

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA

TESIS DE MAESTRÍA

Director de Tesis:

Guillermo Hoyos Vásquez

Presentado por:

Pedro Gerardo Acosta Niño

Bogotá Julio 22 de 2009

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA

TESIS

ÉTICA FENOMENOLÓGICA COMO RENOVACIÓN

Para optar el título de Maestría en Filosofía

Director de Tesis:

Guillermo Hoyos Vásquez

Presentado por:

Pedro Gerardo Acosta Niño

Bogotá Julio 22 de 2009

RESUMEN:

El propósito de esta monografía sobre el “sentido de la ética fenomenológica como renovación” es señalar algunos de los sentidos en los que puede ser interpretada la ética dentro del marco de la fenomenología de Edmund Husserl.

En primer lugar, se presenta la ética como una explicitación desde la descripción de la experiencia moral como vivencia en el mundo de la vida. En segundo lugar, el trabajo se propone explicitar el sentido de la crisis de la cultura europea en aquellos términos en los que Husserl la hace tema de su reflexión fenomenológica moral. La crisis se presenta como una crisis ética, una crisis resultado del atrofiamiento del sentido teleológico de una cultura orientada por ideas de la razón. Frente a este panorama desolador el concepto de renovación huserliano se convierte en el tema de una ciencia de lo ético del hombre y de la comunidad.

Finalmente, el trabajo remata en una crítica al solipsismo fenomenológico en una dirección que señala una nueva línea de reflexión que apunta hacia una ética comunicativa. La razón centrada en el sujeto autónomo resulta insostenible como posibilidad de entendimiento, el sentido y el carácter emancipador de la filosofía monológica dan paso a una propuesta comunicativa que permite complementar la ética fenomenológica desde el reconocimiento de los sentimientos morales en los que se nos dan los valores hacia una propuesta dialógica tal y como la presenta Habermas.

ABSTRACT:

The purpose this monograph about “the meaning of the phenomenological ethics as renovation” has is to point towards some of the senses in which the ethics can be interpreted inside the range of the phenomenology from Edmund Husserl.

In first place, the ethics is presented as an explication coming from the description of the moral experience as an occurrence in the Lebenswelt. Secondly, the work intends to explicit the sense of the crisis the European culture has in those terms in which Husserl makes it a topic of his moral phenomenological cogitation. The crisis is presented as an ethical crisis, one that is the result of the atrophy of the theological sense of a culture oriented by rationalistic ideas. *Given this desolate picture, the concept of renewal from Husserl changes into the topic of a science of the ethical part in the human being and the community.*

Finally, the work finishes in a critic to the phenomenological solipsism in a direction that points towards a new line of thought that points in the same way to a communicative ethic. The reason centered in the autonomous individual results impossible as a possibility of understanding. The meaning and the emancipatory nature of the monologic philosophy give way to a communicative proposal. This offer allows complementing the phenomenological ethics relying on the recognition of the moral feelings in which values are given to us, providing a dialogical proposal in the way Habermas presents it.

CONTENIDO

| | Pág. |
|--|------|
| PRESENTACIÓN: EL SENTIDO DE LA ÉTICA EN LA FENOMENOLOGÍA DE EDMUND HUSSERL | 12 |
| INTRODUCCIÓN | 14 |
| CAPITULO I. LA RESPONSABILIDAD Y LA EVIDENCIA EN LA FENOMENOLOGÍA TRASCENDENTAL..... | 23 |
| 1.1 EL CONCEPTO DE RESPONSABILIDAD EN LA FENOMENOLOGÍA DE HUSSERL COMO EXPLICITACIÓN DE LA CORRIENTE DE LAS VIVENCIAS DE LA CONCIENCIA | 23 |
| 1.2 LA ÉTICA FENOMENOLÓGICA COMO ÉTICA DE LA EVIDENCIA DE LA RAZÓN EN EL <<MUNDO DE LA VIDA>>..... | 28 |
| CAPÍTULO II. DIAGNÓSTICO DE LA CRISIS Y EL SENTIDO DEL CONCEPTO DE <<MUNDO DE LA VIDA>> DESDE LA FENOMENOLOGÍA | 33 |
| 2. 1 EL CONCEPTO DE LA CRISIS DE LA CULTURA DIAGNOSTICADA POR HUSSERL Y OTROS AUTORES | 33 |
| 2.2 EXPLICITACIÓN DEL CONCEPTO <<MUNDO DE LA VIDA>>..... | 41 |
| 2.3 CONTRASTE ENTRE EL MUNDO OBJETIVO EN SÍ Y MUNDO DE LA VIDA | 47 |
| CAPÍTULO III. DIAGNOSTICO DE LA CULTURA DESDE LA IDEA DE “RENOVACIÓN” | 55 |
| 3. 1 EL SENTIDO DE LO ÉTICO COMO “RENOVACIÓN” FRENTE A LA BARBARIE Y LA POSIBILIDAD DE UNA TRANSFORMACIÓN CULTURAL | 55 |
| CAPÍTULO IV. TELEOLOGÍA E INTENCIONALIDAD COMO “RENOVACIÓN” DEL HOMBRE Y DE LA CULTURA | 62 |
| 4. 1 EXPLICITACIÓN DEL CONCEPTO DE “RENOVACIÓN” COMO UN PROBLEMA ÉTICO | 62 |
| 4. 2 LA LIBERTAD COMO ESENCIA DE LA PERSONA ÉTICA | 65 |
| 4. 3 EL IDEAL DE UNA FORMA UNITARIA DE VIDA COMO TELOS DE LA VIDA MORAL..... | 67 |
| CAPÍTULO V. FILOSOFÍA Y FENOMENOLOGÍA COMO <i>TELOS</i> DEL HOMBRE Y DE LA CULTURA | 73 |
| 5.1 EL CONCEPTO DE “RENOVACIÓN” VISTO DESDE UNA INTERPRETACIÓN DEL ORIGEN DE LA FILOSOFÍA..... | 73 |

| | |
|--|-----|
| 5.2 CLARIFICACIÓN Y REFLEXIÓN SOBRE EL SENTIDO DEL ORIGEN DE LA FILOSOFÍA EN HUSSERL COMO CAMBIO RADICAL DE ACTITUD..... | 75 |
| 5.3 LA CRÍTICA DE HABERMAS A LA CONCEPCIÓN TRADICIONAL DE FILOSOFÍA DESDE LA RELACIÓN ENTRE CONOCIMIENTO E INTERÉS..... | 83 |
| CAPÍTULO VI. REFLEXIÓN Y CRÍTICA DE LA ÉTICA FENOMENOLÓGICA DE HUSSERL A LA ÉTICA DIALÓGICA DE HABERMAS | |
| 6. 1 ANOTACIONES SOBRE UNA ÉTICA COMUNICATIVA QUE SUPERA LA VISIÓN DE LA ÉTICA FENOMENOLÓGICA | 97 |
| 6.2. HACIA UNA ÉTICA COMUNICATIVA EN PERSPECTIVA FENOMENOLÓGICA..... | 99 |
| CONCLUSIÓN | 109 |
| BIBLIOGRAFÍA CITADA | 120 |
| BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA..... | 123 |

PRESENTACIÓN: EL SENTIDO DE LA ÉTICA EN LA FENOMENOLOGÍA DE EDMUND HUSSERL.

El propósito de este trabajo es señalar en qué sentido se puede interpretar la ética de Edmund Husserl como <<renovación>> de la persona y de la cultura en el marco de una exposición fenomenológica que desarrolle los planteamientos del autor con respecto a los conceptos de hombre, mundo, conocimiento, sentimientos y acción. También me propongo mostrar los límites de dicha interpretación y cómo se podría avanzar en un planteamiento ético con base en ella.

Para el desarrollo de este tema me propongo, en primer lugar, explicitar el sentido de la crisis de la cultura europea de comienzo de siglo XX en aquellos términos en los que Husserl y otros autores de la Escuela Crítica la hacen tema de su reflexión y del sentido teleológico de la cultura orientada por ideas de la razón.

Posteriormente señalo el concepto de renovación como resultado de una explicitación del método de esencia propuesto por el autor para abordar el tema de una ciencia de lo ético del hombre y de la comunidad.

Con el ánimo de arrojar mayor claridad sobre la comprensión del concepto de renovación también desarrollo una reflexión sobre el sentido que Husserl asigna a la filosofía como *telos* de la humanidad, y del sentido de la historia determinado por la lucha y el alcance de la reflexión filosófica que desemboca en la fenomenología, y en particular, en una ética de la responsabilidad en el marco de una filosofía fenomenológica de la intencionalidad.

Con estos argumentos, paso a desarrollar una crítica al solipsismo fenomenológico en moral en una dirección que señala una nueva idea de

filosofía. Una filosofía de la acción en perspectiva comunicativa. En este punto la reflexión se reorienta desde la filosofía de la conciencia hacia la razón como entendimiento, abierta por el uso del habla. De esta manera, el sentido y el carácter emancipador que nos propone la fenomenología como renovación a partir de la reflexión, el rescate de la subjetividad, el <<*mundo de la vida*>> y la actitud teórica propuesta por la filosofía clásica, se trastoca en una crítica a los intereses que guían el conocimiento y posteriormente a la posibilidad de una ética comunicativa a partir de la tematización de los sentimientos morales.

La idea final es mostrar la inconsistencia de una filosofía ética orientada trascendentalmente y dar paso a una comprensión de la filosofía y de la ética en una exposición dialógica que pueda superar el solipsismo trascendental sin rechazarlo del todo.

Para poder ganar mayor claridad en la exposición de los conceptos fundamentales desarrollados por el autor a lo largo de su monumental obra me apoyo en algunas de las obras más importantes de su madurez, en particular en aquellos textos donde se desarrolla el concepto de responsabilidad y en los que se manifiesta con mayor claridad el concepto de <<*mundo de la vida*>> como fuente y fundamento de la reflexión fenomenológica.

Espero con este trabajo poder contribuir a la discusión actual sobre el sentido de la filosofía moral necesitada en estos tiempos de crisis de mayor claridad, como creo lo debió entender el autor en algún momento de su vida, y conseguir con este esfuerzo una forma de aportar a la importancia del papel de la educación en el ámbito de la filosofía moral.

INTRODUCCIÓN

A lo largo del presente trabajo se pondrá de manifiesto el sentido de la ética fenomenológica como renovación del hombre y de la cultura. En este sentido hay que señalar que la obra de Husserl a pesar de haber sido pensada como una respuesta a las tendencias epistemológicas modernas que se desarrollaron en el marco del objetivismo, el psicologismo y el historicismo, su filosofía fenomenológica se mantiene en una constante reflexión del problema de la fundamentación de lo ético abierto desde una perspectiva de la filosofía práctica paralela a la epistemológica.

Una hojeada a sus primeras obras nos revela que el interés práctico junto con el interés lógico normativo ya venía perfilándose desde obras como las *Investigaciones Lógicas* de 1900. Allí la reflexión se mantiene en una permanente explicitación fenomenológica de la constitución del saber de la lógica y las matemáticas en la perspectiva de reconducir este saber a las vivencias del sujeto cognoscente; incluso en una obra tardía como "*Lógica Formal y Lógica Trascendental*" (1929) se advierte de una bilateralidad propia de la lógica en donde se vislumbra un camino de introspección hacia las vivencias y los actos en que se constituye el sentido de lo lógico. Esta vuelta desde el objeto lógico o polo objetivo, a la respectiva vivencia constituyente, hace posible la clarificación de la intencionalidad como aquella estructura fundamental de la vida de la conciencia en su fluir plenificante, <<como conciencia de>>. Lo que más tarde en sus obras de madurez vendrá a ser el tema supremo de su filosofía al poner al descubierto que dicha intencionalidad sólo puede operar desde un fondo anónimo como horizonte de co-menciones y de protensiones que ligan al sujeto de la vivencia con su entorno comunitario y cultural, en el <<*mundo de la vida*>>.

Sin embargo, el interés de este trabajo se endereza principalmente a mostrar cómo a través de la obra de Husserl el tema de la <<ética como

renovación>> es una constante de su reflexión y preocupación filosófica. La <renovación>> aparece tematizada desde varias perspectivas. En este sentido la reflexión se desplaza desde la clarificación de la vida moral y del sentimiento en las primeras obras de filosofía moral (de 1914) hasta los últimos textos de “Crisis” que señalan una orientación histórica como el resultado de una manera de hacer y de interpretar la filosofía. Esto se pondrá de relieve tanto en el análisis fenomenológico genético, cómo en el histórico retrospectivo, pasando por el análisis sobre la crisis de la cultura moderna. Pero también la <<renovación>>, como se mostrará, está vinculada a un ideal ético de la persona; así veremos aparecer el sentido de <<renovación>> como responsabilidad referido tanto a la vida teleológica de una persona, su vida intencional, como a su relación y responsabilidad con la comunidad en la que dicha persona se desenvuelve en el marco del << *mundo de la vida* >>.

En este contexto Husserl nos muestra el contraste de la cultura filosófica con su propio diagnóstico de la cultura moderna. En una obra de madurez como “*Lógica Formal y Trascendental*” se expresa en los siguientes términos: “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.” (Husserl. 1962. p. 8) Con este diagnóstico podemos interpretar el desplazamiento sufrido por la reflexión de las formas de darse los valores y los actos de la voluntad (tal como Husserl presentara sus lecciones de ética hacia 1914) al sujeto de las valoraciones y las acciones. Como comenta el profesor Guillermo Hoyos: “el primer logro de la fenomenología”, pues de lo que se trata es del rescate de la persona moral, de su actitud y sus acciones y de su capacidad de

responsabilidad, de su estar <<moralmente bien>> (Hoyos. Citado de Renovación. 2002. p. XIX)

En este marco interpretativo, en primer lugar, Husserl destaca como veremos a continuación, la situación de la pobreza espiritual referida a la <<crisis>> con motivo de la positivización de las ciencias y de la cultura que se pone de manifiesto bajo la miseria de la primera gran guerra. Lo que se pone de relieve es que la prosperidad de las ciencias se articula simultáneamente con el olvido y mecanización del sujeto cotidiano y del *mundo de la vida*.

En segundo lugar, la respuesta a esta problemática la desarrolla Husserl a partir de un examen retrospectivo de la cultura filosófica en la modernidad, comenzando por Descartes, para señalar que desde el origen de la modernidad ya se bosquejaba la idea de hacer explícita una teoría de la subjetividad que debía poner de relieve el papel protagónico de ésta en la constitución del sentido del mundo y de la vida. Una teoría que sólo logra claridad con la exposición fenomenológica, dado que los prejuicios, naturalistas, empiristas, teológicos racionalistas y formalistas, desviaron durante siglos esta posibilidad de claridad.

Finalmente y en aras de clarificar la responsabilidad de la intencionalidad de la filosofía, su teleología inmanente como un ideal de renovación transcultural, una filosofía (no filosofías), preocupada por el sentido de la razón en la historia, Husserl orienta su reflexión al profenómeno de la cultura Occidental, al nacimiento de la teoría en el sentido clásico de nos legaron los griegos.

Lo fundamental del análisis histórico es que señala que la característica de la actividad filosófica es la reflexión. Una reflexión que a partir de la crítica nos pone en una nueva actitud, una actitud de responsabilidad permanente entendida como renovación. Tenemos así que la idea de renovación

huserliana como un ideal ético se eleva desde la reflexión de la “actitud natural” en la que se desarrolla la comunidad y las personas en el ámbito de una cotidianidad naturalizada, desde una praxis y saber mundanos, hasta la claridad de idea, de esencia, vislumbrada por la filosofía. Todo ello como se mostrará en una libre variación de las posibilidades de enjuiciar la representación y los principios morales, para hacer posible una forma de ser nueva a la persona y a la comunidad; una forma de vida que tiene su ideal de perfección en la libertad y en las expectativas de autoconfiguración y autodeterminación de nuestro propio destino como una vida libre, abierta y teleológica. Una vida de permanente responsabilidad intencional que se despliega abierta a su propia posibilidad de determinación racional axiológica por medio de la intelección evidente de principios, a partir de vivencias y sentimientos morales, que nos guían hacia una vida en auténtica y permanente autorenovación.

Así pues, la <<persona ética>> es aquella que se auto-motiva y se ejercita al poner en el curso de su acción sus propios valores axiológicos de manera libre, racional y autónoma. Al realizarse de cara a estos ideales de perfección en el entorno de su vida cotidiana se esmera por llevar a la realidad valores auténticos para la comunidad. De esta manera, al hacerlos suyos mancomunadamente, constituye un carácter habitual que le guía, además de que le permite ver el marco de los principios generales evidentes para toda posible perfección ética como posibilidades de configuración para sí misma y para la colectividad en la que se desarrolla. En este sentido se resalta el papel de la intuición o la intelección evidente de esencias como la mejor posibilidad de realización de un bien, ya sea personal o común, colocado en lo infinito, en paralelo a la manera como funcionan las evidencias de las matemáticas y de la lógica.

Para terminar, se hará el análisis de un problema que no se resuelve en dicha actitud renovadora, esto es, la consideración intersubjetiva del otro. El

otro visto desde la presentificación de la vivencia reflexiva que nos provee la fenomenología, aparece referido a la conciencia intencional como lo otro constituido en mí y presentado por analogía como idéntico en su estructura intencional a mí. Un otro con el que interactúo desde la conciencia de vivir en un *mundo de la vida* trascendentalmente constituido y sólo compartido idealmente con él (ellos), por esto la actitud fenomenológica tropieza con dificultades a la hora de fijar los horizontes de validez intersubjetivos e idealmente morales referidos como *telos* del bien común.

En este sentido se desarrollará la crítica de Habermas a Husserl, en donde este último interpreta el origen de la filosofía como la apertura teleológica de dicha actitud de cambio y de renovación de la persona y de la cultura. Se mostrará el alcance y la problemática de esta razón nomológica. En efecto, la crítica de Habermas nos pondrá de manifiesto que este intento de convertir la filosofía y con ella la razón misma como portadora de un ideal de rectitud, autonomía y libertad, fracasa al quedar reducida a un examen trascendental de la subjetividad.

La filosofía occidental es vista desde esta mirada de la fenomenología retrospectiva como el *telos* de una realización colectiva y cultural, como el cerebro pensante de la cultura (dirá Husserl), pero abierta desde una nueva actitud de decisión opuesta a la manera de vivir natural en el mundo; una actitud de entera libertad personal que se configura como un nuevo estilo de vocación a la manera de un proyecto de vida, y que se somete a la vez a la auto-crítica de nuestras propias metas y caminos desde el punto de vista de la adecuación y la validez axiológica en una perspectiva solipsista. Tal vez esto nos permita hacer más claro el concepto de <<crisis>> que maneja el autor como la negación de la propia persona, de la filosofía y del <<*mundo de la vida*>>.

Llegados a este punto de la reflexión y con ayuda de Habermas se preguntará si el tipo de racionalidad abierto por la actitud natural y que determina el sentido de las nuevas ciencias de la naturaleza protagonizadas por Galileo y Newton y las infinitas posibilidades de su aplicación técnica en la producción, son desde la perspectiva de Husserl un producto de la desviación histórica de razón, y por tanto, algo superable mediante un cambio de actitud.

Habermas responde negativamente; según él la ciencia moderna si contiene en su formal metodología y orientación objetiva un carácter funcional y operativo que tan pronto vino a determinar y a dominar la naturaleza objetiva, proporcionó también los conceptos y los instrumentos para una dominación sistemática del hombre sobre sí mismo, pero no por falta de una comprensión de la subjetividad cognoscente, como piensa Husserl, sino por venir prefigurada por un interés de dominio sistemático.

Tenemos un Habermas que en parte está de acuerdo con Husserl y con Marcuse, en donde este último se expresa sobre el tema en los siguientes términos: "Hoy la dominación se perpetúa y amplía no sólo por medio de la tecnología, sino como tecnología; y esta proporciona la gran legitimación a un poder político expansivo que engulle todos los ámbitos de la cultura. (Marcuse. 1969) Pero lo que Habermas no comparte con ellos es la idea de que la falta de libertad y de autonomía dependan de un extravío de este desarrollo tecnológico y de la expansión de esta racionalidad instrumental y teleológica sobre las esferas de la vida y del mundo cotidiano, absorbiendo y negando su contingencia. Las ideas de autonomía y de libertad están determinadas para Habermas por un horizonte de intereses que pertenece a un uso diferente de la razón en otra dirección, en una dirección normativa que implica entendimiento a partir de usos y actos de habla dentro de un lenguaje intersubjetivo. Las ideas de la ciencia positiva y de su aplicación

técnica que hacen que el hombre dependa cada día más de la productividad del trabajo técnico y del sometimiento a las comodidades de su universo de sus necesidades creadas son el producto de una forma específica de intereses que guían el conocimiento y no de una aberración de la razón instrumental.

En este sentido es comprensible cómo la racionalidad de la tecnología sirve al aparato como fuente de expansión y de sometimiento proporcionando la legalidad del poder instrumental en una sociedad totalitaria de base racional que anula toda posibilidad de determinación personal. La idea que se ventila aquí, es pues, la de si el proyecto moderno orientado por la ciencia y la técnica está llamado al fracaso. Si la ciencia y la técnica que conocemos encierran un proyecto del mundo determinado por intereses de clase -como piensa Marcuse- entonces no cabría pensar una emancipación del hombre sin a la vez cambiar el carácter de esta ciencia y de esta técnica modernas.

La ciencia y la técnica como mostrará Habermas son el resultado de un interés técnico de la razón, que ha fomentado un universo en donde la dominación de la naturaleza ha quedado vinculada con una dominación de la sociedad determinada y legitimada por la expansión de las fuerzas productivas y el aparato de producción y de destrucción. “La naturaleza, comprendida y domeñada por la ciencia, vuelve a aparecer en el aparato de producción y de destrucción, que mantiene la vida de los individuos, y la mejora, y los somete a la vez a los amos del aparato”. (Habermas, 2005)

De esta manera, si se pretende un cambio en el progreso, tendría que pensarse en un cambio en la estructura misma de la ciencia y de la técnica que sostienen este progreso. Precisamente esta es la idea que sostienen Husserl y Marcuse al desarrollar la crítica a la modernidad a partir de un cambio de actitud. Un cambio con respecto a la orientación intencional y la

metodología de la ciencia; la ciencia dejaría de orientarse hacia la naturaleza y la sociedad como un depósito de materias primas y recursos útiles para fines teóricos, productivos y económicos; y se reorientaría más bien hacia éstas como un posible sujeto, en términos de Marcuse, y como una producción intencional teleológica, en términos de Husserl.

