproduciendo en forma de ciencia, técnica y cultura en general. En esta región habitan las así llamadas ciencias exactas y sus argumentos están hechos con base en experimentos a los que se somete la realidad empírica.

b) pretenden que la acción indicada mediante expresiones de lenguaje es correcta con relación a un contexto normativo, o que lo que tal acción pretende es legítimo y puede ser justificado mediante razones y motivos. Esta es una

³² Ver: J. Habermas, Teoría de la acción comunicativa, Tomo I, Madrid, Taurus, pp. 143-145.

pretensión de *rectitud* y se refiere a un mundo social, que se va reproduciendo en las diversas formas de sociedad. En este ámbito del mundo social la acción del hombre es normativa por cuanto se orienta por reglas más o menos legítimas. En esta región del mundo de la vida habitan las ciencias sociales o “ciencias de la discusión” y sus argumentos están hechos de relaciones sociales, de solidaridad, en último término de la reciprocidad que constituye al hombre como ser genérico y que explica precisamente el reconocimiento de las diferencias.

c) pretenden finalmente que la intención manifiesta en el lenguaje es tal como se expresa. Esta es una pretensión de *credibilidad* y se refiere a un mundo subjetivo, que se va reproduciendo en procesos de formación de la persona. En el ámbito del mundo subjetivo la acción humana es dramática, ya que tiende a expresar vivencias subjetivas en un contexto de comprensión. En este mundo subjetivo habitan las personas desde el punto de vista de su autocomprensión y los discursos que se utilizan se hacen con base en la identidad personal de quienes dan razones y motivos de sus acciones.

La competencia comprensiva, propia de la comunicación, puede y algunas veces debe ser superada gracias al uso discursivo del lenguaje que se apoya en la competencia argumentativa con respecto a la verdad demostrable en el mundo objetivo, a la corrección normativa de nuestras acciones en el mundo social y a la veracidad de nuestras manifestaciones en el mundo subjetivo. Por tanto una vez que se cree haber comprendido dichos ‘textos’ en actitud participativa, es posible y a veces necesario continuar la comunicación siguiendo estos pasos³³.

a) Se busca entender por qué los actores asumen determinadas actitudes, es decir se pretende comprender sus razones y motivos en una situación determinada. Al ir entendiendo las razones y motivos que guían el comportamiento de las personas o grupos, comprendemos aún mejor el sentido de lo que ellos hacen o afirman querer hacer. Los respetamos y comprendemos mejor, si entendemos por qué opinan esto, hacen aquello o tienen estas o aquellas intenciones. Pero motivos y razones legítimas y coherentes sólo se entienden si se consideran como tales, como razones, es decir, si se las tiene como razones y motivos que pudieran ser válidas en otras culturas y en otras circunstancias, por ejemplo en el mundo de la vida de quien las comprende.

³³ Ver J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1985, pp. 33 y ss.

b) Una vez que se ha entendido por qué los actores asumen determinadas actitudes, se pasa al momento en que analizamos el ‘valor’, el peso argumentativo de las razones y motivos en un contexto determinado, comparando el valor que podrían tener en otros contextos, por ejemplo, en el propio o en otros de los que tengan conocimiento. Ahora sí se compara ‘la racionalidad’ de formas de vida determinadas, de diversas culturas y épocas históricas, con otras explicaciones. Como se dijo en el punto anterior, estos motivos y razones son legítimas y coherentes si efectivamente se las considera razones y motivos que pudieran ser válidas en otras culturas y en otras circunstancias.

c) Luego de analizar el valor de las razones y motivos, podemos comparar la racionalidad de formas de vida determinadas de diversas culturas y épocas históricas, es decir sus posibilidades de universalización. En efecto, toda persona que participa en los procesos comunicativos generales y necesarios del discurso argumentativo, y que sabe el significado que tiene validar una teoría o justificar una norma de acción, debería aceptar implícitamente no sólo la validez de las teorías científicas sino también la de ciertas pretensiones de universalidad de la moral.