Pero esta manera de enfocar la crisis lleva a Habermas a disentir de la manera como estos autores comprenden el papel de la razón y de la ciencia. En particular, al desarrollar una crítica a la fenomenología señalando la idea del conocimiento referido y determinado por intereses, el análisis de Habermas mostrará que el concepto tradicional de filosofía como ciencia estaba relacionado con un ideal del hombre, un ideal ético que las ciencias compartían engañosamente con la filosofía. Por ello nos dice Habermas: “la conexión instaurada desde Platón a Husserl, de *teoría y cosmos*, de *mimesis* y *bíos teóricos*, se ha perdido. Lo que antaño debía constituir la eficacia práctica de la teoría queda ahora sujeto a prescripción metodológica. La concepción de la teoría como un proceso educativo se torna apócrifa. Aquella asimilación mimética del alma a las aparentemente contempladas proporciones del universo no había hecho más que poner el conocimiento teórico al servicio de una internalización de normas, enajenándolo con ello de su legítima tarea” (Habermas. 1984. 163)

De ahí la necesidad de diferenciar los diferentes tipos de intereses que determinan el conocimiento, lo que permite tener un acceso más integral a la realidad en términos de Habermas. Este giro lo realizamos sobre la estructura del <<*mundo de la vida*>>, pero en reflexión performativa (no trascendental) orientada hacia los actos de habla.

En esta perspectiva la ética no puede aparecer dependiendo por más tiempo de una mera justificación personal centrada en la autonomía y la libertad de la persona, como si se tratara de una ciencia esencial de lo que más puro y

noble hay en el hombre; sino que debe ser contrastada, examinada y criticada inter-subjetivamente al ponerla a consideración de todos los afectados (Habermas) en una comunidad de habla en la que se busca, no el saber y la verdad de las cosas, sino nuestra comprensión y entendimiento referido a nuestra formas particulares de vida, a nuestros mundos especiales constituidos por los actos de habla.

Allí la ética sería más bien el resultado que se desprende consensualmente de las competencias intersubjetivas de quienes argumentan a favor o en contra de los principios y valores morales. Una ética procedimental en la que la crítica recíproca pone de manera discursiva en el centro de la discusión <<los sentimientos morales>> en el horizonte de posibles acuerdos mutuos abiertos como posibilidades ideales de determinación que se justifican desde las mejores razones y argumentos de los participantes directamente involucrados.

CAPITULO I. LA RESPONSABILIDAD Y LA EVIDENCIA EN LA FENOMENOLOGÍA TRASCENDENTAL

1.1 EL CONCEPTO DE RESPONSABILIDAD EN LA FENOMENOLOGÍA DE HUSSERL COMO EXPLICITACIÓN DE LA CORRIENTE DE LAS VIVENCIAS DE LA CONCIENCIA.

Un aspecto fundamental para la comprensión de la fenomenología de Husserl es su concepción de cambio radical de actitud (epoché) frente a nuestra manera natural de estar orientados en el *mundo de la vida* cotidiana. La motivación que subyace a este cambio de actitud se desarrolla en la fenomenología como parte de un método de descripción y de clarificación de esencias, que para decirlo en pocas palabras, pretende describir las estructuras fundamentales de la conciencia viviente en su fluir permanente y hacer posible la explicitación de la constitución del sentido de las vivencias intencionales sin tener que recurrir a tesis objetivas que ponen el mundo de los fenómenos como algo existente en el espacio y en el tiempo.

Comprender el sentido de esta vida operante de la conciencia desde una perspectiva fenomenológica significa para la experiencia moral una toma de conciencia del papel de la subjetividad intencional y de sus posibilidades de autodeterminación moral. Esto porque la reflexión fenomenológica nos permite arrojar claridad para evaluar el conjunto de la totalidad de la vida en la que deviene el sentido de cada actualidad de la persona como portadora de la inteligibilidad de su entorno y de su vivir unitario como su propia responsabilidad. Con ello, el conjunto y el despliegue de la actividad cotidiana, de nuestra auténtica experiencia personal en el seno de una comunidad, puede colocarse bajo la figura de la renovación.

Entendida la reflexión en esta perspectiva nos permite la comprensión de la vida de la subjetividad, como el principio fundamental de toda responsabilidad en el sentido reflexivo de tomar conciencia de las posibilidades esenciales de todo pensar, querer, valorar, inhibir, modificar y determinar el sentido del acontecer de manera plena y evidente. Esta plenitud permanentemente intuida en la conciencia y los posibles modos y cauces de la acción práctica que en ella se vislumbran permiten una vida orientada bajo el imperativo categórico de lo mejor que se desenvuelve en el entorno de la vida cotidiana. Una responsabilidad por la propia vida en vela que se descubre orientada teleológicamente. Esta responsabilidad como <<reflexión>> significa una explicitación de la vida de la conciencia, que a la vez (y esto es tal vez lo más importante) *implica motivación* para una voluntad con el propósito de desarrollar una persona de manera *libre y auténtica*. En consecuencia, esta explicitación de la subjetividad operante, conduce a una motivación y ponderación de las posibilidades de la acción subjetivas, que se despliegan en el marco de la sociedad, hacia un mundo cada vez más ético y humano. Esto sería, por así decirlo, el resultado y el logro del cambio de actitud propuesto por la fenomenología.

Dicho de otra manera, la comprensión de la vida de la conciencia como un fluir plenificante de sentido que deviene y que se resuelve en una autocomprensión de las posibilidades de constituirse con sentido moral en el desarrollo teleológico de una subjetividad consciente de sí, se manifiesta desde la fenomenología, como total libertad y auto-responsabilidad. Esta responsabilidad propia de la persona reflexiva se desarrolla como su conciencia moral y habitual en un sentido teleológico de permanente <<renovación>>.

También se puede entender que la libertad, la autonomía y la auto-responsabilidad, son producto del desarrollo de una vida y de un carácter

resultado de un libre auto-examen e introspección de la esencia de lo que significa ser persona y colectividad en general de manera evidente.

Vistas las cosas desde esta concepción podemos afirmar que lo que nos propone la fenomenología de Husserl, es abrir la posibilidad de una auto-determinación ética e ideal en la multiplicidad de las posibles formas de auto-configurarnos a nosotros mismos de la mejor manera, y por tanto, de determinar la acción moral y el ritmo de nuestra vida práctica de una manera libre y auténtica.

La responsabilidad que se manifiesta como el resultado de la evaluación de la conciencia moral, y que implica esencialmente, libertad de auto-determinación, es el resultado de una explicitación de la vida intencional en la que se desarrolla toda subjetividad. La explicitación de esta vida intencional se presenta como conciencia motivante para una vida activa y se desarrolla aquí como una conciencia de la ciencia esencial de la vida ética y teleológica del auténtico hombre; conciencia que permite orientar no sólo al individuo, sino también a la comunidad, al mostrarnos que somos libres, y que esa libertad presupone una visión teleológica de la comunidad incluyendo unidades cada vez más universales de agrupación como nación, supranación y cultura.

La fenomenología de Husserl al tomar un particular interés teórico por la vivencia moral bajo la dirección de esta actitud de explicitación de la vida trascendental gana la suficiente claridad en una dirección racional de la vida, una motivación más para jalonar la práctica moral hacia una voluntad intencional como responsabilidad de la persona en el seno de una comunidad que se puede pensar y proyectar bajo un ideal ético como su telos.

Desde este punto de vista la responsabilidad moral como motivación y disposición al bien nos viene dada por una comprensión, tanto de la dimensión de lo que corresponde a la esencia de la subjetividad, como del reconocimiento y pertenencia al ideal ético de un grupo, y en general, a una colectividad ideal de vida ética.

Esta comprensión trascendental señala los límites y las normas de lo que se debe entender y prescribir como bueno, correcto, justo, apropiado y conveniente; además, de lo que se debe evitar o hacer en ciertas circunstancias específicas. Las intenciones teleológicas vislumbradas por el ideal ético de las personas, los grupos y las colectividades se muestran como posibles horizontes de interpretación de la legalidad ética del mundo y de las posibles formas de acción que lo determinan axiológicamente; ellas devienen como horizontes de sentido moral en una o en varias visiones omnicomprensivas desde donde emanan las reglas que prescriben el orden de lo que podemos y debemos hacer como moralmente correcto en el suelo de toda praxis en un sentido teleológico personal y comunitario.

Desde esta perspectiva abierta por la fenomenología entendemos la responsabilidad como una propuesta de liberación, y la fenomenología misma como una filosofía de permanente <<renovación>>; como una invitación a la acción que implica un cambio radical de actitud con respecto a la forma natural de estar orientados a lo mundano, inmediato y circundante.

Una actitud entendida como <<renovación>> que implica introspección de sí y autovaloración personal y una experiencia moral que se efectúa de manera absolutamente racional dentro de una explicitación, comprensión y corrección de la acción pasada, presente y futura.

La acción teleológica señala no sólo una revisión de acciones pasadas, sino también una apertura al presente y al futuro esperado que implica una

unidad de la voluntad y de la vida práctica plenas de sentido autoevidente. Para decirlo de otra manera, la renovación es una constante revisión y responsabilidad teleológica, una actitud que resalta nuestro sentido de pertenencia a una comunidad, a la vez que un cuidado de sí, de los otros y de las cosas. Una conciencia crítica que se percata de su fluir, además de la unidad de nuestro estilo y devenir de vida, para ponderar la libertad del individuo intencional y la pertenencia a un telos, tanto personal como colectivo.

Faltaba decir que la posibilidad de una determinación moral como renovación, que nos plantea la fenomenología, es guiada por un ideal de rectitud teleológico. Un ideal que en sus múltiples posibilidades esenciales de ser intuido de manera evidente se muestra por la intuición de esencia (captada en la vivencia del sentimiento correlativo de la acción) como principio de valoración; y desde ahí, garantiza la legalidad de los juicios con los que se fundamenta la responsabilidad de la acción, bien sea personal o colectiva.

Pero también hay que señalar que este ideal se nos muestra como enemigo de todos aquellos hábitos degradantes de las personas que alimentan la inmediatez de la acción, la superstición, las falsas creencias y el interés particular. En otras palabras, que carecen de la fuerza de la reflexión para cambiar de actitud.

El ideal rector es en este sentido una fuerza motivante de la vida ética, pues, asigna una importancia a la reflexión y a la filosofía como reformadoras de la persona y de la colectividad, y en su nivel superior, abarca con su mirada una imagen ética de la comunidad y de la cultura en sus múltiples posibilidades de devenir auténtica cultura consciente de su desarrollo y de sus auténticos fines universales.

Esta nueva actitud, así entendida, le asigna una función específica al filósofo como educador y reformador de sí mismo y de su entorno. El filósofo que ya no admite sin más la vida natural y su conocimiento del todo relativo, ya que no puede permanecer por más tiempo esclavo del sentido tradicional del mundo, ni deslumbrado por lo común de la experiencia inmediata que se resuelve en formas de acción egoístas y rutinarias determinadas por intereses prácticos circunscritos y preestablecidos por las formas tradicionales de poder. Por ello la concepción de la filosofía fenomenológica nos debe permitir reconocer que es posible un cambio de actitud como <<renovación>> permanente, un cambio en el que se hace necesario reconducir a la persona y a la colectividad en el marco del *mundo de la vida* como temas de la reflexión.

1.2 LA ÉTICA FENOMENOLÓGICA COMO ÉTICA DE LA EVIDENCIA DE LA RAZÓN EN EL <<MUNDO DE LA VIDA>>.

En segundo lugar, paso a exponer la propuesta del autor para comprender el camino de la reflexión fenomenológica que consiste en explicitar la idea de razón como fundamento de todo interés teórico, práctico y moral. Esta idea de razón como fuente de todo sentido con la que el autor combate todo naturalismo, objetivismo, historicismo y psicologismo del lado de las ciencias naturales; y todo relativismo misticismo, tradicionalismo y escepticismo moral, del lado de las ciencias del espíritu.

En esta perspectiva Husserl dirige la atención hacia la explicitación de la vivencia cognoscitiva, práctica y moral; vivencias en las que se nos da la objetividad de las cosas y la valoración de éstas; lo mismo que la valoración de las personas como sujetos morales, tanto subjetiva como intersubjetivamente.

La explicitación de la vivencia moral se desarrolla aquí a partir de la tematización de aquellos actos en los que se realizan juicios de lo que llamamos “verdadero”, “bueno” o “correcto”. La razón se presenta en el análisis intencional de dichos actos morales como una tendencia hacia la claridad de idea que fija o destaca la correspondiente categoría eidética en la intuición, el principio moral, en la que se da de manera originaria y evidente la posibilidad de la corrección de lo dado a la vivencia de conciencia en su presente viviente.

En esta perspectiva Husserl muestra cómo se nos dan los principios, las normas, los valores y las situaciones objetivas, en experiencias cotidianas a partir de la descripción y clarificación evidente de los juicios objetivos, prácticos y morales, señalando que éstos son los correlatos de actos intencionales en los que se nos da el *eidos* de lo válido, lo verdadero, lo bueno y lo correcto, en generalidad a priori o esencial.

Los actos que constituyen estas síntesis de sentido surgen de su referencia a horizontes ideales de la conciencia temporal, horizontes del <<*mundo de la vida*>>, que hacen posible la determinación del juicio y de la acción en un sentido teórico, práctico y moral. En particular, desde una fenomenología de la vivencia, se pone al descubierto que las intuiciones morales se expresan como exigencias, primero subjetivas centradas en los sentimientos, pero expresadas como imperativos o mandatos de auto-determinación; exigencias o imperativos que pueden y deben tomar la forma de la inter-subjetividad como exigencias posibles y recíprocas de comportamiento (ideal) entre los diferentes miembros de una comunidad.

De esta manera, las exigencias morales se nos dan bajo la forma de mandatos (para un yo puedo y un yo quiero) con las que se deben generar expectativas de acción recíprocas compartidas y explícitas para cada uno de los miembros de la comunidad y facilitar así la construcción de un telos o una

entelequia común que permita la formación de identidades personales para cada miembro del grupo o de la colectividad. Para decirlo en otros términos, la idea de una ética común debe poder servir como guía para todo tipo de grupos y de colectividades pensados bajo un *ethos* común; un *ethos* teleológico, infinito y abierto, de suerte que cada persona sea reconocida en su singularidad como tendiendo al cumplimiento de las expectativas generales (éticas) compartidas por todos.

La razón como productora de principios en la formulación de juicios bajo la guía de ideas valorativas, normativas, y regulativas en la esfera práctica, se manifiesta en el ámbito privado como posibilidad de autonomía y en el ámbito intersubjetivo, como vigilante de las exigencias categóricas del comportamiento social permitido, o en su defecto, como el rechazo de comportamientos “negativos” sobre la base de sentimientos morales tales como la indignación, el resentimiento y la culpa moral, compartidos por todos y cada uno de los miembros pertenecientes a dicha colectividad.

El estudio fenomenológico de la vivencia moral también muestra que ésta debe estar determinada (en cada actualidad) por horizontes de valoración y expectativas teleológicas de lo bueno y lo mejor en general, primero para un individuo y de la misma manera para una comunidad. En este punto hay que señalar que el <<*mundo de la vida*>> se revela a la vida y a la práctica moral como aquel horizonte cultural de posibilidades de significación, corrección y validación de acciones morales evidentes para todas y para cada una de las acciones prácticas. Además, en su sentido teleológico este horizonte está referido originariamente a la conciencia racional en todos los actos afectivos y en cada una de las expectativas de acción subjetivas e intersubjetivas.

La vivencia moral está pues referida hacia una posibilidad ideal de determinación axiológica que se pone al servicio del interés particular por lo bueno como una posibilidad ética de auto-determinación personal, pero

simultáneamente, busca la aceptación y el reconocimiento de los demás, en los grupos o en las colectividades más amplias, lo que la muestra referida al ideal ético de la comunidad. En consecuencia, en las vivencias morales cada individuo se juega su libertad y el reconocimiento con los demás mientras se determina a sí mismo como sujeto valorativo y entra a la vez en los juegos de reconocimiento intersubjetivos con su acción, que puede ser aceptada o rechazada por los otros.

La razón se revela como aquella competencia que permite el propio auto-enjuiciamiento personal al hacer suyos el examen de los principios y los ideales éticos. Así cada persona debe experimentar, según le señale su reflexión, los motivos y los resultados de su acción moral con respecto a la valoración de sí misma y a la valoración de los demás, a partir de una actitud de introspección reflexiva de sí, una actitud de renovación que sopesa y evalúa sus posibles acciones y juicios morales y sus propias vivencias intelectivamente aclaradas.

Cada persona evidencia intuitivamente aquellas posibilidades de determinación auténtica de la esencia de lo bueno o de lo correcto para sus vivencias morales presentes, pasadas o por venir, en una conciencia unitaria de sí misma en permanente renovación.

Los horizontes del <<*mundo de la vida*>> funcionan aquí como posibilidades de esencia en los que se muestra lo “bueno en general”, y por tanto, como posibilidades de determinación auténticos, en los que un <<yo puedo>> hace suyos estos valores evidentes de manera habitual, mientras deviene como sujeto con ciertas cualidades morales para los demás en el tiempo objetivo y mutuamente compartido.

En este sentido y posibilidad de ser y de devenir de manera auténtica, cada persona se constituye sopesando, renovando e incorporando en máximas el

sentido de sus hábitos correspondientes a estas prácticas morales. Pero además, en este horizonte destacan los sentimientos morales como el resultado de dichas experiencias, de vivencias en las que las expectativas de acción moralmente aceptadas y la adecuación o rechazo de la acción privada y pública a dichas exigencias reconocidas intersubjetivamente, se expresan como juicios valorativos sobre las acciones y omisiones que determinan el sentido de las normas morales de las personas.

CAPÍTULO II. DIAGNÓSTICO DE LA CRISIS Y EL SENTIDO DEL CONCEPTO DE <<MUNDO DE LA VIDA>> DESDE LA FENOMENOLOGÍA

2. 1 EL CONCEPTO DE LA CRISIS DE LA CULTURA DIAGNOSTICADA POR HUSSERL Y OTROS AUTORES.

Con el anterior contexto de fondo paso a desarrollar la aparición de la importancia del tema ético en la fenomenología huserliana como una filosofía práctica que reacciona frente a la crisis de su presente y que pretende dar solución a la situación que vive Europa hacia los años de la primera gran guerra y posguerra. La crisis que se manifiesta según el autor fundamentalmente bajo una progresiva pérdida del sentido, tanto a nivel personal como cultural, y donde dicho atrofiamiento se manifiesta como incapacidad para dar respuestas y para poner fin a la crisis que amenaza con pasar como un hecho fatal por encima de quienes habitan en esta época desventurada. En palabras de Husserl: “Asistiremos a caso a la <<decadencia de Occidente>> como a una *factum* que pasa sobre nuestras cabezas? Ese *factum* sólo *existe* si pasivamente lo contemplamos..., pero ni siquiera quienes nos lo pregonan pueden así hacer.” (Husserl, 2002. p. 2)

Lo paradójico de esta crisis de la modernidad, vista desde la fenomenología, es que no encuentra planteamientos teóricos veraces, ni soluciones prácticas evidentes, con respecto a los problemas éticos, que más bien parecen desterrados por esta cultura que se ha olvidado de sí misma por haber perdido la conciencia de su devenir histórico producto de un desarrollo humano, científico y social, que hunde sus raíces en la filosofía griega resucitada por el renacimiento.

La crisis social que vive la humanidad occidental europea en la cúspide de su desarrollo científico-técnico es comprendida por Husserl como el resultado de

una pérdida progresiva del sentido del hombre y de la vida en el interior de una sociedad desorientada.

Por ello en un intento por arrojar claridad a esta crisis Husserl comienza por reflexionar sobre el papel y el valor asignado a las ciencias en la modernidad. Desde una especie de duda filosófica, sospecha que las ciencias experimentales que parecen haber encontrado la senda segura del conocimiento, como afirma Kant en su segundo prólogo de la “Crítica de la Razón Pura” (Kant, 2002); las mismas que han ganado en la modernidad la admiración del mundo entero y que para mediados del siglo XIX han conquistado la visión entera de la realidad, <<la cosmovisión>> del mundo para esta cultura deslumbrada con su prosperidad, son las responsables de la profunda crisis que se manifiesta en la irracionalidad y el sinsentido de la primera gran guerra.

Sin embargo, lo que parece más inconcebible es que las ciencias de la naturaleza física que han asegurado el verdadero método, la verdadera realidad natural, la ciencia de la vida psíquica humana, la profundidades del cosmos y han hecho posible la prosperidad con su agresiva aplicación técnica al *mundo de la vida*, se olviden en sus temáticas de las cuestiones realmente decisivas para esta atolondrada humanidad; cuestiones que tienen que ver con el valor y la estimación de los problemas generados por las desigualdades sociales y económicas y que hacen superfluas la equidad, la justicia, la libertad y el sentido de la persona en esta misma cultura.

En este sentido encontramos una fenomenología preocupada por arrojar claridad mediante un examen crítico y retrospectivo a la historia moderna, y con ello tenemos que admitir, que de lo que está en juego es el sentido mismo de la cultura. En otras palabras, lo quiere señalar el autor de la fenomenología, es que la cultura europea moderna ha fracasado a pesar de su gran desarrollo y prosperidad hecho posible por las ciencias.

Lo que no se comprende desde esta perspectiva reflexiva es por qué, si la doctrina de la Ilustración constituyó la visión de un hombre racional, de un hombre que despierta de su aletargamiento, que sale de la oscuridad de su condición de menor de edad y que descubre su propia capacidad para autoconocerse y por tanto, para autodirigirse libre y racionalmente; por qué el proyecto de esta humanidad vislumbrado allí no se constituyó en una posibilidad concreta de orientar la vida personal y la vida colectiva con base en normas éticas racionales, generales, explícitas y evidentes.

Normas que pertenecen –según Husserl- a la esencia apriórica de la condición humana racional y a la necesidad de dar dirección de manera evidente a la vida bajo la dirección de dichas posibilidades esenciales de una manera libre y autónoma. Todo ello ha fracasado, como lo pone de manifiesto la gran primera guerra. (Husserl, Conferencia de Praga, 1935) Tal vez esto nos permita ir entendiendo por qué la fenomenología de Husserl intenta en su última etapa y desde una mirada retrospectiva a la filosofía moderna, comenzando con Descartes, poner de relieve los esfuerzos de una fundamentación de las ciencias en una perspectiva histórico-filosófica. Una reflexión que avanza a través de una clarificación de las grandes disputas a lo largo de siglos, como lo revelan las posiciones tanto de racionalistas como de empiristas expuestas en la “Conferencia de Praga” (Husserl, 1935) y en su libro “La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental”. (Husserl, 1935)

En estos escritos se muestra que el interés de los movimientos filosóficos, a partir de Descartes, vienen motivados por justificar el sentido y la validez de las teorías científicas desde una epistemología que examina la ciencia desde una perspectiva subjetivo trascendental (a pesar de que el término carece de una definición adecuada). La fenomenología con esta reflexión hacia las crecientes disputas en el seno de la filosofía moderna quiere señalar que la modernidad científico-técnica se desvió fatalmente hacia el objetivismo,

mientras del otro lado, del lado de las ciencias del espíritu, la filosofía y las ciencias sociales no lograban una explicación satisfactoria sobre el papel de la subjetividad en la constitución del sentido de la realidad, tanto científica, como extra-científica. Todo ello en desmedro de un ideal ético opacado por un protagonismo de las ciencias de la naturaleza, su método y su capacidad de transformación técnica de la vida.

El anterior diagnóstico más tarde desarrollado por la escuela crítica se retrotrae a los principios de la modernidad. Una Ilustración que pensaba que las ciencias de la naturaleza desde los tiempos de Bacon y Galileo sostenían que lo que nos mantenía alejados de la verdad era la indagación mítica y los supuestos tradicionales como la superstición, la metafísica y la religión. Así se comprende que la importancia asignada a las ciencias positivas deriva de su poder racional teórico y de la transformación y dominio posibles ejercidos sobre el mundo circundante natural. Pero la Ilustración, como señalan Horkheimer y Adorno, en su *Diálectica*, se autodestruye y esto “porque en su origen se configura como tal bajo el signo del *dominio* sobre la naturaleza. Y se autodestruye porque éste, el dominio sobre la naturaleza, sigue, como la Ilustración misma, una lógica implacable que termina volviéndose contra el sujeto dominante, reduciendo su propia naturaleza interior, y finalmente su mismo yo, a mero sustrato de dominio. El proceso de su emancipación frente a la naturaleza externa se revela, de ese modo, al mismo tiempo como proceso de sometimiento de la naturaleza interna y, finalmente, como proceso de regresión a la antigua servidumbre bajo la naturaleza. El dominio del hombre sobre la naturaleza lleva consigo, paradójicamente, el dominio de la naturaleza sobre los hombres” (Max Horkheimer, 1998)

Así es como esta lógica de la naturaleza se manifiesta como mecanización de la vida personal y colectiva, y con ella, la moderna cultura se transforma en virtud del desarrollo de una ciencia matemática altamente especializada, desde los tiempos de Hobbes, en una manera formal y mecánica de conducir

el hombre y el Estado, debido a la falta de claridad en lo que concierne al sentido, producción y rendimientos de la subjetividad intencional. Una subjetividad desplazada y colonizada por una visión mecanicista, ficcionalista, sicologista y objetivista, que pondera la técnica y la aplicación de leyes objetivas a una praxis vislumbrada única y exclusivamente por las ciencias de hechos. Y así, en esta fatal visión del hombre y de la cultura determinados por la ciencia positiva y por la falta de claridad de las ciencias del espíritu, se termina por invertir los intereses y aspiraciones ético-sociales, llegando a identificar los logros y tareas racionales con los objetivos y aspiraciones de la dominación.

La modernidad, como señala otro representante del Instituto de Investigación Social en Frankfurt, se transformó en una cultura donde las formas de dominación llegaron a ser cada vez más técnicas, productivas e inclusive benéficas. "En las zonas más avanzadas de la sociedad industrial, la gente ha sido coordinada y reconciliada con el sistema de dominación hasta un grado imprecendente." (Marcuse, 1972) Marcuse comienza por contrastar los derechos y libertades actuales con los derechos y libertades constitutivos de las etapas más tempranas de la modernidad (la Ilustración) en donde las libertades de pensamiento, de palabra, y de conciencia eran esencialmente ideas críticas orientadas a remplazar una cultura material e intelectual caída en desuso por otra más productiva y racional. (Marcuse, 1972)

Pero el contraste no puede ser más desalentador, pues, los derechos y libertades fundamentales una vez que fueron institucionalizados por la nueva sociedad industrial, perdieron su contenido y su capacidad realizativa. ¿cuál es la causa de esta inversión en los valores reinantes? Marcuse nos da una primera explicación al señalar que a medida que las sociedades modernas iban logrado niveles de mayor satisfacción con respecto a las necesidades de sus individuos, gracias a la forma como ellas están organizadas, privaban

correlativamente a sus miembros de la facultad de pensar propia del espíritu crítico, de la autonomía, y por tanto, de todo derecho de oposición político y de su función crítica básica. (Marcuse, 1972)

Como comenta George Friedman "La libertad, que había sido la promesa y la premisa de la razón y de la ciencia se desvió hacia el formalismo vacío, o hacia la franca barbarie. Aquello que había sostenido anteriormente y hasta el límite la esperanza, aún se mantenía a sí mismo y a sus principios en teoría, pero en la práctica se convirtió en horror". (Friedman, 1986, p. 117)

En esta misma perspectiva el diagnóstico de la cultura europea desarrollado por Husserl lo lleva a evaluar la situación cultural del primer cuarto de siglo XX como "crisis", una situación en la cual se carece de respuestas con respecto a la existencia mundano-vital. La cultura europea por estos años se ha convertido en una sociedad desgarrada, desamparada, intolerante y escéptica, en medio de un contexto de cruda barbarie, de guerra. De ahí que Husserl la vea como una "sociedad enferma" (Husserl, 1992. Conferencia de Viena); como una cultura que vive en la resignación, amargura, frialdad y pasividad, en medio de un presente miserable. A pesar de que el autor ve que la sociedad europea se encuentra inmersa en una diversidad de "propuestas", no percibe ninguna claridad de cara a una verdadera reforma, y menos aún, una auténtica solución para aclarar el sentido que la llevó a la crisis y que se manifiesta en la sinrazón, la violencia, el sufrimiento, el dolor, la soledad y la miseria de la existencia cotidiana en el mundo. En palabras de Husserl: "vivimos en un mundo que se ha vuelto incomprensible, preguntamos en vano por su finalidad, por su sentido, otrora tan indudable porque era reconocido por entendimiento y voluntad" (Husserl, 1962, p. 9).

De acuerdo con lo anterior, la crisis de la cultura moderna radica en su fatal indiferencia a todas aquellas cuestiones que la ciencia positiva excluye por principio y que son cuestiones relativas a la ética y al sentido de la existencia

para unos seres sometidos a privaciones y mutaciones decisivas. Cuestiones que nos afectan y que en definitiva no podemos dejar de pensar, dado que lo que está en juego es el valor de la existencia del hombre, sus ideales de vida, sus capacidades de modificar la realidad, sus formas de relacionarse, de crear vínculos, de valorar, querer y desear; en fin, de la configuración del hombre en su ser como persona consciente de su libertad y de su capacidad de formarse para sí mismo y con autonomía su destino.

¿Qué tienen estas ciencias que decirnos sobre nuestra verdad social, nuestra miseria planetaria, la violencia creciente en nuestros pueblos sometidos, o sobre nuestra autonomía, nuestra razón y nuestra libertad? se pregunta Husserl en “Crisis”, y luego, nos da su propia percepción de la cosa misma: “La mera ciencia de hechos y de cuerpos materiales efectivamente nada tiene que decirnos puesto que ha hecho abstracción de todo lo subjetivo.” (Husserl, 1991, p. 6)

En la *Conferencia de Viena* como habíamos anotado antes, señalaba Husserl que “Europa misma está enferma” (Husserl, 1992. Conferencia de Viena), y con respecto a la crisis en la que se encuentra la sociedad europea habla del “hundimiento total” de la sociedad, de un “desamparo vital” en el que se carece de respuestas claras ante una existencia que se ha vuelto problemática en su totalidad. Por ello a la historia moderna de la ciencia y la técnica le hace falta, según el padre de la fenomenología, aclarar por qué la sociedad europea fracasó. ¿Por qué cuando desde el Renacimiento había perfilado su teleología a partir de un conocimiento racional del mundo, de unas ciencias metodológicamente consistentes y de una capacidad técnica de dominio de la naturaleza física con base en los rendimientos y aplicación directa de sus teorías, devino el hombre al horror del sinsentido y de la barbarie?

Frente a este panorama desolador la fenomenología de Husserl nos propone comprender las causas de esta crisis al promover una orientación de tipo crítico y de examen retrospectivo que hunda su exigencia de clarificación en la experiencia, tanto la científica como la natural. En primer lugar, la fenomenología señala la necesidad de promover esta orientación crítica a la fundamentación misma de las ciencias y su elaboración metódica de conocimientos presuntamente objetivos, y en segundo lugar, dirigida a la evolución de los problemas centrales de la filosofía moderna a partir de Descartes, busca clarificar la manera cómo los diversos autores y escuelas han comprendido los problemas de fundamentación del conocimiento y la praxis racional del hombre en el mundo desde una reflexión sobre la subjetividad cognoscente. Esto nos lleva a comprender que la crisis europea está estrechamente relacionada –para Husserl- con una sobrevaloración del racionalismo y con una aberración de la razón. (Husserl, 1992. Conferencia de Viena.)

Lo que el autor se propone mostrar es que las ciencias de la naturaleza pese a su gran esfuerzo y dignidad han ocultado una de las fuentes más ricas de acreditación y fundamentación: la subjetividad del que-hacer científico y del *mundo de la vida* inherente a su actividad plenificante. Sin duda con este olvido las ciencias naturales y las ciencias del espíritu (que también se han dejado arrastrar por el modelo de la ciencia natural) han ganado y asegurado la confianza en un método que al librarlas de todo relativismo, asegura su eficacia y una permanente capacidad de dominio estratégico sobre la naturaleza circundante.

Desde un punto de vista técnico estas ciencias han sostenido y mejorado un conocimiento universal, objetivo y altamente consistente sobre la naturaleza física y sobre la sociedad sin necesidad de fundamentos últimos. La capacidad de dominio se fundamenta en la verdad que ocultan, su amplitud y eficacia de progresar indefinidamente sobre la base de los grandes sistemas

formales señala a la vez su falta de fundamentación en lo concerniente a la operatividad misma de la razón cognoscente. De esta manera la razón objetiva, la razón positiva y científica y con ella, todas las esferas del vivir personal y social olvidan su fundamento en una experiencia previa en cuya soberanía y autonomía se legitima la confianza racional, y en donde, toda experiencia encuentra la evidencia necesaria para ser lo que es al disponer de un mundo válido para cualquiera con universalidad incondicionada: <<el mundo de la vida>> (Lebenswelt).

2.2 EXPLICITACIÓN DEL CONCEPTO <<MUNDO DE LA VIDA>>

En su libro la "Crisis de las ciencias" (Husserl, 1991) se pregunta: "¿no es el mundo de vida como tal lo más conocido entre todas las cosas? ¿No es aquello que siempre es ya auto evidente en toda vida humana, aquello digno de confianza en su típica en virtud de la experiencia? (Husserl, 1991, p. 130 & 34)

El concepto *mundo de la vida* abarca aquí la totalidad y la posibilidad de todas nuestras experiencias diarias en el sentido más amplio de tener acceso a ellas. Él se nos muestra como el piso que nos permite hacer explícita nuestra vivencia, una experiencia con sentido; por este motivo, el concepto "vida" tiene para Husserl una significación especial. Vida significa creación permanente de cultura, esto es, tejido social a partir de la interacción puramente simbólica de los asociados.

El sentido de *mundo de la vida* se refiere pues a ese horizonte que hace posible constituir el sentido para cada presente y desarrollar a partir de sus sedimentaciones ideales y temporales nuevas formas de significación con las que se generan las relaciones de producción simbólicas; nuevas sedimentaciones perdurables e ideales que en la interacción y

reconocimiento mutuo se establecen como normas y significados para la vida de manera autoevidente, generando el sentido de cultura válido para todos.

Por este motivo, el *mundo de la vida* puede transformarse en cada caso en el mundo de la autoevidencia, del sentido inmediato de lo que aparece en el campo de nuestras vivencias, del <<ser-ahí>> en su actualidad fluyente. El es ese horizonte que hace posible determinar en su referencia general el sentido para toda actividad individual o colectiva, el sentido de la situación, de la acción práctica o de la producción teórica y argumentativa en cuanto tal.

El conocimiento y la claridad de cada una de nuestras experiencias, su posibilidad de explicarse desde puntos de vista diferentes en términos conocidos para todo el mundo de manera satisfactoria, etc., hacen que el *mundo de la vida* sea el reino de lo relativo, de lo más o menos perfecto, de lo típico y de lo contingente.

Frente a esta inmediatez de la constitución y la plenificación abierta por los horizontes de referencia, lo característico es la relatividad, la contingencia y la infinitud de los posibles modos de mentar sentido por parte de cada una de las vivencias de la conciencia en las que se despliega la experiencia. Frente a esto la ciencia moderna de la naturaleza aparece desde la otra orilla de fluir como una nueva perspectiva de entender, esto porque ella pone en escena su propio método sistemático y apodíctico para conocer y determinar naturaleza, lo objetivo, cuyo desarrollo encubre lo que el *mundo de la vida* tiene de subjetivo y de relativo.

Por ello podemos decir que la matematización de la naturaleza aparece en Galileo como un método descubridor y encubridor a la vez. El interés por la matemática asumido por la nueva ciencia de la naturaleza a partir de Galileo se explica por la posibilidad de aplicación práctica a los fenómenos para

desarrollar una teoría de carácter científico. Un interés por la formalización de la naturaleza que manifiesta la intención por superar lo que hay de subjetivo y de relativo en las diversas experiencias que posibilitan el *mundo de la vida*; y con ello fundamentar la certeza que tiene el investigador de la ciencia con respecto a su método y a la posibilidad de alcanzar con él un auténtico contenido de verdad de la naturaleza objetiva circundante.

Para decirlo con otras palabras, la ciencia moderna protagonizada por Galileo nace de la convicción de que detrás de las apariencias intuitivamente experimentables del *mundo de la vida* se encuentra el verdadero ser de la naturaleza. Un ser que sólo puede explicarse y comprenderse si se le conoce en su auténtica lengua: <<la matemática>>. "El libro del universo, -nos dice Galileo en el Ensayador- está escrito en lengua matemática, y sus caracteres son triángulos, círculos y otras figuras geométricas, sin las cuales es imposible entender ni una palabra; sin ellos es como girar vanamente en oscuro laberinto" (Galileo, 1984)

La evidencia que motivó el pensamiento de Galileo fue pensar que detrás de las apariencias y opiniones inherentes a la actitud natural debía existir un contenido que debemos atribuir a la verdadera naturaleza. Pero como este tipo de conocimientos sólo puede ser realizable de una manera efectiva, metódica y sistemática, a partir de constructos matemáticos, el conocimiento científico debió partiendo de la forma natural de aparecer del mundo, ejercitarse en un tipo formal de idealización que le permitiera acceder a la infinitud de las idealidades matematizables.

Un método de subsumir desde la infinitud formal y su presunta causalidad objetiva la abierta multiplicidad ideal de los casos posibles, esto es, ideales, de suerte que la "verdad" aparece como una certeza científico-objetiva capaz de prevalecer e imponerse hasta en los casos singulares. Así pues, con este nuevo modelo de pensar la moderna ciencia galileana procedió a la idealización y a la matematización de la naturaleza circundante vista como

una totalidad infinita y cerrada en sí de objetividades ideales, de pensamientos puros expresados en la esfera de la matemática y sus posibilidades exactas de relación.

Con estos argumentos podemos pasar ahora a entender el ocultamiento de toda la esfera de la subjetividad provocado por el método matemático-ideal de conocer, que se niega a volver la atención a la subjetividad trascendental como aquella actividad fundamental de las formaciones e intuiciones en el *mundo de la vida*. De esta manera, el mundo que en principio surgía de una subjetividad relativa, de una actitud natural, de una espiritualidad colectiva en el marco de la cultura, vino a quedar sustituido por un mundo de formaciones matemático-ideales.

Desde este punto de vista el presentimiento de Husserl sobre la <<crisis>> de las ciencias se transforma en plena certeza al cuestionar el papel protagónico y paradigmático que para nuestra cultura desempeñaron y siguen desempeñando, las ciencias de la naturaleza, sus rendimientos y sus logros. Se comprende que esta subordinación y ocultamiento del *mundo de la vida*, en tanto que mundo constituyente de la abierta infinidad de las formaciones de sentido de la subjetividad a quedado relegado de su papel protagónico, y así, la subjetividad misma vino a considerarse parte integral del mundo objetivo, del mundo de la ciencia; pues el mundo orientado por la ciencia moderna pasó a ser entendido exclusivamente por su objetividad causal y formal y su capacidad de manipulación técnica como el único mundo real.

En virtud de esta protoevidencia del *mundo de la vida* Husserl puede afirmar que la verdad de todas las producciones matemático-ideales no se funda en la mera repetibilidad bajo la identificación del sentido y de la confirmación, sino que esta verdad sólo cobra sentido y plena concreción como realidad, en cuanto que está referida al *mundo de la vida*. (Husserl, 1991, & 34) En

cuanto esta verdad está determinada con anterioridad por un conocimiento seguro que se dirige hacia un substrato de saber válido para cualquiera. Por este motivo hay que preguntarse: "¿cómo se fundamentan las múltiples pretensiones de validez pre-lógicas del *mundo de la vida*?" Una tarea que no puede presuponer ya una científicidad lógico-objetiva ya que lo que se busca mostrar es "cómo la verdad objetiva está determinada de antemano según su sentido y forma por el contraste respecto de la vida pre- y extracientífica." (Husserl, 1991, &. 34)

La científicidad que el *mundo de la vida* reclama en el contexto de la crisis es la de ser el fundamento último de toda praxis, incluyendo la praxis teórica. Es desde este piso de autoevidencias desde donde las ciencias positivas deben tomar su sentido, validez y su acreditación, pues el *mundo de la vida* se revela como la fuente primera y originaria de toda acreditación, él es aquello que hace posible la experiencia en toda su riqueza y extensión de sentido con todos los modos de la percepción, del recuerdo, etc; es decir, el mundo con todos sus horizontes de retención, actualización y anticipación. Por este motivo, el *mundo de la vida* debe ser el presupuesto de toda formación, realización y confirmación de sentido del mundo, incluyendo las formaciones lógico-objetivas.

Llegados a este punto Husserl nos señala la oposición entre una experiencia superficial en la que se desarrolla toda la experiencia humana (incluyendo las ciencias objetivas) y una dimensión de profundidad la cual es preciso considerar como esfera mundo-vital profunda y cuyo rasgo fundamental es su carácter de ser anterior -pre-dado- es decir, la de ser correlato inmanente para toda actividad productora de sentido en el mundo natural. El *mundo de la vida* tiene pues, "su forma y función por ser horizonte de sentido para la humanidad en su conjunto, él es el correlato de toda praxis humana y es la fuente de todos los intereses y proyectos a partir de los que los hombres se fijan fines o metas" (Husserl, 1991, & 34) El *mundo de la vida* es, en síntesis,

el presupuesto de todos y cada uno de nuestros proyectos cotidianos por ser lo inmediatamente evidente.

La anterior caracterización del *mundo de la vida* nos sirve para volver a valorar la vida subjetivo-relativa y mundanal despreciada por las ciencias positivas modernas. Lo cotidiano resulta ser algo que no puede despreciarse, al contrario, la opinión constituye una fuente de buena acreditación cuya función esencial es la de servir de base para nuevos y más ricos conocimientos. Los acontecimientos de esta vida relativa nos vienen dados con cierta regularidad causal habitual e intuitivamente aprehendida sin necesidad matemática o formal; de esta manera, para la vida precientífica es suficiente este conocimiento y su manera de convertir conocimiento vago en conocimiento cumplido. Es suficiente con alcanzar un conocimiento ocasional sobre la base de una experiencia, separando a este respecto la experiencia que se acredita en sí y la apariencia, y la inducción. (Husserl, 1991, &. 34)

En esta vida mundanal y precientífica lo puramente subjetivo- relativo no es algo que pueda despreciarse como ciertamente pensaban algunos de los fundadores de nuestras ciencias modernas; al contrario, la opinión viene a ser pretensión de sentido, de validez y verdad, pues de su acreditación dependen nuestras creencias, expectativas y anticipaciones no tematizadas. Así lo no tematizado del mundo, lo autoevidente, se transforma en lo esencial del *mundo de la vida*, en el fundamento para toda actividad. En consecuencia lo primero debe ser la intuición en su más amplio sentido, es decir, desde aquellos horizontes internos y externos como aprehensión meramente subjetivo-relativa de la vida en el mundo de la experiencia común.

2.3 CONTRASTE ENTRE EL MUNDO OBJETIVO EN SÍ Y MUNDO DE LA VIDA.

El contraste entre el *mundo de la vida* como mundo espiritual con sus horizontes pre-dados en la experiencia cotidiana y relativa y el mundo <<objetivo>> pretendidamente verdadero, lógica y matemáticamente cimentado de las ciencias positivas, reside en que este último, gracias a una inversión o substrucción lógico-teórica alcanza validez universal sin ser él mismo experimentable. ¿Qué significa esto? Significa que el mundo objetivo producto del método sistemático de las ciencias naturales no está bien fundamentado sino en estricta referencia a aquella experiencia real, posible y concreta del los hombres en el horizonte del mundo de la vida y su reino de proto-evidencias e intuiciones.