Lo anterior nos permite caracterizar la teoría de la argumentación con base en tres momentos íntimamente relacionados entre sí: la *lógica* de los argumentos, como *productos de una tradición*, la *dialéctica* de los *procedimientos* comunicativos en el *presente*, y la *retórica* como *proceso* de entendimiento posible, proyectado hacia el *futuro*. Estos tres momentos de la argumentación tienen estructuras distintas: las que definen la forma interna de los argumentos y sus relaciones lógicas, las de la concertación con base en los mejores argumentos, y las de una situación ideal de habla especialmente inmunizada contra la represión y la desigualdad. Pese a la diferencia de estructuras de los tres momentos, ninguno de ellos basta para llenar las condiciones con las que cuenta la racionalidad comunicativa; ésta consiste en la interrelación de los tres: “Bajo el aspecto de proceso, por lo que mejor podría caracterizarse la intuición fundamental que vinculamos a las argumentaciones, sería por la intención de convencer a un *auditorio universal* y de alcanzar para la manifestación o emisión de que se trate un asentimiento general. Bajo el aspecto de procedimiento, por la intención de cerrar la disputa en torno a las pretensiones de validez hipotéticas con un *acuerdo racionalmente motivado*; y bajo el aspecto de

producto por la intención de desempeñar o fundamentar una pretensión de validez por medio de argumentos”³⁴.

Como lo hemos insinuado antes, una interpretación de la tradición filosófica nos ayuda a contextualizar una determinada problemática (relación entre razón pura y razón práctica) para ser resuelta, con la ayuda de argumentos, en un procedimiento discursivo. Nuestra tesis ha sido que el procedimiento, la racionalidad comunicativa, es ya en sí mismo práctico, precisamente porque abre el campo de las teorías científicas para develar la idoneidad de la naturaleza para los fines de la especie humana.

• ***Conclusión: actuar comunicacional y democracia participativa***

Todo lo anterior nos permite caracterizar el proceso de investigación como un proceso comunicativo que a la vez es un proceso de formación ética para la ciudadanía y prefigura el sentido de la participación política como un proceso democrático deliberativo.

Pensamos que una concepción comunicativa de la moral y de la ética es la que puede dar sentido y legitimar en cierta forma un sentido deliberativo de política. Una propuesta de participación democrática pretende ir a la raíz de los obstáculos de la convivencia, al retomar las luchas por el reconocimiento, comenzando precisamente por aquellas en las que se juega la suerte de la participación misma, es decir por los derechos socioeconómicos y multiculturales. Se busca un sentido de democracia que no se agote en la relación funcional entre la sociedad y el Estado, sino que incluya formas no convencionales de participación que recompongan en su raíz el tejido social desde sus orígenes en el ámbito de la solidaridad, fuente de legitimidad de todo derecho, que como correa de transmisión de intereses alcance normativamente los ámbitos del poder político y económico.

Entonces todo depende del grado de compromiso y de concreción, es decir del nivel de participación que alcance la democracia. Esto nos obliga a explicitar las posibilidades del poder comunicativo en la sociedad civil para vincular el pluralismo razonable y el consenso entrecruzado sobre mínimos, como etapas necesarias de un proceso de apertura y de entendimiento entre los

³⁴ J. Habermas, Teoría de la acción comunicativa, Tomo I, op. cit., p. 48.

ciudadanos, en el que se fomenta la participación política como origen democrático del derecho.

En efecto, en el mundo de la vida como horizonte ilimitado de contextos, donde comprender otras culturas no me obliga a identificarme con ellas, se tejen las redes de la sociedad civil en el más auténtico sentido de lo público. El compromiso valorativo, los sentimientos morales y los conflictos que se expresan en este nivel originario de la comunicación, no sólo no son obstáculo epistemológico (como parece temerlo el liberalismo) para reconocer a otros y respetar sus máximos, para entonces dilucidar aquellos mínimos que nos permitan convivir. La sensibilidad social que valora, censura y aprueba las luchas por el reconocimiento antes que obstáculo, es fuerza motivacional para la participación política (como lo reclama acertadamente el republicanismo). En este reino de la diferencia, donde en un buen sentido ‘todo vale’, el pluralismo razonable significa reconocimiento del otro como interlocutor válido, es decir, como quien en igualdad de derechos y desde culturas y regiones diversas lucha, argumenta y participa en favor de concepciones del bien y de la vida que enriquezcan la reciprocidad, la solidaridad y la cooperación social. El punto de partida no es una universalidad abstracta, sino la diversidad concreta, la cual exige la “inclusión del otro” en una sociedad civil en la que quepan todos, al ser asumidos los mínimos socioeconómicos, y reconocidas las diversas concepciones del bien y de la moral, con sus dioses, demonios, tradiciones y valores.