En contraste con la experimentación del laboratorio (ideal, formal y matematizada) de la ciencia, lo subjetivo relativo del *mundo de la vida* está caracterizado en su totalidad precisamente por su experimentalidad real. (Husserl, 1991, & 34) Ahora bien, cuando el mundo del científico necesita de alguna experiencia para sus determinaciones, acude a la experiencia mundovital como al reino de las evidencias originarias, y esto, porque el mundo de vida es evidente y porta en sí con presencia inmediata la percepción del <<ello mismo>>, la percepción en persona de la cosa o del objeto recordado, etc. Las inducciones que pueden acreditarse a partir de ellas mismas, creando así la posibilidad de la anticipación propia de la actitud natural, de la experiencia cotidiana, al contrario de lo que sucede con las causalidades formalizadas de las ciencias objetivas que dependen del suelo de lo vivido naturalmente para encontrar su última evidencia.(Husserl, 1991, & 34)

De esta manera se aclara cómo las evidencias científico-objetivas descansan y tienen sus ocultas fuentes en el *mundo de la vida* como el mundo de las evidencias pre- y extra-científicas. "El camino retrocede aquí, de la evidencia

lógico-objetiva (la <<intelección>> matemática, la <<intelección>> científico-natural, científico-positiva, tal y como la consume el matemático que investiga y fundamenta, etc.) a la protoevidencia en la que el mundo de vida está constantemente dado con anterioridad.” (Husserl, 1991, p. 135)

Por razonable que parezca el discurso del científico-naturalista, el discurso de la ciencia objetiva cuando afirma que las ciencias parten de la base de la experiencia de la naturaleza intuitiva con sus inducciones, hipótesis y verificaciones, no por esto se puede tomar en serio. ¿Por qué no? Porque el verdadero sentido de la experiencia pre-científica está en su esencial forma de evidencia, es decir, que "la experiencia es una evidencia que se desenvuelve puramente en el *mundo de la vida* y, en tanto que esto, es la fuente de las evidencias de las constataciones objetivas de las ciencias, las cuales, por su parte, nunca son ellas mismas experiencias de lo objetivo." (Husserl, 1991, p. 135) Por esta razón, lo objetivo de las ciencias positivas por ser algo fundamentalmente no experimentable carece de una evidencia apropiada, teniendo que recurrir al *mundo de la vida* como al reino de las intuiciones originales para asegurar los ideales objetivos de verificación correspondientes para cada caso. De ahí que lo realmente percibido de la física con respecto a la cosa o al objeto que aparece intuitivamente aprehendido, no deba mirarse como pretendía Galileo, como falsa apariencia o como imagen defectuosa de la verdadera cosa física; de la misma manera, debemos evitar (como afirma el científico de la naturaleza) ver a la realidad en sentido estricto como lo completamente desconocido, aunque sea admitida hipotéticamente a fin de explicar la causa de sus apariencias escondidas y sólo caracterizables indirecta y analógicamente por medio de conceptos matemáticos. (Husserl, 1991, p. 135)

La experiencia de la física, podemos afirmar desde la fenomenología, no es la cosa percibida misma, siempre y por principio, con todos sus modos de aparición, exactamente la cosa que el físico investiga y determina

científicamente. La cosa física no es algo extraño a lo que aparece en persona, una imagen o signo que en cuanto tales remiten a algo diferente de lo que designan; sino que la cosa física es algo que se da a conocer originariamente, en la evidencia de la percepción. "En principio sólo puede darse una cosa, y justo la cosa de que habla el físico, sensiblemente, en <<modos de aparecer>> sensibles, y lo que de idéntico aparece en la cambiante continuidad de estos modos de aparecer es lo que el físico somete a un análisis causal". (Husserl, 1986, p. 116 ss & 51)

En consecuencia el saber sobre el mundo objetivo-científico se <<fundamenta>> en la evidencia del *mundo de la vida*. De esta manera las ciencias de la naturaleza que pretenden ser las ciencias sobre la base de la experiencia objetiva, quedan al descubierto en su falta de fundamentación última, pues su verdad depende de una evidencia que se desarrolla originalmente en el *mundo de la vida*. Por este motivo este mundo como horizonte se convierte en el fondo y la fuente de todas las constataciones objetivas de las ciencias lógico-teóricas naturales. De ahí la constante relación de sentido entre mundo universal pre- y extra-científico de la vida natural y el mundo lógico objetivo de las ciencias de la naturaleza.

Ahora bien, ¿qué sucede, se pregunta Husserl, si toda la ciencia vuelve a lo meramente subjetivo-relativo del *mundo de la vida*? ¿Qué sucede con la hipótesis del ser en sí referido ahora a las cosas relativas del *mundo de la vida*? ¿Qué puede pasar si dejamos de entender todos estos conceptos desde las ciencias objetivas y los empezamos a comprender desde la vida pre-científica, desde la vida subjetivo-relativa de la experiencia cotidiana? En primer lugar, la tesis del ser en sí que en la idealidad de sus teorías científicas posee validez actual para los científicos, no pasa de ser una perspectiva entre una multitud de hipótesis y proyectos prácticos que constituyen la vida del hombre en su cotidianidad. ¿Por qué razón? Porque el mundo de vida atraviesa todos los horizontes de intereses de la vida práctica

en donde las actividades de la comunidad intersubjetiva y mancomunada de los científicos no pasa de ser una profesión más integrada al mundo que en cuanto tal, y por ello pertenece ella misma al *mundo de la vida* como horizonte.

La fundamental forma de ser del *mundo de la vida* es de acuerdo con el análisis anterior <<horizonte universal de correlación>> de todas las pretensiones de validez que caen dentro de él. En segundo lugar, todos los resultados y rendimientos de las ciencias objetivas, ya sean teóricos, prácticos o técnicos, poseen el carácter de validez para el *mundo de la vida*. Estos resultados son agregados y absorbidos permanentemente a la propia concreción del *mundo de la vida*, modificando, perfilando o reorientando nuevos horizontes de validez.

El *mundo de la vida* concreto, contingente y cotidiano se transforma de esta manera en la base para la fundamentación del mundo científicamente verdadero y a la vez que lo engloba en su propia concreción universal, determina el horizonte de sus valideces y posibilidades de determinación. Ahora bien, si la pregunta por el ser de la ciencia objetiva se orienta a partir de la hipótesis del ser en sí, y éste a su vez aparece en el contexto universal del *mundo de la vida* como un proyecto más, entonces los resultados teóricos poseen el carácter de validez para el mundo universal y cotidiano de la vida. Por tanto, vienen inmediata y necesariamente a ser parte cointegral de los diversos sentidos y verdades del único mundo concreto, del *mundo de la vida*.

La reflexión fenomenológica se mueve aquí en el camino de una renovación de la cultura en el que se destaca el sentido de la filosofía como portadora de la tarea de pensar y conducir la humanidad hacia la autenticidad. El método seguido aquí puede entenderse como un volver retrospectivo que pregunta por el suelo de las presuposiciones y de las líneas de reflexión, que según

Husserl, constituyen el entramado de las disputas filosóficas en la modernidad. Se sospecha que tanto para la filosofía empirista, como para la racionalista y la trascendental de Kant, han pasado ocultas una infinidad de fenómenos que constituyen en su clarificación progresiva, el sentido y la validez de todas aquellas “autoevidencias” puramente subjetivas, no de facticidades y transcurso psicofísicos.

Se trata más bien del suelo en el que se nutren todas aquellas evidencias de la conciencia y que de manera intersubjetiva constituyen el horizonte de las valideces más conocidas de manera subjetivo-relativas. El problema reside, como señala Husserl, en que este reino de auto-evidencias haya permanecido oculto a través de la historia de las ciencias y la filosofía.

Como lo comenta en “Crisis”: “esto concierne en primer lugar a todas las realizaciones espirituales que nosotros los hombres ejercemos en el mundo unipersonalmente y en tanto que realizaciones culturales. A todas las realizaciones semejantes siempre les ha precedido ya una realización universal que toda praxis humana y toda vida pre-científica y científica ya presuponen y cuyas adquisiciones espirituales tienen a éstas como subsuelo constante al que están llamadas a afluir sus propias adquisiciones”. (Husserl, 1991, p. & 34)

Con lo anterior se descubre que el proceder mismo de las ciencias, su sentido primigenio, yace en una serie de actos del sujeto donador de sentido, por ello, para poder liberarnos de la hegemonía y la tiranía del objeto, debemos dirigir la atención hacia la vida de conciencia misma, vida en la cual se constituye intencionalmente el sentido de toda mención y objetividad, lo mismo que el sentido de posición y afirmación de lo real. (Hoyos, 1986, p. 34)

La reflexión fenomenológica al reconducir la experiencia científica a sus formas de darse en las intuiciones y actos correspondientes, logra con ello

colocar entre paréntesis la actitud del hombre de ciencia, con lo que relativiza el conocimiento científico y las verdades pertenecientes a éste. Con esta evidencia se pone al descubierto que el rasgo fundamental de la vida de la conciencia es su peculiar forma de constituir síntesis de identificación y de sentido dentro de los horizontes de co-menciones, retenciones, rememoraciones y protensiones.

La vida misma de la conciencia fluye dentro de este horizonte, el que como horizonte de constitución acompaña toda posición de la conciencia sirviendo de base para las infinitas posibilidades de validez y acreditación de las múltiples actividades del hombre en sus horizontes mundanales. Con esta revelación la teoría objetiva de las ciencias positivas deja al descubierto su falta de radicalidad en lo que concierne a su última fuente de fundamentación. La subjetividad reclama aquí su lugar en la constitución del sentido del mundo de las objetividades y simultáneamente en la praxis natural.

Si desde los orígenes de nuestras ciencias modernas la humanidad Occidental se había orientado teleológicamente con base en los rendimientos de una razón teórica, los motivos de esta realización no estaban del todo claros hasta la aparición de esta fenomenología trascendental. La intuición y la inducción naturales tan ricamente acreditadas en el mundo cotidiano, lo familiarmente cognoscible, cedió ante el dinamismo, capacidad y precisión del mundo de las ciencias objetivas quedando el entero mundo de lo subjetivo-relativo reemplazado por una experiencia de lo objetivo, por un mundo de una experiencia fundamentalmente no perceptible, ni determinable con evidencia perceptiva. Un mundo de la ciencia que nos revela una "experiencia" de objetos, en la cual no se reconoce la participación de subjetividad trascendental.

De ahí el esfuerzo por comprender la reducción fenomenológica, con la que se logra llegar a las fuentes últimas de la fundamentación, a los horizontes noético-noemáticos, horizontes en un *mundo de la vida* pre-dado cuya característica fundamental es su estructura temporal. La intuición y la inducción subjetivo-relativas en estos horizontes del mundo cotidiano, se revelan así como lo realmente anterior, son aquello que posibilita la acreditación y la validez de cualquier experiencia de objetos, ya sea científica o no, con lo que se reitera la premisa de que la subjetividad está en la base de todo conocer, obrar y valorar.

La vida material y espiritual en el mundo con todas sus ciencias y saberes se muestra desde esta reflexión fenomenológica como una vida constituida gracias a la capacidad intencional de identificar, actualizar, retener y constituir los sentidos que la vida de conciencia genera en su actividad plenificadora; de esta manera, el olvido del *mundo de la vida* es a la vez olvido de la persona como fuente de todas las evidencias, constataciones y fines para la vida práctica precientífica y científica en general.

La reflexión fenomenológica evidencia que nuestra vida práctica, la vida en vela en nuestro mundo tradicional, es algo esencialmente constituido desde nuestros horizontes mundanales y relativos. Nuestro mundo cotidiano no es un mundo estructurado científicamente, sino un mundo mudable y comunitario, un mundo constituido intencionalmente por las diversas personas que entran en interacción, un mundo en el cual el hombre vive siempre en actividades y habitualidades personales: "lo que deviene en esta vida es la misma persona. Su ser es siempre devenir y esto, entre la correlación entre ser personal y ser personal comunal, vale para el hombre y para las comunidades humanitarias. (Husserl, 1991, p. 280)

Por tanto, la renovación de la ciencia y del hombre significan, en este contexto, relativización y reconocimiento de todos los fenómenos

constitutivos de la vida de conciencia, fenómenos que deben manifestar y explicitar las relaciones con esta vida fluyente y viviente de la comunidad abierta al *mundo de la vida*.

CAPÍTULO III. DIAGNOSTICO DE LA CULTURA DESDE LA IDEA DE “RENOVACIÓN”

3. 1 EL SENTIDO DE LO ÉTICO COMO “RENOVACIÓN” FRENTE A LA BARBARIE Y LA POSIBILIDAD DE UNA TRANSFORMACIÓN CULTURAL.

En el primer artículo de los cinco ensayos escritos por Husserl para la revista japonesa “The Kaizo” (Husserl, 2002) el autor de la fenomenología comienza señalando que la “renovación” es el clamor general en nuestro atribulado presente; en este mismo contexto la primera gran guerra (1914) aparece como la negación de todo proyecto humano a nivel personal y colectivo, un fracaso secular de enormes proporciones que ha puesto al descubierto la íntima falta de verdad, el sinsentido de esta cultura.

Por ello nos dice el autor “algo nuevo tiene que pasar” en nosotros y por nosotros mismos como miembros de un mundo que nos configura y que nosotros también colaboramos a configurar. Este concepto de responsabilidad que se perfila en esa doble dialéctica entre individuo y cultura se manifiesta con mayor fuerza en las siguientes expresiones: “Somos seres humanos, somos sujetos de voluntad libre, que intervienen activamente en el mundo que nos rodea, que constantemente contribuyen a configurarlo. Querámoslo o no, hagámoslo bien o mal, es así como actuamos, ¿Y es que no podemos actuar también *de modo racional*, es que la racionalidad y la virtud no caen bajo nuestro poder?” (Husserl, 2002, p. 2)

En contra de quienes ven como un imposible no sólo la virtud para un individuo, sino con mayor escepticismo la transformación de la colectividad, Husserl señala si dado lo inalcanzable de este ideal ético ¿debemos renunciar al fin moral cada uno de nosotros, a dar permanentemente este

combate moral?, o si por el contrario, este dar el combate ¿nos eleva en dignidad moral hacia una auténtica humanidad?

En estos términos avanza el autor hacia la necesidad de una clarificación de la esencia de lo ético que permita restaurar la fe en la razón y el poder de la razón para transformar esta cultura en crisis. Ahora bien, como la ciencia de lo ético debe estar absolutamente fundamentada y no puede basarse en puras especulaciones o presentimientos y motivaciones empíricas, Husserl se propone en el primero y segundo artículo de “Renovación” mostrar la posibilidad de una ciencia de lo ético que hunda sus raíces en la esencia del hombre y de la colectividad y en sus relaciones mutuas.

De la misma manera que las ciencias de la naturaleza fundamentan sus evidencias en un método que las libera de todo relativismo, tal es el caso de las matemáticas que sirven de fundamento de las ciencias naturales y que proporcionan con su a priori las posibilidades de racionalización de lo empírico, de igual manera la ciencia de lo ético debe fundamentarse en una ciencia de la esencia de lo humano en general, tema que corresponde a las así llamadas ciencias del espíritu. (Husserl, 2002, p. 4) Una ciencia del espíritu que engloba en su sentido y producción todos los rendimientos teóricos y extra-teóricos.

Como comenta el autor: “Según esto, y como ya se anticipó, encontramos en el reino del espíritu humano, y a diferencia de la naturaleza, no sólo la llamada *construcción de juicios* <<teóricos>>, en sentido específico, como juicios que incumben a <<meras cuestiones de hechos>> (*matter of fact*). Y encontramos en correspondencia con ello no sólo las tareas de una racionalización de estos hechos mediante las llamadas <<teorías explicativas>> y de acuerdo con una disciplina apriórica que investigue la esencia del espíritu en su pura objetividad. Se trata de una forma enteramente nueva de enjuiciamiento y racionalización de lo espiritual, a

saber: “la que procede según normas, según disciplinas aprióricas normativas de la razón, de la razón lógica, de la razón estimativa y de la razón práctica.” (Husserl, 2002, p. 8)

Para comprender mejor este sentido de lo espiritual como anterior a toda formación de sentido objetivo, Husserl señala en la *Conferencia de Viena* que es un absurdo y constituye un contrasentido querer explicar las ciencias del espíritu a partir de las ciencias de la naturaleza, pues en tanto creación espiritual, estas últimas, pertenecen ellas mismas al problema (Husserl, 1992. Conferencia de Viena., p. 81)

De otro lado, hay que destacar que a pesar de que en la fenomenología la razón aparece como el tema central de la reflexión y la descripción fenomenológica, y ella todo lo domina hasta el sentido teleológico de la humanidad en cuanto tal, en este pasaje la razón parece abrir dos caminos con diferentes intereses. Husserl abre esta diferencia entre los juicios producto de una razón cognoscente y no obstante en una dirección (normativa) diferentes a la los juicios puramente objetivos de una razón teórica. En esta perspectiva señala: “A esta razón que enjuicia la sigue in praxi, - o puede libremente seguirla – el sujeto que conoce la norma y que, basándose en ella, actúa libremente. Así, pues, en la esfera del espíritu quedan aún, en efecto, las tareas propias de una *dirección* racional de la praxis, o sea, las de una forma pero nueva de posible racionalización de los hechos espirituales sobre fundamento científico, a saber: mediante una disciplina apriórica previa que verse sobre las normas de dirección racional de la praxis.” (Husserl, 2002, p. 8)

Los juicios que pronunciamos con respecto a la aprobación o desaprobación de hechos en este respecto no están orientados a las cosas o hechos en cuanto tales, sino a nuestra valoración de ellos. Esto significa que en el juicio se encierra una aspiración o motivación de tipo moral, que en el caso de

aprobar o desaprobar una situación social o un hecho cultural, el juicio señala la creencia en un <<verdadero hombre>> o una <<verdadera y auténtica humanidad>> como ideal, y como posibilidad objetivamente válida a la que pueden dirigirse teleológicamente nuestros afanes reformadores y nuestra idea de eticidad.

En otras palabras, la fenomenología nos propone la clarificación de estos ideales normativos a partir de la construcción de una ciencia de lo ético que busque en la generalidad y en la universalidad los fundamentos esenciales con los que se pueden determinar las necesidades de esencia del espíritu. Un camino que sólo se vislumbra desde un método de esencia que nos lleve a consideraciones de principio, haciendo abstracción de todo lo empírico para captar el auténtico sentido de lo ético enraizado en las formas generales de ser persona y comunidad en general. Una ciencia apriórica de las formas, leyes del espíritu y de la espiritualidad racional que no ha sido todavía sistemáticamente elaborada hasta la aparición de la fenomenología trascendental.

Así del lado de las ciencias del espíritu “hace aparición otra forma enteramente peculiar de racionalización de lo empírico, a saber: el *enjuiciamiento normativo de acuerdo con normas* generales que pertenecen a la esencia apriórica de la condición humana <<racional>>, y la *dirección* de la propia praxis fáctica de acuerdo con tales normas, las cuales incluyen las normas racionales de la propia dirección práctica.” (Husserl, 2002, p. 5)

Con estos argumentos pasa Husserl a desarrollar su ética como una ciencia integral de la vida activa para una subjetividad racional, en la perspectiva de señalar las normas generales que determinan el sentido del deber ser para las posibles esferas particulares de acción objeto de consideraciones normativas. En este punto cabe señalar que la ética fenomenológica a pesar de ser una ética vivencial, una ética que cobra realidad en las formas de

valorar las acciones que se nos dan en situaciones concretas de la vida, en particular, allí donde emergen los llamados sentimientos morales, busca su fundamentación en las leyes de esencia.

Llegados a este punto hay que señalar el cambio de perspectiva asumido por “Las lecciones de ética y la doctrina de los valores” desarrollada por Husserl entre los años de 1908 a 1914, en donde la ética se centra en una teoría de los sentimientos (Iribarne, 2007, p. 33) que busca fundamentar en un paralelo a las leyes lógicas del entendimiento, las leyes puras de la praxis; como comenta Javier de San Martín, la ética de Husserl se puede dividir en tres fases, siguiendo los estudios de H.R. Sepp: “mientras en la primera, que termina con *Las lecciones* del año 1914, Husserl intenta fundamentar una teoría formal de los valores y una teoría formal de la práctica, una práctica pura, <<La segunda fase se distingue –dice H.R. Sepp- porque, ciertamente influido por la experiencias de la Primera Guerra Mundial y por la lectura de los primeros escritos de Fichte, aparecen en primer término, las preguntas por la práctica: preguntas por las condiciones de posibilidad de una renovación de la vida individual y de una cultura en general desde un nuevo arranque teleológico que agruparía a todos los temas>>”. (Martín, 1992) Y la tercera fase la encontramos en su última obra la “*Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (Husserl, 1991) y en los artículos emparentados con el desarrollo de ésta.

Como nuestro interés se endereza a esta última etapa del desarrollo de la ética en Husserl, pero vincula la idea de renovación del hombre y de la cultura, el método contempla dos momentos que se entrecruzan. Primero, para aproximarnos a una fundamentación auténtica de la vivencia en la que se nos da lo ético, el método de la intuición de esencia abre la reflexión hacia una ciencia de lo ético en general; en segundo lugar, la reflexión teleológica retrospectiva en la historia nos lleva hacia el lugar que ocupa la fenomenología como filosofía primera.

Con respecto al método eidético se considera un método fundamental para la comprensión de la fenomenología que se había elaborado desde los tiempos de las investigaciones lógicas y que en Ideas I se revela de la siguiente manera: “Ante todo designo ‘esencia’ lo que se encuentra en el ser autárquico de un individuo constituyendo lo que él es. Pero todo ‘lo que’ semejante puede ‘transponerse en idea’. Una *intuición empírica* o individual puede convertirse en *intuición esencial* (ideación), posibilidad que por su parte no debe considerarse como empírica, sino como esencial. Lo intuido en este caso es la correspondiente esencia *pura* o *eidos*, sea la suma categoría, sea una división de la misma, hasta descender a la plena concreción.” (Husserl, 1986, p. 20)

Este *eidos* tiene la cualidad de poder mostrarse intuitivamente, tanto en datos empíricos, en la percepción o del recuerdo, como en meros datos de la fantasía. (Husserl, 1986, p. 23) Y es en virtud de esta cualidad que el método de esencia se brinda como posibilidad de fundamentación de una ciencia de lo ético, pues ha de ponerse de manifiesto que “la <<renovación>> pertenece con necesidad de esencia al desarrollo de hombre y de la colectividad humana hacia la humanidad verdadera” (Husserl, 2002, p. 11) Husserl piensa que este sería el presupuesto necesario de una renovación efectiva. (Husserl, 2002, p. 11)

Pero ¿por qué es tan importante este método de la intuición de esencias, comparado con otras posibilidades de fundamentar el fenómeno moral, dado que en este campo de las ciencias del espíritu debemos señalar que se trata de una nueva temática radicalmente diferente de la temática objetiva? No es el método de esencia el mismo que permite evidenciar con claridad la construcción del conocimiento matemático, y por tanto, el fundamento de todo conocimiento objetivo?

Efectivamente así nos lo muestra el autor: “La auténtica realidad como conocimiento por <<principios>> es justamente conocimiento por leyes de esencia; conocimiento de las verdades por las leyes de su pura posibilidad – como puede advertirse en el arquetipo de la ciencia natural exacta, la cual se basa en la aplicación de la matemática pura.” (Husserl, 2002, p. 17)

En este sentido, la ética es concebida no sólo como una forma de valoración axiológica tanto para la vida personal, individual, como social; la ética más bien debe ser entendida como “la ciencia de la esencia y formas posibles de una vida en renovación tomada en generalidad pura (apriórica).” (Husserl, 2002, p. 21)

Esta generalidad se desprende del ideal de verdad y de la experiencia de evidencia que determina por entero el método de esencia como estructura fundamental de la razón cognoscente, valorativa y práctica, es decir, de la razón en todas sus manifestaciones en la unidad de una conciencia que funge por lo auténtico, por el sentido mismo de los valores y las cosas. Por ello como señala Husserl, “la vida activa de una colectividad, de toda una humanidad, *puede* también, en consecuencia, adoptar la figura unitaria de la razón práctica, la figura de una vida <<ética>> -por más que en ninguna realidad histórica anterior haya ocurrido así.” (Husserl, 2002, p. 23) De esto resulta que los miembros de la colectividad pueden ser considerados como miembros portadores de una razón práctica, capaces de una voluntad colectiva de autodeterminación ética, y de una renovación permanente a partir de las posibilidades ideales de configurarse a sí mismos.

CAPÍTULO IV. TELEOLOGÍA E INTENCIONALIDAD COMO “RENOVACIÓN” DEL HOMBRE Y DE LA CULTURA

4.1 EXPLICITACIÓN DEL CONCEPTO DE “RENOVACIÓN” COMO UN PROBLEMA ÉTICO.

“La renovación del hombre, del hombre individual y de la colectividad humana, es el tema supremo de toda ética” (Husserl, 2002, p. 21) En estos términos comienza Husserl su explicitación de la ética como ciencia, una ciencia de la razón práctica en general que señala que la vida del hombre y de toda la comunidad se ponen de manera rigurosa bajo la idea de renovación, una idea que implica algo más que un puro percatarse ahí en el mundo y tener conciencia de las posibilidades de determinación racional del presente viviente.

En primer lugar, lo que la idea de renovación pone de manifiesto es que la vida es mucho más que un devenir de sentido en la persona intencional; la vida es también un asumir conscientemente posibles caminos de acción y valoración, una voluntad de determinación en el sentido de un “yo puedo” que significa para la experiencia una posibilidad permanente de modificación, reorientación y nuevas formas de valoración con respecto a los principios y fines de una vida. La conciencia que acompaña esta experiencia se manifiesta como permanente auto-referencia en el sentido de auto-examen de sí y libertad de autodeterminación, cualidades éstas que corresponden - según Husserl- a la esencia del ser humano y a la clarificación del sentido de la praxis moral siempre que se puedan intuir con claridad de esencia los principios conductores universales de la razón práctica en toda su generalidad.

En segundo lugar, la vida no sólo se concibe como una particular forma de existencia del individuo, sino que además está constituida por una forma

fundamental de devenir histórica bajo la forma esencial de la colectividad. Una forma de ser que en el conjunto de sus logros y manifestaciones toma la cualidad de poder convertirse en modelo, en paradigma, en ejemplo, para posibles formas de ser y de constituir sentido para los individuos que interactúan en ella y que Husserl denomina cultura. No entendemos por cultura –nos dice-, “otra cosa, en efecto, que el conjunto total de logros que vienen a la realidad merced a las actividades incesantes de los hombres en sociedad y que tienen una existencia espiritual duradera en la unidad de la conciencia colectiva y de la tradición que las conserva y prolonga.” (Husserl, 2002, p. 22) Por esto los logros y rendimientos espirituales sirven de ensanchamiento del horizonte del mundo y cumplen como en la vida personal con la singular posibilidad de servir de sustrato a nuevas evidencias y tomas de posición valorativa en el conjunto total del devenir espiritual.

De lo anterior resulta que la pareja de conceptos individuo-colectividad no es una manera caprichosa de enfocar las cosas, sino que dicha relación resulta también de la esencia misma del examen reflexivo sobre dichas cuestiones. Una nota característica de la reflexión fenomenológica en el ámbito de la ética es el examen del desarrollo paralelo entre las formas de vida personal y colectiva, y la manera como éstas tienen su asiento en la vida natural. Una analogía que no obstante resulta comprensible por obra de la razón práctica y de sus leyes normativas que las eleva a posibilidades de claridad de esencia y de auténtica determinación. En palabras de Husserl: “La vida activa de una colectividad, de toda una humanidad, *puede* también, en consecuencia, adoptar la figura unitaria de la razón práctica, la figura de una vida <<ética>>”, y más adelante: “En la vida colectiva se trataría, igual que en la individual, de una vida en <<renovación>>, nacida de la voluntad expresa de configurarse a sí misma como humanidad auténtica en el sentido de la razón práctica, con voluntad, pues, de dar a su cultura la forma de una cultura <<auténticamente humana>>.” (Husserl, 2002, p. 23)

Así al dirigir la mirada reflexiva a los rasgos de la esencia en la experiencia de la vida personal y colectiva en general, Husserl toma como punto de partida de su propuesta ética una conciencia reflexiva en renovación permanente; una vida de certeza y autoconciencia en el sentido de autoexamen personal y de examen social desde aquella capacidad de autoinspección crítica que hace de cada hombre sujeto de valoración desde la certeza volitiva de sus actos, sus medios y sus fines reales y potenciales; todo ello en el marco de sus disposiciones, habilidades y capacidades. En esta perspectiva la autonomía y la libertad se nos muestran como el resultado de la reflexión y de la auto-observación de sí mismo; estas últimas nos descubren que en la auto-referencia cada yo se descubre como libre para valorar y actuar desde su cuerpo orgánico como su centro de gravedad, siempre que pueda refrenar en él sus impulsos innatos o adquiridos, además de sus tendencias y afectos, en el sentido de que puede ser movido efectivamente por éstos.

De manera similar, la colectividad también resulta consciente de una realización voluntaria que resulta de algo más que de la suma de las acciones de sujetos que se valoran a sí mismos como sujetos de su propia voluntad. La colectividad puede adoptar esta forma superior de vida, como subraya Husserl. La voluntad colectiva se presenta en la fenomenología como un <<yo en grande>> que se deja vivir en la libre autodeterminación de sí, y que sopesa en su actividad reflexiva y valorativa todos y cada uno de sus valores y sus realizaciones comunitarias. El resultado es una vida de libre auto-configuración tanto para una persona como para una colectividad con conciencia de sus posibilidades y sus capacidades de responsabilidad ética y de justificación racional, a partir de una permanente renovación. Como lo expresa Husserl “una vida coherente con esta forma de desarrollo del hombre es, en efecto, una continua auto-evaluación, que no obstante se

produce siempre como libre transición de la imperfección a una imperfección menor.” (Husserl, 2002, p. 41)

Así pues, “en la medida en que la vida moral es por esencia combate con las <<tendencias que rebasan al hombre>>, puede también describirse como una renovación permanente e infinita (Husserl, 2002, p. 45)”

Es importante resaltar que la relación entre individuo y colectividad es desarrollada por Husserl desde una ciencia de la esencia del hombre en general. Esto lo lleva a poner de relieve aquellas cualidades fundamentales que deben contener los individuos y las colectividades como rasgos de una ciencia de lo ético en lo que toca a su analogía entre el ser personal y el de la comunidad, pero luego Husserl pasa a profundizar en los rasgos de esencia que pertenecen a la vida de la persona como sujeto moral, para seguir el hilo de la clarificación de una ciencia de lo ético en general, pues como él mismo lo señala: “la referencia esencial de la renovación ético-social, a la renovación ético-individual exige, con todo, anteponer un tratamiento básico de este problema fundamental de la ética individual”. (Husserl, 2002, p. 23)

4. 2 LA LIBERTAD COMO ESENCIA DE LA PERSONA ÉTICA.

Un rasgo fundamental que permite avanzar hacia una ciencia de la razón práctica en general viene de la posibilidad de auto-determinación de todo individuo y de toda colectividad. El camino que nos propone el autor para poder lograr esta claridad sobre la motivación esencial inherente a una <<voluntad libre>> que debe tener la posibilidad de orientar el proceso de auto-renovación, es buscar ciertas propiedades o cualidades que pertenecen a la esencia de la persona en general y ampliarlas por analogía a la comunidad.

Primero nos define el método a seguir como un método de esencia en paralelo a como se nos dan las verdades matemáticas haciendo abstracción de todo contenido o referencia a lo empírico.

Esto permite a la reflexión volver la atención sobre algunos rasgos esenciales que determinan el sentido de lo que significa <<ser>> una persona moral. En este sentido señala la capacidad de la autoconciencia en el sentido de auto-referencia, auto-examen, inspección dirigida a nuestra propia vida volitiva y valorativa.

En esta reflexión se destacan con claridad a la conciencia los actos y los juicios valorativos asumidos en primera persona, autovaloración que evalúa la bondad y el valor de los de los actos y los juicios, sus medios y los fines últimos; y no sólo los ya realizados que son recuperados retrospectivamente, sino que se examinan actos y juicios en su pura posibilidad de llevarse a la realidad, es decir, como potenciales formas de determinación del yo. Además esta inspección sobre sí mismo permite valorar aquellos rasgos, tendencias y hábitos que constituyen el carácter de una persona, tales como sus talentos, habilidades, tendencias, etc.

En segundo lugar y desde una concepción sobre la libertad muy cercana a la concepción de Kant, Husserl señala la capacidad de <<actuar libre y activamente>> desde el ego mismo, o desde un yo-centro con poder para refrenar los impulsos y las pasiones y evitar el ser movido efectivamente por éstas, o por aquellos presupuestos, tendencias o creencias motivantes que determinan la acción de una manera irreflexiva. Esta capacidad que pertenece a la esencia de todo ser humano abre así la posibilidad a una determinación racional basada en un auténtico querer; un querer en donde cada quien se sabe consciente como sujeto agente de su propia acción.

Otro concepto de libertad propuesto por Husserl se encuentra en la “*Conferencia de Praga*” y en también en la “*Conferencia de Viena*”. Allí el autor habla de una concepción de la libertad como resultado de la actividad filosófica: “La filosofía como teoría no sólo hace libre al investigador, también hace libre a quien se forma filosóficamente.” (Husserl, Conferencia de Praga, 1935)

Y en la “*Conferencia de Viena*” se expresa en los siguientes términos: “La filosofía ciencia, es el título para una clase especial de formas culturales. El movimiento histórico que ha adoptado la supranacionalidad europea, tiende a una estructura normativa situada en lo infinito.” (Husserl, 1992. Conferencia de Viena., p. 89)

Estas expresiones sobre la concepción de la libertad en estrecha relación con el sentido del concepto de filosofía que maneja Husserl, ponen de relieve que la ética es el resultado constante del ejercicio de la libertad y de la razón práctica pura; una posibilidad abierta de determinación del alma y del espíritu bajo la forma de un movimiento teleológico que da dirección a la vida intencional de las personas y de las colectividades. Por estas razones puede decir Husserl en la “*Conferencia de Viena*” refiriéndose a la aparición de la filosofía. “Con la primera concepción de las ideas, el hombre paulatinamente se va volviendo un hombre nuevo. Su ser espiritual entra en el movimiento de una progresiva renovación.” (Husserl, 1992. Conferencia de Viena.)

4. 3 EL IDEAL DE UNA FORMA UNITARIA DE VIDA COMO TELOS DE LA VIDA MORAL.

Después de haber examinado que la libertad y la autonomía son formas esenciales y teleológicas de la vida ética de la persona, y a la vez de la comunidad, y luego de resaltar que la comunidad se puede pensar como <<un hombre en grande>> en la medida en que efectivamente puede ser

guiada por un ideal teleológico de vida, como en efecto lo reveló el examen retrospectivo de la cultura espiritual europea según se indicó en la “*Conferencia de Viena*” con la aparición de la filosofía. Pasemos a examinar otra cualidad de la esencia de la persona en el *mundo de la vida*, a saber, aquella que hace que los individuos se agrupen de acuerdo con sus intereses en diferentes tipos de roles.

En “Crisis” (Husserl, 1991) señala que podemos tener diferentes formas de conciencia de estar en el mundo; la primera y natural que consiste en “la forma de vivir linealmente orientada hacia los objetos respectivamente dados, así pues, es la de vivir dentro del horizonte del mundo, y ello en una constancia normal e inquebrantada, en una unicidad sintética que atraviesa todos los actos” (Husserl, 1991) Esta forma de estar normalmente orientados señala que nuestros intereses tienen sus metas exclusivamente en los objetos. Pero esta forma de vivir puede ser modificada a partir de la reflexión; reflexión en el sentido aclarado en “Lógica Formal y Lógica Trascendental” como “intento de establecer efectivamente el sentido mismo, el sentido mencionado, presupuesto en la mera mención; o de convertir el ‘sentido intencional’ (como decíamos en *Investigaciones Lógicas*) el sentido ‘vagamente vacilante’ de la intención oscura, en un sentido cumplido, claro; intento por tanto de procurarle la evidencia de la posibilidad de claridad.” (Husserl, 1962, p. 12)

Esta posibilidad de cambiar de actitud perteneciente a la esencia misma de la libertad aparece en Husserl como el fundamento de la filosofía en Grecia, pero también como fundamento de la fenomenología de la conciencia desde la aparición de las *Investigaciones Lógicas* y finalmente, como el fundamento de la esencia de la vida ética. En otras palabras, la posibilidad de volver reflexivamente sobre la vida misma de la persona y de la cultura en una actitud trascendental, nos permite abrir el horizonte temático hacia la constitución e intuición de esencias que es el punto de partida desde el que

se puede hablar de evidencia y por tanto de libertad intencional en sentido estricto.

En este sentido las diferentes formas de actitud y correlativamente de conciencia pueden jerarquizarse en un orden de idealización y evidencia hasta subir a las regiones eidéticas puras, o por el contrario descender desde las intuiciones de esencia hasta las concreciones fácticas. En este sentido Husserl habla en los ensayos de "*Renovación*" de la importancia del método de esencia. Método que al examinar la vida de la persona y de la colectividad nos lleva a la conciencia de la evidencia de los principios morales que sirven como punto de partida y motivación para la voluntad en la perspectiva de una renovación individual o comunitaria.

Con referencia a este método, Julia Iribarne señala que los textos de Husserl de 1914 aportan pruebas para hacer una diferenciación entre la concepción kantiana de la razón y la de la fenomenología. "Husserl distingue dos esferas de verdad: la formal analítica y la material sintética; cabe entonces la observación: si la motivación es fundamental en la esfera axiológica, es necesario reconocer que la ley de la consecuencia que la regula, implica una conexión entre el ámbito intelectual y del sentimiento." (Iribarne, 2007, p. 23) En palabras de Husserl: "(...) todo esto es cuestión de la 'consecuencia' racional. Pero tal consecuencia vincula también, el ámbito intelectual con el ámbito del sentimiento; la razón teórica y la valorante están por encima de todo entrelazadas entre sí." (Husserl, 1988. Citado por Julia Iribarne., p. 33)

En relación con lo anterior tenemos que a ciertas regiones eidéticas les corresponde mostrar la pertenencia de los individuos a diferentes tipos de grupos determinados por intereses profesionales. Lo característico de estos roles es que en ellos se puede explicar la toma de partido de una persona por una vida profesional, o por una nueva dirección de intereses en la que se rompe con aquella unicidad de la vida natural, una toma de <<valor

incondicionalmente anhelado>> una preferencia personal en la determinación de la voluntad a la manera de un carácter en el que se pueden traer a la realidad valores, no importa si son auténticos o no, pero que señalan el interés de un individuo por una vida de esfuerzo y de valor. Un caso especial de preferencia incondicional, nos señala Husserl, es “el de la vocación de vida en un sentido genuino y superior al de la profesión”. (Husserl, 2002. p. 29)

Estas formas de vida señalan que ante ciertas posibilidades de acción, la persona puede tomar la totalidad de toda su vida en la unidad de una síntesis de autorregulación universal, síntesis con la que Husserl compara su ideal de vida ética. Para ilustrar mejor esta idea pensemos que cada persona en su cotidianidad vive determinada por roles en los que eventualmente puede tomar un interés particular como su proyecto de vida y que puede alcanzar en este empeño diferentes tipos de valores y hacerlos suyos. Con respecto a estos roles Klaus Held comenta: “Los hombres sólo podemos desarrollar nuestra vida manteniéndonos en algunos de los mundos especiales. Pero los mundos especiales no están separados unos de otros. Si lo estuvieran no podrían las personas que pertenecen a diferentes mundos especiales comunicarse entre sí, como de hecho lo hacen. Los hombres tienen conciencia de que los mundos especiales se relacionan y remiten unos a otros y constituyen así un contexto referencial único, el mundo-uno como horizonte universal.” (Held, 1998, p. 35) Esta idea que es una característica fundamental de la vida natural nos lleva a dos tipos de reflexión.

La primera, que la vida se desarrolla en un horizonte de posibles formas de determinación personal profesional, los mundos especiales, como los llama Held. Pero estas formas de vida están entretnejidas intersubjetivamente de suerte que cada individuo puede tomar parte en la vida de los otros, puede opinar valorar, hacer juicios, o decidir hacer una de ellas su proyecto personal de la mejor manera posible. De esto resulta, en segundo lugar y

como lo comenta Husserl en Crisis, la idea del mundo como horizonte intersubjetivo: “el mundo no es sólo siendo para los hombres aislados, sino para la comunidad de hombres, y ciertamente, ya en virtud de la mancomunación de aquello lisa y llanamente susceptible de ser percibido.... De esta mancomunación también tiene lugar constantemente en la corrección recíproca, un cambio de validez.” (Husserl, 1991, p. 172)

Esta última idea del *mundo de la vida* como un horizonte de posibles formas de adecuación y reciprocidad intersubjetiva llevan a Husserl a poner por encima de los mundos especiales como posibles ideales de vida, un proyecto de vida de mayor rango y dignidad, a saber, la de conducir la vida bajo la forma de una autoconfiguración ética permanente en la figura de un imperativo categórico. Esta posibilidad de ser y devenir <<ética>> más allá de una vida planeada racional y teleológica bajo la unidad de un rol profesional específico, puede resultar objeto de un propósito de la voluntad racional que al ser asumida como proyecto de vida particular para una persona la orienta hacia una vida en permanente autoconfiguración ética. Una vida que trata no solamente de traer ocasionalmente valores a la realidad, sino de mantener a la vista de manera evidente la totalidad de la vida en su permanente fluir determinada en sentido teleológico por valores auténticos.

Estos valores serán objeto de una constante observación crítica, lo que significa que serán puestos bajo la idea de <<renovación>> en el sentido de ser clarificarlos permanentemente hasta llevarlos a la claridad de esencia. Con esta intuición se convierten en principios válidos para una acción buena que los piensa como posibilidad de determinación para una voluntad de rectitud producto del examen crítico. Husserl piensa que la evidencia de la claridad ética en la que se intuye el sumo bien, es en parte motivada por la crítica nacida de arrepentimientos y decepciones, lo que en definitiva nos lleva a la fundamentación por evidencia.

En este sentido la auténtica vida ética para las personas es el resultado de una posibilidad práctica de determinación, aquella posibilidad que nace de la actitud de renovar la vida entera bajo el imperativo de examinarse a sí mismo a partir de sus propios principios racionalmente aclarados.

Principios de una conciencia que se capta así misma en su fluir permanente como siendo una en la unidad de su propia vida; como una conciencia unitaria que porta teleológicamente un ideal de sí misma y de la comunidad ética infinitamente alejada desde la cual extrae los principios rectores con los que trae a realidad los valores para la determinación de su presente viviente.

Este ideal de perfección ética nos dice Husserl “late a priori en él, lo toma el hombre, pues, en su figura más originaria, de sí mismo como su <<yo verdadero>> como <<su mejor yo>>.” (Husserl, 2002, p. 37) Desde mi punto de vista veo en esta justificación de la claridad de idea y del ideal teleológico de la vida ética una justificación, que como se mostrará más adelante está determinada por un diálogo del alma consigo misma haciendo abstracción de toda alteridad.

CAPÍTULO V. FILOSOFÍA Y FENOMENOLOGÍA COMO *TELOS* DEL HOMBRE Y DE LA CULTURA

5.1 EL CONCEPTO DE “RENOVACIÓN” VISTO DESDE UNA INTERPRETACIÓN DEL ORIGEN DE LA FILOSOFÍA.

Para continuar con este análisis sobre el concepto de renovación desarrollado en la fenomenología de Husserl es significativo señalar también que de acuerdo con la “*Conferencia de Viena*” (Husserl, 1992. *Conferencia de Viena.*) renovación significa volver al origen de la filosofía. A aquella actitud que nos permite reconocer que es a partir de un ideal del mundo, del hombre y de la vida y de la apertura crítica a la experiencia natural, todo ello como tema de la reflexión, como se constituye el sentido propio del que-hacer de la cultura y con éste, el de la educación ética como expresión y postura crítica a la totalidad de las visiones tradicionales de lo mismo.

Que el hombre tiene el deber de responsabilizarse por la constitución de su vida se muestra en la vocación comunicativa y crítica que se manifiesta en el ámbito social de lo cotidiano, cuando se nos exige dar razones sobre nuestro comportamiento. Volviendo a la interpretación de los griegos como iniciadores de una nueva vocación de vida este deber está relacionado con aquella singular vocación del dar razones comunicativamente como *logos*. En este sentido señala Klaus Held “El así comprendido *logon didonai* es familiar ya a los hombres en la actitud natural, pero ellos buscan las razones en los mundos especiales en los cuales desarrollan su vida” (Held, 1998, p. 24)

Este estar dispuesto a dar razón de los motivos de toda acción a la luz de la filosofía y su actitud crítica (por lo universal) cobra un nuevo sentido: ya no se trata de responder por los intereses particulares de una visión cerrada del mundo, de una visión atravesada por los intereses individuales de un rol, o

una profesión técnica, o de una forma cualquiera de obrar en el mundo objetivo, sino de responder por los motivos de la acción en una actitud teórica y reflexiva; una actitud que en la unidad racional del mundo-uno tome por tema la vida buena y bien lograda.

Por este motivo Husserl compara su fenomenología con aquella visión teórica llamada por los griegos filosofía, y podemos añadir que lo que se propone con esta analogía es enriquecer paulatinamente el sentido de la acción cotidiana bajo la idea de renovación. Lo que la fenomenología busca desde esta analogía con los orígenes de la filosofía es fomentar la posibilidad de una nueva actitud comprensiva. Una actitud que valore significativamente la responsabilidad del sujeto viviente como sujeto capaz de ver, percibir y experimentar las cosas, los eventos y las personas de maneras siempre diferentes, evitando caer en formas rutinarias y habituales de experimentar el mundo y de negar su contingencia.

De esta manera, tanto para el individuo, como para la comunidad, que se hacen conscientes de esta posibilidad abierta por la filosofía, aparece una posibilidad clara y evidente de orientarse teleológica y auténticamente en la perspectiva de una emancipación con autonomía y búsqueda de verdades infinitas. La interpretación de la filosofía que Husserl nos presenta (en su origen) es por tanto una reflexión cuya función con respecto a la aparición de las ciencias significa aclarar los supuestos objetivos y aquellas direcciones intencionales históricas en las que éstas se han desarrollado.

El interés de Husserl por el movimiento de la razón en la historia responde así a la intención de sacar a luz los enigmas de la subjetividad, pues la crisis de la época moderna la comprende como la propia negación del hombre y de la cultura, mientras el hombre se aventura como nunca (en la historia) por un conocimiento técnico de los objetos y de la naturaleza. En consecuencia, su desconfianza con respecto al impacto de las ciencias modernas en la vida

cultural y al papel “crítico” que dice tener la filosofía de cara a éste desarrollo, se traduce en una crítica a las ciencias como portadoras del ideal de verdad de la totalidad del mundo y de las posibilidades emancipadoras de nuestra especie en él.

Esta crítica le reitera que ellas (las ciencias) han olvidado el camino de la clarificación de nuestra vida creadora de cultura y de nuestra subjetividad como sustrato de toda representación y evidencia del mundo. En esta perspectiva la fenomenología se nos muestra como una filosofía de la reflexión de la vida misma de la cultura, un volver al desarrollo y evolución de las formaciones intencionales en las que se constituye el sentido del ente y de la totalidad del mundo científico y extra-científico en general.

5.2 CLARIFICACIÓN Y REFLEXIÓN SOBRE EL SENTIDO DEL ORIGEN DE LA FILOSOFÍA EN HUSSERL COMO CAMBIO RADICAL DE ACTITUD.

Siendo consecuentes con el análisis retrospectivo que venimos haciendo sobre la cultura occidental, que lleva en última instancia a preguntarse por la aparición de la filosofía en Grecia, no estaría de más afirmar que el saber o el conocimiento natural de toda tradición y de toda cultura (visto por la fenomenología) se encuentran en una referencia explícita o implícita a la experiencia cotidiana y permanece dentro de ella; correlativamente, la actitud que domina el campo de estas experiencias en las que se nos da algo con sentido en una actitud cognitiva se expresa como “sentido común”, “acervo” o “idiosincrasia” de un pueblo en general, y en un sentido fenomenológico, como actitud natural.

Pues bien, a manera de exposición podemos afirmar que para la fenomenología de Husserl el saber de los primeros filósofos nace de la crítica a estas esferas o visiones del mundo en una actitud totalmente radical y

opuesta a esta natural forma de pensar, conocer y actuar; actitud que con Husserl es vista como una actitud ingenua.

Para entender mejor esto imaginemos el contexto de los primeros filósofos, los así llamados presocráticos. Para ellos era claro que había un conocimiento natural del mundo griego en donde las personas del común entendían y expresaban de manera más o menos clara y racional el sentido del mundo, del hombre y de la historia. Los valores, las normas, las cosas y los asuntos individuales y comunitarios venían, por así decirlo, determinados por estas formas de ver, comprender y ser en el mundo. Un mundo donde la tradición señala los límites a todo sentido en el orden del pensamiento, la expresión y la acción, pues describe y prescribe el sentido y valor para toda acción y toda comprensión de lo cotidiano.

Un mundo con todos los dioses y demonios posibles, con todo tipo de explicaciones míticas, cosmogónicas, históricas, morales y sociales; un mundo con unos medios de producción y de distribución establecidos y jerarquizados y en donde los individuos encuentran su lugar y su sentido en la sociedad; un mundo que los poetas y las religiones habían ayudado a configurar. Un mundo que en términos fenomenológicos se debe entender como el *mundo de la vida* espiritual, pues es el resultado de una razón trascendental teleológica e intencional.

Ahora bien, ¿qué fue lo nuevo dentro de este universo cultural que determinó la aparición de la filosofía y con ella la idea de un conocimiento genuino, auténtico y verdadero del mundo? Y en segundo lugar: ¿qué motivó la reflexión filosófica del ámbito del conocimiento tradicional a un saber enfático y riguroso sobre la naturaleza y de este saber sobre las cosas, al ámbito de la educación y la moral? Una mirada a estos primeros filósofos nos dará luces para ir construyendo una respuesta.

Los presocráticos, nombre como se les conoce a los primeros filósofos de la Grecia antigua se les suele llamar también filósofos de la naturaleza, porque ante todo, se preocuparon por los principios de ésta y sus procesos físicos en una actitud objetiva y natural. Lo común a todos ellos era la necesidad de encontrar unos principios supremos de los que se pudieran explicar o derivar la totalidad de los hechos que comprendían el mundo como una unidad inteligible y ordenada (cosmos). Tal vez por esto los primeros filósofos compartían la creencia de que existía una materia primaria la cual era origen y explicación de todo lo que ocurría en el mundo, de todos los cambios y de todos los estados de cosas.

Algunos filósofos como Heráclito partían de un análisis o reflexión sobre las condiciones socio-políticas de su tiempo y hacían extensiva su visión a los fenómenos de la naturaleza y del individuo como si se tratara de una misma cosa. En este punto vale la pena aclarar que los primeros filósofos vivieron en una época de cambios sociales que les permitieron una postura crítica y racional frente a los diversos acontecimientos. Esto ocurrió cuando las antiguas estructuras sociales caracterizadas por la existencia de una nobleza rural, dieron paso a una polis con sus formas de vida urbanas; en este ambiente se dieron las condiciones para la constitución de un modelo racional para pensar el mundo.

Un mundo en donde el pensamiento ya no debía estar determinado por la arbitrariedad de los dioses olímpicos o de los demonios primitivos, sino constituido y planeado por normas motivadas por la actividad racional productiva y por un ordenamiento comunitario riguroso. Los factores socio-políticos, físico-cósmicos e individuales, pasaron a ser el eje de la esta primera reflexión filosófica menesterosa de una explicación racional de la totalidad de los fenómenos del mundo entendido desde una unidad ordenada, cosmos.

En este contexto y sentido de unidad se puede comprender de una manera más rica la mayoría de sentencias de estos primeros pensadores. Heráclito por ejemplo, consciente de la oposición social entre libres y esclavos justifica la existencia del individuo y su posición social a la luz de una teoría del cambio sobre la base de la lucha de los contrarios.

Sin negar que la base del progreso económico se funda en dicha relación, establece que su existencia se debe a un estado de guerra que determina el estado de todas las cosas en el mundo: "Conviene saber que la guerra es común (a todas las cosas) y que la justicia es discordia y que todas las cosas sobrevienen por la discordia y la necesidad.... La guerra es el padre de todas las cosas a unos los muestra como dioses y a otros como hombres; a unos hace esclavos y a otros hace libres" (G.S. Kirk, 1987, p. 382)

Vista desde esta perspectiva la filosofía nace de un cambio de intereses, de una orientación o actitud ingenua, tradicional y cotidiana en la que se desarrolla de manera natural y espontánea el mundo; una actitud en donde el mundo es aprendido y vivido normalmente bajo un punto de vista contingente y relativo, determinado y condicionado por la lucha del interés particular y objetivo, a una actitud temática, crítica y reflexiva que toma al mundo como totalidad de la actividad pensante del filósofo.

Según esto el horizonte de referencia que define el sentido de lo normativo, de lo religioso, de lo social, lo económico o lo político es trastocado de una orientación o actitud natural e ingenua a otra actitud (temática) que permite abrir nuevos horizontes de sentido. Estos nuevos horizontes de sentido son el resultado de la reflexión temática orientada a este todo y del análisis crítico referido al sentido tradicional de lo establecido.

Para simplificar, podemos decir que la aparición de la filosofía brota de una actitud temática. Como lo expresa Husserl en la Conferencia de Viena:

"correctamente traducido en el sentido originario, esto no quiere decir otra cosa que ciencia universal, ciencia de la totalidad del mundo, de la unidad total de todo lo existente". (Husserl, 1992. Conferencia de Viena.)

Por ello podemos resumir que el origen de la filosofía en Grecia está determinado y a la vez constituido por una actitud nueva, una actitud temática y reflexiva que permite reconocer que es a partir del *mundo de la vida* común tomado como tema propio de la reflexión en diferentes perspectivas, aquello que constituye el sentido propio del que-hacer de la filosofía. La filosofía así entendida desde la interpretación fenomenológica se nos muestra como ciencia, y como expresión propia del admirarse que tiene su apertura en un cambio de actitud, pues representa en primer lugar una crítica a la totalidad de las visiones tradicionales de lo mismo.

Este respectivo cambio de actitud de una orientación centrada en el interés particular (la doxa), del estar orientado a "esto" o "aquello", ya sea desde un rol o una profesión, el pasar de una actitud que se pierde en su propio interés contingente y temporal en cuyo desenvolvimiento se determina el ser ahí como el mundo del artesano, del profesor, del compañero, amigo, padre de familia, dirigente político, etc., a una actitud temático-reflexiva que toma por tema el mundo como una unidad de sentido nueva y que abarca de manera universal, reflexiva, crítica y englobante las distintas regiones del ser y del devenir, es el original comienzo de la filosofía, según la explicitación fenomenológica de la historia.

Pero volvamos a nuestro presente: ¿qué significado pueden tener reflexiones de este tipo para nosotros que hemos venido explicitando el sentido ético de la fenomenología? Por un lado, esta vuelta al origen de la filosofía y de la ciencia nos sirve para reflexionar sobre el sentido y el devenir de la cultura en perspectiva teleológica. Como señala Husserl, la cultura europea-occidental tiene su propia *entelequia*, es decir, su propia forma particular de ser; aquello

que la identifica como lo que es en su ser y devenir; esa singularidad e identidad transnacional que la orienta como hacia un polo ideal e infinito y que atrae de manera latente a la humanidad entera. Una forma ideal de vida que tuvo su aparición de manera embrionaria en un cambio radical de actitud en la época antigua, específicamente con la aparición de la filosofía y la distinción fundamental entre apariencia y conocimiento verdadero, entre la experiencia cotidiana-tradicional de los mundos particulares y una experiencia temática que se acredita a sí misma como verdadera.

La filosofía como actitud teórica que nace de la contemplación y del interés puro por aclarar el fenómeno del mundo como tal, es pues el originario punto de partida que nos permite aclarar el sentido profundo del ideal ético de Husserl. Desde esta perspectiva el conocimiento de la filosofía en Grecia se constituye como un esfuerzo reflexivo por clarificar desde la razón el mundo como tema; como filosofía renovadora es pues un volver en actitud crítica sobre los problemas fundamentales del mundo, y posteriormente, de la vida con sus configuraciones tanto teóricas como prácticas a partir de la fe en la razón.

Es importante señalar en este punto la correlación entre la actitud abierta por la filosofía y la actitud que señala Husserl como renovación de la persona. La filosofía para decirlo de otra manera, aparece a la luz de la fenomenología como un intento por clarificar el sentido oculto de la razón en el mundo; una actitud que tiene su vigencia hoy en el marco de la crisis moderna en la falta de claridad con respecto a nuestra subjetividad, sus configuraciones y su responsabilidad en un mundo desprovisto de sentido, en un mundo en crisis. Así pues, lo que por vez primera irrumpió con la humanidad Griega fue un nuevo estilo de vida y de ser que configura en adelante el sentido espiritual y la identidad de la humanidad europea como tal. Una humanidad que se orienta de modo latente hacia la razón y que de manera consciente dirige el devenir humano e histórico de acuerdo con una necesidad esencial.

Por este motivo Husserl define la filosofía como “el movimiento histórico de la revelación de la razón universal, con-natural -<<innata>>- a la humanidad en cuanto tal.” (Husserl, 1991, p. 16) En esta misma perspectiva llama la atención sobre la responsabilidad del filósofo, asignando a su tarea la significación racional de la existencia humana global y por tanto la condición de funcionario de la humanidad. Lo específico de la cultura Griega (para la fenomenología) y que inaugura el telos de la humanidad occidental en cuanto tal es la filosofía, en otras palabras, esta actitud teórica que toma por tema los problemas fundamentales del ser y del devenir a partir de ideas de la razón: ideas que aseguran según la interpretación fenomenológica, una forma de ser totalmente nueva al sujeto, pues tan pronto como el hombre las comprende su ser espiritual se transforma en algo totalmente nuevo.

Las ideas que produce la reflexión y la actitud teórica racional entendida como *logos* permite entonces –según esta comprensión- configurar nuevas actitudes y acciones vitales a los individuos que las comprenden de manera clara en su hacer y omitir racional. De esta manera y gracias a la idealidad de las producciones teóricas que las convierte en formas utilizables para un producir reiterado e idénticamente utilizable según su sentido y validez, las ideas filosóficas se tornan en el material para la producción infinita de nuevas idealidades de grado más alto, en este sentido la filosofía hace posible una renovación del hombre y de la cultura en una infinitud de tareas que configuran en su devenir el campo de la ciencia, la ética y la historia.

Así pues, queda señalado el sentido que Husserl asigna a la filosofía como un camino abierto a la renovación con este devenir de las ideas que configuran un tipo de saber y de hacer cuya forma teórica y de examen radical, sentó los principios de la auténtica ciencia. Una ciencia-filosofía en la que se correspondían en su realización sistemática y unitaria, verdadero conocimiento y verdad auténtica, es decir, verdad moral; pues, en su sentido originario la filosofía resultaba ser la síntesis suprema de todas las verdades

válidas en sí mismas y obtenidas según reglas fundadas en la pura razón. Una actitud de crítica universal contra todo lo tradicionalmente preestablecido que pone en obra una visión del mundo absolutamente libre de las ataduras del mito y que necesariamente se configura en un obrar comunitario en donde se reconoce como bien común la pura e incondicional vigencia de la verdad y la regulación normativa de los asuntos vitales según reglas emanadas del amor a estas ideas.

Volviendo al tema de la espiritualidad en sentido fenomenológico como creación personal y cultural se bosqueja aquí una complementariedad e identidad orientada por y desde la filosofía como actitud de apertura, como decisión voluntaria por comprender y reorientar la vida según principios universales. La reflexión sobre la aparición y actitud de la filosofía que nos descubre la fenomenología señala que a la decisión de tomar por tema el mundo dentro de una visión unitaria y racional, la sigue de manera estrecha y articulada una autoresponsabilidad de quien filosofa y hace suya con ella una imagen moral del mundo a partir de su reflexión.

Esto se manifiesta de manera documentada en la sentencia de Heráclito: "Ethos anthrópo daímon" (G.S. Kirk, 1987, p. 130) Como comenta Klaus Held (Held, 1998) "Ethos" significa en este contexto constitución de la vida en permanente autoresponsabilidad y Daímon, era el título tradicional para el superpoder sobre el que no se disponía voluntad y que se hacía presente en la felicidad y en la desgracia de la vida.

La invitación de Heráclito, frente al Daímon, no es otra que la de secularizar el poder del Daímon o destino ciego por medio de nuestra libertad de elegir de manera responsable nuestra propia actividad vital, nuestro propio destino. El tomar la responsabilidad por los actos y las acciones significa tomar previamente una actitud teórica, una actitud que a luz de la filosofía y su actitud universal por el todo cobra un nuevo sentido: ya no se trata de

responder por los mundos particulares, por los roles, que constituyen en sus articulaciones mutuas las tramas del *mundo de la vida*; no se trata de estas visiones particulares determinadas por intereses y roles específicos de profesiones o mundos especiales, o de formas pre-reflexivas de ser en el mundo; se trata más bien de responder por los motivos de toda acción desde una actitud crítica, reflexiva y universal. Una actitud que en la unidad racional del <<mundo-uno>> brota de la teoría, toma por telos la acción práctica racional y con ello la posibilidad de argumentar a favor de una vida buena y bien lograda.

5.3 LA CRÍTICA DE HABERMAS A LA CONCEPCIÓN TRADICIONAL DE FILOSOFÍA DESDE LA RELACIÓN ENTRE CONOCIMIENTO E INTERÉS.

Ahora bien, pensadores como J. Habermas nos muestran que este concepto de teoría acuñado por la interpretación de la filosofía fenomenológica tiene sus inconvenientes. En primer lugar, Habermas señala que este concepto tradicional de la filosofía está relacionado con un orden de estabilidad frente a lo perecedero, contingente y aparente del conocimiento vulgar sumido en la *doxa*.

Un orden que se reconoce en los movimientos cíclicos de la naturaleza, la música y la matemática, de manera que la teoría induce a la asimilación del alma al movimiento ordenado del cosmos en la praxis de la vida. La teoría en este sentido -nos dice Habermas- “acuña en la vida su forma y se refleja en la actitud de aquel que se somete a su disciplina.” (Habermas, 2005, p. 160)

Habermas nos muestra que este sentido de la teoría y de una vida en la teoría ha determinado a la filosofía desde sus comienzos. Sólo en la época de Kant (en la modernidad) con la aparición de la matemática en el escenario de las ciencias naturales protagonizadas por Galileo y consumada con Newton, la ciencia cobra un nuevo sentido, y la teoría (en su sentido clásico

griego) se aparta del ideal ético que la acompañó desde la antigüedad. La separación entre una razón teórica pura, encargada de señalar los límites y posibilidades al conocimiento teórico, por un lado, y una razón práctica que prescribe las normas éticas, por otro (por parte del pensador Kant), confirma para Habermas esta ruptura.

Desde este punto de vista Habermas retoma el cambio ocurrido en la concepción y sentido de la teoría en la gran tradición de la filosofía occidental para desarrollar su diagnóstico sobre la crisis. Él señala el contraste entre el concepto clásico de la teoría inaugurada por los griegos, con las nuevas ciencias desarrolladas en la modernidad.

En particular Habermas ve en la crítica que desarrolla Husserl a las ciencias, <<no tanto la crisis de las ciencias como tal, sino el sentido de las ciencias de cara a la vaciedad de la cultura europea>>. Habermas encuentra que Husserl por medio de su crítica a la actividad científica retorna a la idea de conocimiento desarrollada por los griegos y se apoya en un pensamiento como el de Platón, para mostrar la falta de reflexión y de responsabilidad de la que carecen las ciencias positivas en la modernidad en cuanto ellas son responsables de la orientación y del sentido de la vida y de la cultura.

El problema consiste en creer que la razón teórica se convierta en virtud de su reflexión crítica y su visión omnicomprendiva del mundo, en el motor que orienta tanto la acción calculadora como la acción práctica y moral. La teoría desde esta perspectiva, al permitir develar un mundo de formas inequívocas y perfectas nos revela a su vez la necesidad de una acción moral conforme con la verdad revelada.

En este punto autores como Popper también desarrollan una crítica en la que se denuncia que el sentido de verdad revelada, tal y como lo plantean aquellas doctrinas filosóficas como la de Platón, posee un carácter totalitario

y contradictorio bajo la forma de una epistemología con la que se pretende a la vez orientar la sociedad. (Popper, 1972)

Recordemos que en la “República Platón” se nos señala que el camino hacia la constitución de una Polis verdaderamente democrática ha de ser recorrido por aquellos hombres virtuosos capaces de encontrar por sí mismos la verdad y la justicia; el filósofo se convierte, no sólo en educador, sino en el único legislador auténtico. La reflexión platónica sobre la verdad y la justicia nos muestra así la íntima relación de estos conceptos que cobraría su plena realidad en la realización o constitución de un Estado Ideal.

Pero volviendo a Husserl y en particular a su crítica de las ciencias en la modernidad desarrollada en sus últimas obras, podemos señalar que para él la tradición científica al igual que la cultura moderna, es el resultado de una producción espiritual que tuvo su origen en los griegos; y en este marco histórico-retrospectivo la cultura occidental es el resultado y el producto del ideal griego de hombre. Un ideal que marcó a la posteridad con el sello de la filosofía. Por ello su reclamo se funda en que la cultura moderna ha entrado en crisis por haber olvidado precisamente este sentido de una vida orientada por y desde las ideas que nos legaron los filósofos griegos; y en esta fatal indiferencia a la <<reflexión>> por parte de quienes se forman en las ciencias, la cultura penetra en un olvido del hombre y de sí misma que la lleva de manera irrevocable a la crisis.

Dicho de otra manera, este olvido del hombre es precisamente olvido del sentido con que los griegos entendieron la teoría, es decir, olvido de la filosofía y de la metafísica. En consecuencia, el olvido de la filosofía se transforma en la modernidad en olvido de la subjetividad misma, y por tanto, en pérdida del sentido del *mundo de la vida*. De ahí que la crisis se manifieste (para Husserl) como atrofiamiento y anomia del individuo que no encuentra valor ni sentido al mundo y a su vida.

Ahora bien, la reconstrucción del papel de la teoría en el sentido antiguo, por parte de quienes todavía creen en la tradición, se convierte para J. Habermas en objeto de crítica. Habermas encuentra que por medio de esta crítica a la actividad científica, se retorna a la idea de conocimiento desarrollada por Platón y esto con el ánimo de señalar que la teoría pura tiene un nexo fundamental con la praxis de la vida. Lo que se pretende –de acuerdo con Habermas- con esta crítica a la ciencia desarrollada por la fenomenología de Husserl, no es tanto el de criticar el contenido informativo de las teorías, sino el de señalar la falta de un hábito <<reflexivo>> e ilustrado en los teóricos mismos quienes producen a la vez una cultura científica.

El peligro que se presenta para la cultura europea en crisis desde el punto de vista de la fenomenología, es que el naturalismo, el objetivismo, el historicismo y el psicologismo, arrastran a la cultura a una negación de sí misma, pues en su afán de precisión metódica, objetiva y sistemática, para el logro de una aplicación práctica útil y eficaz, se abstraen de toda <<reflexión>> sobre su producción subjetiva de sentido, lo que amenaza con el hundimiento de esta cultura en la pura racionalidad vacía, objetiva y formal.

La crisis puesta en términos fenomenológicos se manifiesta como el olvido de toda producción espiritual del sentido hecho posible por el *mundo de la vida* cultural; un mundo abierto desde la reflexión filosófica como un horizonte de posibilidad de sentido para toda producción espiritual en su relación con la experiencia cotidiana. Por ello, podemos decir que lo que Husserl se propone con su crítica a la teoría científica y positiva en la modernidad, es devolver este estatuto espiritual de la constitución de sentido de la razón cognoscente, filosófica y *reflexiva* al *sujeto de la vivencia*; y por tanto, la responsabilidad de éste en la determinación de su vida.

Pero lo que Habermas señala es que las ciencias positivas o naturales han instaurado desde el comienzo y sin violencia una continuidad con los principios del pensar filosófico antiguo: “éste y aquellas se comprometen a una actitud teórica que libera de la conexión dogmática y de la enojosa influencia de los intereses naturales de la vida; y coinciden con el propósito cosmológico de describir teóricamente el universo en su ordenación conforme a leyes, tal y como es” (Habermas, 2005, p. 161)

Habermas nos muestra que entre la antigua teoría de los griegos y la ciencia positiva de los modernos, existe una conexión en lo que toca a su orientación con respecto a la liberación de los intereses naturales por visiones del mundo fundamentadas según principios y leyes universales. Lo que no pasa con respecto a otro tipo de ciencias, las así llamadas ciencias del espíritu o ciencias sociales, que nada tienen que ver con la cosmología, aunque de conformidad con el método de las ciencias naturales, gustan dejarse guiar por modelos empírico-analíticos; ellas pretenden al igual que las ciencias positivas describir desde una actitud objetiva una realidad estructurada. (Habermas, 2005, p. 161)

Habermas no comparte con Husserl que las ciencias positivas no lleven en sí mismas el ideal antiguo de la teoría. Para Habermas las ciencias de la naturaleza sí comparten un sentido con la vieja teoría clásica de los griegos, pero ellas destruyen la pretensión clásica de esta tradición, pues se trata de mostrar que tanto en la vieja teoría del conocimiento, como en la nueva metodología científica, teoría y praxis se mantienen unidas a partir de una visión omnicomprendiva del mundo.

Una visión del mundo que mientras libera al sujeto del ámbito dogmático de lo natural, le prescribe un cierto modo de vida y de pensamiento normativo, que desfigura el verdadero sentido de la teoría. En este punto Habermas introduce una diferenciación fundamental: dos momentos toman las ciencias

modernas de la herencia filosófica: “en primer lugar, el sentido metódico de la actitud teórica y, en segundo lugar, la suposición ontológica fundamental de una estructura del mundo independiente del sujeto cognoscente.” (Habermas, 2005, p. 161.ss.)

Habermas comparte con Husserl y los críticos de la ciencia, la pérdida del sentido de la teoría que edifica y hace responsable a quien se dedica a su estudio. Las ciencias (nos dice) han perdido su específica significación vital, la misma que Husserl quiso volver a instaurar con su reconstrucción de la subjetividad en el *mundo de la vida* y la renovación del sentido de la teoría clásica antigua.

De ahí que para Habermas la concepción de la teoría como un proceso educativo se torne apócrifa. Pero lo que Habermas no comparte definitivamente con Husserl, es ese ideal práctico unido a la teoría antigua. Para Habermas esta ilusión de una visión de mundo internalizada y convertida en normas no hace otra cosa más que enajenar a la teoría de su verdadera tarea.

Mientras Habermas comparte con Husserl la necesidad de una crítica a las ciencias positivas y al objetivismo reinante, no comparte con éste el sentido de que las ciencias se deban reconstruir a partir de una vuelta a la subjetividad fundadora de sentido, o lo que es lo mismo, volviendo al sentido clásico de la teoría en el sentido griego, de la que hemos venido hablando. Para Habermas este intento de reconstrucción de la ciencia moderna por Husserl oculta la posibilidad de comprender el sentido verdadero de la teoría objetiva de toda ciencia.

Lo que ve aparecer Habermas con la positivización e instrumentalización de las ciencias modernas no es la falta de una praxis reflexiva al interior de la actividad teórica, sino la liberación del conocimiento con respecto a su

interés orientador. “Sí la teoría en el sentido de la gran tradición incidió en la vida, es porque fingió haber descubierto en el orden cósmico una conexión ideal del mundo, lo cual quiere decir: también el prototipo para la ordenación del orden humano.” (Habermas, 2005, p. 166)

El error de Husserl y demás críticos de la escuela Crítica –para Habermas– se encuentra en esa ilusión aparente de la teoría introducido por la filosofía griega: “si la teoría, en el sentido de la gran tradición, incidió en la vida, es porque fingió haber descubierto en el orden cósmico una conexión ideal del mundo, lo cual quiere decir también el prototipo para la ordenación del mundo humano. Sólo en tanto que cosmología fue la teoría capaz de orientar a la par el obrar.” (Habermas, 2005, p. 166)

Así pues, para Habermas los griegos vieron en el orden regular e inmutable del cosmos un principio ideal para orientar de manera responsable la acción práctica en el mundo, es decir su moral. De esta manera, la teoría se torna el requisito fundamental para el obrar ético; sólo aquel que accede al reino de las verdades universales y eternas puede correlativamente orientar su ser y su vida en una praxis verdaderamente virtuosa.

Habermas recurre a la tradición griega para mostrar cómo en ella se da el primer giro de una visión mítica que traza los principios de la acción práctica, hacia una visión racional cosmológica que a la vez que restituye una identidad para el sujeto que se contempla en el orden universal del cosmos abstracto, libera su acción de una praxis inestable y causal. “En la unidad de un cosmos que descansa en sí mismo y en la identidad del ser inmutable encuentra ahora su sostén la conciencia que se ha emancipado de los poderes originarios.” (Habermas, 2005, p. 167)

El papel de la teoría acredita así un mundo liberado de los poderes míticos en donde el individuo se identifica con la inmutable forma de un ser puro, una

ilusión objetivista –como la llama Habermas- que al mismo tiempo que evita la recaída en estadios superados, permite la formación voluntaria de una identidad ideal del yo.

Pero este interés de la teoría pura queda reprimido, pues detrás de él se esconde una identidad abstracta fruto de una ilusión objetivista que instauro la legalidad del saber y del hacer. ¿Qué significa esto? Una ilusión –como suele decirnos Habermas- que consiste en asimilar el orden universal del cosmos con una voluntad emancipada de los poderes míticos; una teoría que libera a la conciencia del culto místico, por una relación de identidad abstracta del yo con un orden racional del cosmos.

Ahora bien, cuando esto sucede -anota Habermas- los dos momentos más efectivos de la tradición griega, la actitud teórica y la suposición ontológica fundamental de un mundo estructurado en sí, son admitidos en una conexión que ambos, empero, prohíben: en una conexión del conocimiento con el interés (Habermas, 2005, p. 167) Por este motivo Husserl no puede esperar procesos culturales de una filosofía de la conciencia que mientras depura el sentido positivo de las ciencias, reconstruye el sentido de la teoría de la gran filosofía.

Para Habermas la crítica de Husserl a las ciencias esconde este sentido objetivista que pusimos de relieve en la identidad de teoría y praxis que en los griegos aparece como conexión inconfesada entre conocimiento e interés. La teoría –continúa Habermas- no quedaba instalada en la cultura por haber emancipado al conocimiento respecto del interés, sino, inversamente, por tener que agradecer al encubrimiento de su propio interés una fuerza pseudonormativa. “Mientras critica la autocompresión objetivista de las ciencias, por su actitud meramente positiva e instrumental, sucumbe Husserl, a otro objetivismo que siempre había estado ya adherido al concepto tradicional de ciencia.” (Habermas, 2005, p. 166)

En este sentido las ciencias modernas no han logrado desprenderse de aquel interés pseudonormativo que tras haber perdido sus elementos educativos, aún comparten engañosamente con la tradición filosófica. (Habermas, 2005, p. 168) En virtud de esto las ciencias han pasado a ser el fundamento de un nuevo orden social en el cual la tradición cosmológica de un mundo ordenado y racionalizado, ha venido a coincidir con los intereses de la dominación política, técnica, tecnológica e instrumental.

Para comprender mejor este punto hay que señalar que el nexo entre teoría y praxis lo entiende Habermas como el fundamento de la política de aquellas sociedades tradicionales anteriores a la modernidad, pues éstas sólo pueden sobrevivir mientras la evolución de los sub-sistemas de la acción técnica y productiva que reproducen la vida material (trabajo social) de los hombres se mantenía dentro de los límites de la eficacia legitimadora de las tradiciones culturales. (Habermas, 2005, p. 72)

Lo que Habermas quiere señalar en este punto es que para aquellas sociedades pre-modernas el marco legal de la tradición viene determinado por la superioridad, vigencia y legalidad del marco institucional, sobre los potenciales de las fuerzas productivas. En otras palabras, la dinámica de las sociedades tradicionales estaba fundada en el discurso (cosmovisión) que ellas mantienen vigente, un discurso que reclama un sentido del cosmos racional y perfecto, dirigido por leyes inmutables.

Que los griegos tomen de esta visión ordenada del cosmos una intuición valorativa para estructurar de manera ética su acción, no es cosa que deba sorprendernos. Lo que si no deja de sorprendernos es que Husserl quiera explicar la crisis de las sociedades modernas en estos términos, como la “pérdida de aquel impulso motriz y el abandono por parte de quienes se cultivan hoy en las ciencias”, de este ideal ético del mundo.

Esto ocurre en la modernidad, según Habermas, no porque las ciencias hayan olvidado el sentido teórico de la gran tradición y se enajenen y distancien del sentido del hombre en el mundo de la vida, por una teoría precisa y calculadora sobre la naturaleza cuyo fin es la dominación técnica y la aplicación objetiva de sus resultados en una sociedad desencantada e incapaz de toda reflexión. Este no es el caso, pues para Habermas esta inversión obedece a la instauración de forma permanente y regular de los sub-sistemas de acción con respecto a fines, es decir, a la institucionalización de la ciencia y la técnica como fundamentos productivos de la sociedad capitalista.

Al dotar de poder legal a las ciencias y colocarlas a la base de la dinámica social, ellas instauran una lógica propia que socava la superioridad de los marcos institucionales sobre los que se fundamentaba la tradición antigua y las sociedades pre-modernas y arrastra a la sociedad en vértigo a una revolución en su concepción y praxis del mundo. Las ciencias institucionalizadas echan por tierra las cosmovisiones y en su lugar se consolida la técnica y el discurso positivo.

Como dice Habermas: “la racionalidad comunicativa de los juegos lingüísticos se ve confrontada en el umbral del mundo moderno con una racionalidad de las relaciones fin-medio que va ligada a la acción instrumental y estratégica. En cuanto esta confrontación se produce, asistimos al principio del fin de la sociedad tradicional: la forma de legitimación del dominio empieza a resultar insuficiente” (Habermas, 2005, p. 75)

Por esta razón Habermas quiere mostrarnos que el conocimiento tiene un origen en un interés que le orienta y le prescribe su campo de acción y de sentido. Todo conocimiento humano brota de situaciones concretas en el

mundo de la vida, como bien lo señalamos en términos huserlianos, tiene su intencionalidad.

Pero hay que hacer precisiones y distinciones esenciales, como diría el maestro (Husserl, aunque hayan pasado inadvertidas para él mismo); de esta manera, las ciencias naturales son guiadas por un interés técnico del conocimiento, mientras las ciencias sociales son orientadas por un interés práctico del conocimiento; y a su vez, las ciencias orientadas hacia la crítica están motivadas por un interés emancipatorio del conocimiento. Estos diferentes tipos de intereses y correlativamente de tipos de ciencias le permiten a Habermas tomar una posición crítica que nos libra de las trampas del positivismo y generan una posición crítica frente al papel de la filosofía.

En consecuencia comienza por mostrar el interés rector que guía las ciencias empírico-analíticas o ciencias de la naturaleza. Según él estas ciencias obedecen a un sistema de referencia que prejuzga el sentido de los posibles enunciados científicos de tipo empírico y a la vez verifica el carácter hipotético-deductivo de sus proposiciones a partir de una construcción racional de sus experiencias.

En otras palabras, las ciencias de la naturaleza se orientan a una dimensión del mundo controlada por las observaciones y las operaciones de una razón que busca asegurar la claridad y la verdad de sus objetos de experimentación. Una región del mundo objetiva en donde se busca establecer de manera clara y distinta la verdad de los entes, su exactitud y su posibilidad de disposición técnica. “Las teorías científicas de tipo empírico abren la realidad bajo la guía del interés por la posible seguridad informativa y la ampliación de la acción del éxito controlado. Este es el interés cognitivo por la disponibilidad técnica de procesos objetivados.” (Habermas, 2005, p. 170)

De otro lado, las ciencias sociales obtienen sus conocimientos de otro marco metodológico. La economía, la política, la sociología, etc., no se orientan a una dimensión del mundo para asegurar en sus proposiciones la verdad de sus enunciados, ni para aumentar su control de disposición técnica. Ellas son orientadas por un interés de comprensión sobre contextos particulares del mundo.

Si a las ciencias empírico-analíticas las determina su orientación técnica e instrumental, en un horizonte del mundo objetivo, de hechos, de objetos y de relaciones exactas, lo que en ellas se espera es la verdad o falsedad de sus proposiciones. Otra cosa sucede en las ciencias histórico-hermenéuticas, que se dejan orientar por una dimensión del mundo social en donde lo relevante no es ya la verdad o falsedad de sus premisas y pronósticos, sino la comprensión y sentido de sus enunciados.

Habermas piensa que sólo si prescindimos de las reglas y métodos propios de la investigación científica y de su interés técnico, logramos apreciar que las ciencias histórico-hermenéuticas o también las llamadas *ciencias del espíritu*, son determinadas por un interés práctico del conocimiento. Un interés que ya no se *ocupa* de la *verdad* o *falsedad* de los *hechos*, sino por su *rectitud*; su utilidad no viene de la capacidad de dominio *técnico*, sino *comprensivo*; ellas ya no se orientan en términos de verdad o falsedad, sino de lo que es justo e injusto, de lo que es o debe ser correcto e incorrecto, etc.

De la misma manera, el tercer grupo de ciencias, las llamadas críticas emancipatorias, establecen su prioridad en una región del mundo más personal, ellas establecen un marco metodológico que establece el sentido y la validez de sus juicios a partir del concepto de autorreflexión. Esta autorreflexión está determinada según Habermas por un interés cognitivo emancipatorio que comparten con la filosofía, sus proposiciones se orientan aquí en términos de veracidad, sinceridad, autonomía y crítica. Así pues, con

esta diferenciación de los intereses en el medio del conocimiento, Habermas pasa a decirnos que mientras la filosofía permanezca atada a su viejo ideal griego queda sujeta a un objetivismo que enmascara el nexo de su conocimiento con el interés por la emancipación. Por un lado, las ciencias empírico-analíticas a pesar del rigor del método de experimentación son desenmascaradas por un interés de dominio técnico sobre la naturaleza; por otro, las ciencias hermenéutico-sociales siempre y cuando no se dejen determinar por los modelos de las primeras, están orientadas por un interés de comprensión o un interés práctico sobre nuestros intereses vitales: ¿Quiénes somos?, ¿de dónde venimos?, ¿cuáles son los valores que nos determinan?, etc. Finalmente, las ciencias críticas, en donde destacan el psicoanálisis y la filosofía, tienen un interés cognitivo emancipatorio determinado por la autorreflexión. De esta manera, al comprender que el conocimiento es determinado por intereses y actitudes vitales, una actitud de control técnico, una de comprensión de la vida práctica, y una de la emancipación con respecto de la coerción que emana de la naturaleza y la sociedad, Habermas nos revela que al tomar conciencia de estas tres orientaciones tan propias del conocimiento podemos, por primera vez, llegar a una concepción integral de la realidad. Sólo reconociendo los límites que la misma subjetividad traza al conocimiento, sólo si evitamos excedernos en los ámbitos correspondientes de cada esfera del conocimiento determinada por sus intereses, podemos clarificar el sentido y la función del conocimiento en los horizontes del *mundo de la vida*.

En este punto comenta el profesor Guillermo Hoyos “De esta forma la reflexión sobre los intereses que constituyen las diversas regiones del *mundo de la vida* (trabajo, lenguaje e interacción social) y ayudan a explicitar la conformación de diversos tipos de ciencias, nos conduce hasta el punto en el cual se hace necesario un cambio de paradigma, de modo que el reconocimiento reflexivo de estructuras patológicas como pueden ser la

alienación del trabajo, o la ideologización del lenguaje, pueda transformarse en actividad comunicativa que critique dichas estructuras, pero al mismo tiempo reconstruya racionalmente las competencias comunicativas que sean mediación para transformar dichas estructuras.” (G. Hoyos, G. Guillen.,1997. p. 201)

**CAPÍTULO VI. REFLEXIÓN Y CRÍTICA DE LA ÉTICA
FENOMENOLÓGICA DE HUSSERL A LA ÉTICA DIALÓGICA DE
HABERMAS.**

**6. 1 ANOTACIONES SOBRE UNA ÉTICA COMUNICATIVA QUE SUPERA
LA VISIÓN DE LA ÉTICA FENOMENOLÓGICA.**

Para la superación definitiva del objetivismo epistemológico de las ciencias naturales y del espíritu, más allá de una solitaria reflexión sobre el interés emancipatorio desligado de la teoría, Habermas nos propone reconstruir la diferenciación de los intereses del conocimiento en su origen en la acción comunicativa en el *mundo de la vida*. Habermas retoma de la filosofía fenomenológica de Husserl el concepto de *mundo de la vida*, el que además de ser entendido como posibilidad de toda síntesis de la conciencia trascendental se manifiesta y se expresa en los actos de habla intersubjetivos y relativos como un mundo de estructuras regulares y precientíficas.

Recordemos que para Husserl este mundo se manifiesta en la estructuras de la subjetividad como “aquellas <<mismas>> que las ciencias objetivas (junto con su substrucción -convertida en una autoevidencia por la tradición de siglos- de un mundo que es <<en sí>> y que está determinado por verdades <<en sí>>) presuponen como estructuras aprióricas y despliegan sistemáticamente en ciencias aprióricas, en ciencias sobre el logos, sobre las normas metodológicas universales a las que tiene que ligarse cualquier conocimiento del mundo que es <<en sí objetivo>>”. (Husserl, 1991, p. 147)

Un mundo como horizonte de la vida de la conciencia anterior a todo, cuya invarianza típicamente espacio-temporal no precisa de la exactitud perteneciente al sentido a priori de la geometría. Un *mundo de la vida* que

tiene su forma y función por ser horizonte de sentido para la humanidad en su conjunto; así este mundo vital es comprendido como el correlato de toda praxis humana y es a la vez fuente de todos los intereses y proyectos a partir de los que los hombres se fijan fines o metas (Husserl, 1991. p. 130 ss)

El *mundo de la vida* es finalmente el presupuesto de todos los proyectos por ser lo inmediatamente evidente y el camino por el cual se nos explicita este sentido de todo ente y toda acción, en tanto *mundo de la vida* misma de la experiencia es horizonte para toda forma de significación, pues toda significación además está referida al *mundo de la vida* como horizonte, sólo puede ser válida dentro de ese contexto universal que abraza de manera latente la totalidad de las producciones culturales.

Si como anotamos arriba el propósito de Husserl es reconstruir una subjetividad responsable referida a las situaciones concretas del mundo de la vida. En el pensamiento de Habermas vamos a encontrar que esta reconstrucción tiene un carácter genético a partir del desarrollo de la cultura desde el punto de vista una razón eminentemente comunicativa. De la misma manera que Husserl él considera necesario distinguir entre el mundo de la vida como tema y el *mundo de la vida* como horizonte, aquello que anotamos anteriormente como el origen mismo de la filosofía.

Mientras el *mundo de la vida* se nos muestra desde la fenomenología como el horizonte de posibilidad de sentido de las vivencias particulares en el marco de una experiencia individual, como el piso de toda constitución de sentido para una conciencia intencional que lo apresa y lo actualiza; en Habermas este mismo *mundo de la vida* se nos muestra como una estructura universal contenida en los usos del lenguaje, de suerte que la reflexión sobre la responsabilidad, la libertad y la solidaridad vienen ahora acompañadas por la puesta en escena de las diferentes perspectivas de los sujetos de habla.

Mientras la fenomenología de Husserl se mantiene dentro de los límites de una filosofía de la conciencia, de la reflexión y del diálogo del alma consigo misma, en la actualización de horizontes mundano-vitales; Habermas nos abre esta reflexión al ámbito de la comunicación intersubjetiva, de la reciprocidad fundamental y de la acción social eminentemente comunicativa.

La reproducción simbólica del *mundo de la vida* se desarrolla ahora en actos comunicativos en donde se relacionan las diferentes regiones del mundo cotidiano: una dimensión personal, una social y una objetiva. Las estructuras del *mundo de la vida* señalan en el juego de las intersubjetividades los caminos posibles al entendimiento mutuo: "El *mundo de la vida* es, por así decirlo, el lugar trascendental en que hablante y oyente se salen al encuentro; en que pueden plantearse recíprocamente las pretensiones en que sus emisiones concuerdan con el mundo (con el mundo objetivo, con el mundo subjetivo y con el mundo social); y que pueden criticar y exhibir los fundamentos de esas pretensiones de validez, resolver sus disentimientos y llegar a un acuerdo. (Habermas, Teoría de la acción comunicativa., 1990, p. 179)

De esta manera, el cambio de paradigma de una filosofía centrada en la reflexión de la conciencia, hacia una reflexión mediada por los actos comunicativos nos revela que la experiencia comunicativa e intersubjetiva es el fundamento de toda praxis, y ella se caracteriza entre otras cosas fundamentalmente por su orientación y motivación hacia los sentimientos morales.

6.2. HACIA UNA ÉTICA COMUNICATIVA EN PERSPECTIVA FENOMENOLÓGICA.

Para terminar esta breve exposición sobre Habermas podemos diferenciar las formas de argumentar para saber con precisión a que región del mundo

nos estamos abriendo y no confundirnos con la idea clásica de que la ciencia hace sabio al hombre.

Desde esta perspectiva se revela a mi modo de ver, nuestra incapacidad para llegar a acuerdos, nuestra falta de comprensión de los motivos del otro, nuestro radicalismo en cuestiones de conocimientos y valores, nuestro escepticismo moral, la frivolidad y el despotismo de nuestras acciones prácticas.

El punto de encuentro –el entendimiento- entre las personas se transforma comúnmente en el lugar del desencuentro de los actores en el mundo social. La ausencia de comunicación y de razones que expliciten sus acciones recíprocas, se nos da como un conjunto de actitudes, expresiones y comportamientos que finalmente conducen a la negación del otro. Los derechos, los límites y la dignidad de los participantes involucrados en este tipo de acciones, se ven obstaculizados mutuamente y se pierden generalmente a falta de un diálogo claro y transparente.

La ausencia de la comunicación manifiesta así la deficiencia de nuestra educación para la mayoría de edad (como pensaba Kant); la ausencia de una responsabilidad como actitud eminentemente privada del ejercicio de la libertad y de la facultad práctica de orientarse por principios morales nos hace pensar en la necesidad de educar con fines meramente comunicativos.

Para comprender que el otro es en mi algo más que una pura representación de mi yo intencional visto desde la empatía, la realidad y la validez del tú, su ser ahí, debe venir de la posibilidad de abrir aquel contexto del mundo de la vida solamente en la medida que se me oriente como competente comunicacional. Esto es, con recursos comunicativos que señalan que su otredad comienza por el reconocimiento, de que ese otro, interactúa desde horizontes comunicativos en los que se devela la sensibilidad moral. Este es

el punto de partida para una teoría de la acción comunicativa: reconocer que la subjetividad del otro se abre desde los horizontes del mundo de la vida en acción social comunicativa, argumentando bajo la base de principios que se originan en sentimientos morales.

Ahora bien, gracias a la reflexión moral de Kant, Habermas se propone distinguir hoy tres dimensiones o regiones del mundo, con las cuales un individuo interactúa: la primera, una dimensión objetiva, esto es, un horizonte de objetos a los cuales me dirijo en actitud cognitiva, por medio del entendimiento captando realidad, su ser así, etc; la segunda, una dimensión social, en donde entro en contacto con los otros individuos de mi cultura: entran en esta dimensión de las interacciones sociales, la moral, la convivencia, la economía, la política, etc; y la tercera, una dimensión estética, o dramática (Habermas) con la cual como individuo me siento afectado estéticamente por las cosas y tengo competencia para expresarme con veracidad, autenticidad, expresividad, etc.

En esta triple perspectiva Habermas avanza sobre una fenomenología de los sentimientos morales al señalar que la ética puede explicitarse y argumentarse tomando como punto de partida la cotidianidad del *mundo de la vida* en la cual se desarrolla nuestra convivencia social. Nos muestra que los sentimientos se nos dan en vivencias afectivas y en actos valorativos (como lo resalta la fenomenología de Husserl en donde los correlatos objetivos señalan propiedades axiológicas y prácticas, tales como valores, bienes, acciones y fines), pero que dichos actos tienen fundamentalmente una vocación comunicativa a través de la que buscan su expresión, comprensión y validez realizativa.

El punto de partida se desplaza del sujeto de la intuición moral, del sujeto que es capaz de la auto-renovación y de la intelección esencial, y que por tanto, podemos decir que está bien de moral, a la persona capaz de disentir

con razones en el marco del *mundo de la vida*, o como también podemos decir: la persona que acepta que su punto de vista puede ser discutido y puesto en consideración por otros, pues se siente llamada a explicitar sus principios.

El siguiente paso en la formulación de una ética comunicativa lo constituye la explicitación de la sensibilidad moral que se manifiesta en el ámbito de los sentimientos morales como dimensión práctica de la vida humana. Esta sensibilidad moral se desarrolla y se nos da en sentimientos morales fundamentales: sentimientos de gratitud, de tolerancia, de respeto, de simpatía, de antipatía, de benevolencia, de misericordia, de caridad, de solidaridad, de reciprocidad, de altruismo, de egoísmo, etc; sentimientos que pertenecen al ámbito de nuestra conciencia personal y cultural como una manera natural de nuestro ser en el mundo.

Se trata de reconocer que la moral se juega en cada una de aquellas vivencias afectivas en la que nos relacionamos con los otros. El ámbito de los sentimientos morales es lugar en donde nos jugamos nuestra relación y reconocimiento con los demás. Por esta razón, podemos afirmar que precisamente la crisis de la convivencia social en la época moderna, se debe efectivamente al desconocimiento de esta esfera fundamental de los sentimientos morales que fue y sigue siendo suprimida por estrategias de acción motivadas por el éxito y la precisión del cálculo de las acciones objetivamente formalizadas.

En relación con este tema señala Peter Strawson: “Deberíamos pensar que son muchos los tipos diferentes de relación que podemos tener con otras personas: como participantes de un interés común; como miembros de la misma familia, como colegas, amigos, amantes; como partes fortuitas de una enorme gama de transacciones y encuentros. Entonces deberíamos pensar a propósito de estos respectos, así como de otros, en el tipo de importancia

que damos a las actitudes intencionales hacia nosotros de aquellos con los que así nos vinculamos, y en los tipos de actitudes y sentimientos a los que somos propensos *como reacción ante aquellos.* ” (Strawson, 1974, p. 43)

Ahora bien, son entre estos sentimientos morales, tres sentimientos (negativos) los que van a poner a la base de sus teorías Apel y Habermas. Estos sentimientos analizados por Strawson nos descubren las tres direcciones de las relaciones interpersonales, en las que se genera lo moral. Estos tres sentimientos fueron caracterizados como sentimientos de resentimiento, indignación y culpa. En palabras de Strawson: “El objeto de estos lugares comunes es el de tratar de mantener ante nuestras mentes algo que es fácil de olvidar en filosofía, especialmente en nuestro frío estilo contemporáneo, a saber: cómo es en realidad mantener relaciones interpersonales comunes, desde las más íntimas hasta las más casuales.” (Strawson, 1974, p. 44)

El sentimiento de resentimiento, es el sentimiento que yo tengo cuando frente a otro, me siento lesionado y soy consciente de que ese otro me ha lesionado libremente. El resentimiento es el sentimiento me indica que en la esfera de las relaciones interpersonales he sido lesionado por un acto de determinación del otro.

El sentimiento de indignación es aquel que como espectador activo, siento frente a la acción de un tercero que con su acción lesiona a otros; este sentimiento me revela que una acción cometida por un tercero, y que no me afecta directamente, es injusta o debería ser de otro modo.

El sentimiento de culpa es aquel que se manifiesta, cuando yo, como agente, reconozco que he lesionado una relación con un tercero. Estos tres sentimientos me develan lo que deberían ser las relaciones interpersonales

desde la perspectiva del otro con respecto a mí, y desde la perspectiva de dos terceros.

Lo relevante aquí es reconocerlos sin fomentarlos, en otras palabras, no silenciarlos en nuestra vida cotidiana y menos aún en nuestras prácticas educativas. La crisis de nuestras sociedades contemporáneas nos muestran precisamente la falta de sensibilidad moral; la intolerancia, la frivolidad, el despotismo, confirman los extremos a los que ha llegado nuestra cultura por falta de este reconocimiento.

Ahora bien, sí la moral señala, prescribe y determina los principios, las normas, las máximas y los juicios para la acción práctica desde la dimensión de los sentimientos, aunque no se exprese a través de ellos, Habermas nos invita a reconstruir los juicios morales partiendo del ámbito de los sentimientos morales.

El paso de los sentimientos morales a las normas, a los principios morales, requiere en primer lugar: que el reconocimiento de los tres sentimientos, indignación, resentimiento y culpa, pasen de la esfera de lo individual al reconocimiento de su universalidad; esto es, reconocer, que el otro tiene derecho a resentirse, a indignarse y a asumir su culpa.

Por tanto, estos sentimientos, pueden ser los sentimientos de cualquiera; son sentimientos transpersonales. Con esto a la vista Habermas da otro paso y retomando a Kant quien hace el salto de la moral vulgar, a los principios universales (los imperativos categóricos), a través de su concepto positivo de la libertad. Entonces plantea que en lugar del <querer ser>, con el que Kant puede decir: “obra según la máxima a través de la cual puedas querer al mismo tiempo que se convierta en ley universal.” (Kant, 1996, p. 173) y pasar, de máximas o principios de acción subjetivos a leyes universales o imperativos, se proponga la comunicación como puente. En lugar de pensar

“el puedas querer”, esto es, la libertad en sentido positivo como autonomía, proponer a todos los afectados mi principio comunicativamente. Esto permite entre otras cosas evitar el peligro de dejar la determinación moral enteramente a cargo de la razón centrada en el sujeto, motivo por el cual el diálogo del alma consigo misma, la reflexión, se le puede acusar de favorecer intereses ocultos de la persona o de un grupo dentro de una colectividad.

Por este motivo Habermas nos muestra que el paso de los sentimientos morales, a los principios morales se puede establecer a partir de la comunicación humana. Habermas piensa que existe una “conexión interna entre la teoría de la racionalidad y la teoría de la sociedad.” (Habermas, 1990, p. 23 V. I) Por esta razón se puede decir: “Siempre que hacemos uso de una expresión <<racional>> suponemos una estrecha relación entre racionalidad y saber. Nuestro saber tiene una estructura proposicional: las opiniones pueden exponerse explícitamente en forma de enunciados.” (Habermas, 1990, p. 24. V. I) “En este sentido los juicios morales explican cómo pueden zanjarse los conflictos de acción sobre la base de un acuerdo racionalmente motivado. En un sentido amplio sirven para justificar acciones a la luz de normas válidas o la validez de normas a la luz de principios dignos de reconocerse.” (Habermas J. , 1991, p. 100)

Por ello en el ámbito de las interacciones morales Habermas nos propone el principio D: “sólo pueden pretender validez aquellas normas que pudieran contar con el asentimiento de todos los afectados como participantes en un discurso práctico” (Habermas, 1991, p. 101)

Por esto el imperativo de la comunicación para Habermas se puede interpretar de la siguiente manera: en lugar de proponer a todos los demás una máxima como válida con pretensión de ley general, como lo expresa el imperativo categórico Kantiano, hay que presentarle a todos los demás

nuestra máxima con el objeto de que comprueben discursivamente su pretensión de poder valer universalmente. El peso de la fundamentación se traslada así de lo que cada uno pueda <<querer>> sin contradicción como ley general, a lo que todos de común acuerdo estarían dispuestos a reconocer como norma universal (Hoyos, 1995)

De esta manera, la moral y la ética si es necesario fundamentarlas, no se pueden fundamentar únicamente en la capacidad de disentir o de consentir, sino que es necesario referir esta capacidad al ámbito intersubjetivo de la comunicación, del reconocimiento de otras perspectivas de lo mismo, de la aceptación de que las razones y argumentos de otros pueden ser tan fuertes como los argumentos propios.

Esto implica la necesidad de dejar a un lado la tentación de utilizar al otro como medio para nuestros fines; el reconocimiento de que el otro es un fin en sí mismo y que por tanto la libertad individual no es la única libertad. Solamente en el respeto que nace del reconocimiento de la contingencia en sí misma y de las razones del comportamiento individual articuladas públicamente se pueden dar los argumentos morales. De acuerdo con lo expuesto quien apuesta a la comunicación se compromete razonablemente no sólo a clarificar cooperativamente el significado de lo expresado verbalmente, sino también lo que se pretende con tales expresiones significativas.

Con estos argumentos a favor de la comunicación podemos decir siguiendo al profesor Guillermo Hoyos, que la ética discursiva está, pues, preparada para poner en diálogo otras formas de argumentación moral contemporáneas, cuyo significado en la educación para la formación del ciudadano es cada vez mayor. (Hoyos, 1999) Esto en virtud de que en la acción orientada a lograr una comprensión, los requisitos de validez surgen ya siempre de modo implícito, las pretensiones universales dirigidas a la

comprensibilidad de las expresiones simbólicas, las verdades proposicionales y la veracidad de las expresiones intencionales.

Al lado de la comprensión de la exactitud de los actos de habla respecto a las normas y valores existentes se establecen, en las estructuras generales de la comunicación posible, los acuerdos posibles a todas las expectativas de acción recíprocas y justificadas. Así con la comunicación podemos abordar todos aquellos problemas presentes en el *mundo de la vida*, siempre y cuando tomemos una actitud en poner todo el sentido en la cooperación intersubjetiva.

Para el caso concreto de la educación moral podemos estar seguros que la pretensión de veracidad debe estar abierta a diversas perspectivas de lo mismo, debe estar abierta a la crítica, al consenso y al disenso. Este es el verdadero reto, la apertura al otro con sus divergencias y horizontes del mundo distintos, la necesidad de ser receptivo y sensible a los puntos de vista y los argumentos del otro. La aceptación alegre y el reconocimiento de que las razones y argumentos de otros pueden ser tan fuertes y sólidos como los argumentos propios. Esto implica siguiendo a Kant la necesidad de dejar a un lado la tentación de utilizar al otro como un medio para nuestros fines, el reconocimiento de que el otro es un fin en sí mismo y que por tanto, la libertad individual no es la única libertad.

Solamente en el respeto que nace de la contingencia en sí misma -como lo vimos en el análisis de la vivencia en Husserl- nace la posibilidad de la reciprocidad, la posibilidad de la solidaridad fundamental. De ahí que la moral moderna requiera de la autonomía, de la reflexión y del reconocimiento comunicativo, como momentos que reúnen la realidad en cada actualidad al asumir un interés humano por la acción en sí misma referida al *mundo de la vida*. Solamente desde esta triple dimensión

podemos acercarnos al ideal propuesto para la renovación de la persona y de la cultura al relativizar las diversas perspectivas que entran en la interacción discursiva orientada al entendimiento mutuo y correlativamente al consenso y pacto sobre mínimos.

CONCLUSIÓN

A lo largo de este trabajo se puso de relieve el problema de la renovación del hombre y de la cultura siguiendo el hilo de la explicitación de la <<crisis>> diagnosticada por Husserl y otros autores representantes de la escuela de Frankfurt. La crítica a la modernidad desarrollada por Husserl nos habla del olvido de la persona y del horizonte del mundo de la vida, un olvido que nos llevó a pensar en la <<crisis>> como el resultado de la aplicación y la generalización de la razón de la ciencia positiva y de la técnica a la vida cotidiana; esto se puso de relieve con en la explicación del concepto de racionalización desarrollado por algunos autores.

Según el análisis desarrollado el concepto de racionalidad de la ciencia fue introducido para definir de forma exacta y precisa la forma peculiar del ser de las cosas desde la idealización de los fenómenos y la subsunción de éstos a una razón meramente formal, esto fue lo que justificó el análisis histórico y el examen de la forma de experimentar de Galileo. Luego de señalar el éxito y la aplicación de esta metodología a la praxis, y después de mostrar los logros de esta razón en el campo de las ciencias naturales, en particular en la física, y en la técnica moderna como prosperidad y desencantamiento de tradiciones, se señaló que esta racionalidad se expandió a otras esferas de la vida social, tales como, la económica capitalista, del tráfico social regido por el derecho burgués, y la dominación burocrática.

Todas estas formas de la razón científica moderna que amenazan con su expansión y que se definen por la orientación de la acción racional con respecto a fines. La progresiva racionalización de la sociedad –nos dijo Habermas- siguiendo su interpretación de Weber depende de la institucionalización del progreso científico y técnico.

En este sentido hemos visto aparecer la interpretación de esa actitud que hemos caracterizado con Husserl como objetivista, ingenua y atemática; actitud con la que contrastamos el concepto de renovación como reflexión. Tanto en Husserl como en Marcuse se destacaron las consecuencias de esta actitud de objetivización racional descubierta por la ciencia galileana de la naturaleza que llevan las prácticas cotidianas al *olvido* del <<sujeto>>, la <<crítica>> y la <<reflexión>>, con lo que se explica el dominio y el control de la sociedad moderna con base en el desarrollo y expansión de la racionalidad propia de las ciencias positivas.

Con el análisis de Habermas se puso de relieve que la institucionalización de la ciencia y la técnica como la destrucción de las antiguas instituciones y legitimaciones de la vida, y por tanto, como la secularización y el desencantamiento de las cosmovisiones (como pensaba Weber), son la consecuencia necesaria de haber colocado la ciencia moderna en la base misma de la producción y la reproducción de la vida material de la sociedad moderna.

Pero también se dejó claro que si esto implica la pérdida de los valores y su capacidad de orientar la acción moral, no es por causa de un olvido del *mundo de la vida*, o de la <<subjetividad donadora de sentido>>, o de la falta de capacidad crítica, y la pérdida de libertad producto de nuestra identificación y posterior mimesis con el aparato de control y destrucción; sino por la falta de claridad en la explicitación de una relación entre conocimiento e interés que había permanecido oculta desde la aparición de la filosofía.

Habermas retoma este punto de partida y se vuelve a la tesis del hombre abierta por la teoría clásica, por la filosofía, para mostrar que Husserl, Marcuse y algunos otros pensadores como Weber habían extraído este

concepto de un dominio oculto en la esfera de lo político del ámbito de las ciencias sin percatarse que era el producto de una relación entre conocimiento e interés. Por ello lo que se puede extraer de una lectura de estos autores es que la instauración por parte del aparato de producción de tecnologías y la implantación de sistemas de elección, conduce a las sociedades industrializadas a sustraer la <<reflexión>> de la trama de los intereses sociales y a dejar estos a merced de los intereses y estrategias de tipo racional.

El positivismo decapita la filosofía –había escrito Husserl- y este hecho se confirma en la imposibilidad de la reflexión por parte de un individuo mimetizado con aquel sistema que nos caricaturiza Marcuse. Según Habermas esto sucede porque este tipo de racionalidad develado por Husserl, Weber, Adorno, Marcuse y otros pensadores más, sólo se refieren a las situaciones de empleo posible de la técnica y exigen por ello un tipo de acción que implica dominio, ya sea sobre la naturaleza o sobre la sociedad. (Habermas, 2005)

Por esta visión la racionalización de la vida significa la institucionalización de un dominio que se hace irreconocible como dominio político. Y así es como acusa Marcuse el carácter ideológico de esta racionalización que se entroniza en el marco de los controles del sistema político y de la administración productiva. La creciente racionalización de la cotidianidad arrastrada por los imperativos que impone el aparato de producción y de destrucción se torna irreconocible por aquella mimesis con el aparato por parte de quienes viven en las sociedades opulentas. Además la identificación con las necesidades falsas que impone el aparato de masificación agota el sentido de la autonomía, de crítica, de oposición y de identidad hasta el punto en que Marcuse identifica el concepto de razón técnica con el de ideología.

Llegados a este punto del diagnóstico de la crisis que amenaza la cultura europea nos preguntamos si la racionalidad de la ciencia fue la causa del fracaso secular de la cultura. En este sentido se señaló que la racionalidad de la ciencia la técnica y la tecnología ocultaban desde los tiempos de Galileo un fondo de conocimientos implícitos y co-operantes presentes en el horizonte del *mundo de la vida*. La necesidad de ampliar la reflexión fenomenológica hacia estos aspectos que no caen dentro de la tematización objetivista de la ciencia y que hacen inviable la aplicación de una ética, nos llevó a la reconstrucción de la subjetividad como intencionalidad en el mundo e la vida que se resuelve en un volver a las cosas mismas (a las vivencias).

En este nuevo contexto del *mundo de la vida* señalamos, con Husserl, una nueva manera de hacer juicios simultánea a la objetiva, la valoración normativa de situaciones del *mundo de la vida* en actitud reflexiva, lo que nos llevó a un análisis de los sentimientos morales referidos a las vivencias de conciencia.

Pero los sentimientos morales vistos desde la reflexión fenomenológica resultaron estar únicamente referidos a un sujeto racional que intuye a través de ellos principios y valores que caen en el ámbito de su vida práctica privada, que al ser abiertos reflexivamente pueden ser motivos para una acción racional dentro de un monólogo del alma consigo misma que se sabe principio de sus estados y consciente hasta cierto punto de sus inclinaciones, deseos e intereses. A este respecto señala Julia Iribarne: “Todo acto valorativo implica un acto intelectual objetivante cuya fundamentación no es psicológica” (Iribarne, 2007, p. 23) Los actos valorantes nos son dados en paralelo con los actos objetivantes. Esto nos permite señalar que frente a la esfera de los actos objetivantes intelectivos se cruzan otros tipos de actos, los valorantes pero también intelectivos, que proceden del sentimiento y de la voluntad.

El *mundo de la vida* que como vimos permanece como referente de las múltiples posibilidades de efectuación, corrección y validez moral, por estar referido a la propia corporalidad psicofísica como horizonte para la constitución, efectuación y evidencia del sentido de la vivencia moral en su presente viviente, se encuentra en esta *figura* dentro de las fronteras de la *subjetividad trascendental*. Por ello, podemos concluir, que esta razón (nomológica) sólo puede dar cuenta de sí misma por estar referida reflexivamente a su propia operatividad trascendental, lo que resulta un límite para la reflexión fenomenológica que no encuentra el camino adecuado a la intersubjetividad.

Aquí resaltamos que pensadores como Peter Strawson, Apel y Habermas nos han presentado diferentes direcciones de complementar los sentimientos morales en donde se manifiestan la reciprocidad y el reconocimiento desde nuevas expectativas de comprensión abiertas por el lenguaje y la comunicación.

Los sentimientos morales, en particular, analizados por Peter Strawson en su libro "Libertad y Resentimiento" (Strawson, 1974) fueron presentados como sentimientos que implican un reconocimiento racional e intersubjetivo. Strawson mismo señala que dentro de la gama de las interacciones sociales los sentimientos negativos tales como los de indignación, de culpa y de resentimiento, resultan ser los indicadores de lo que << deben ser >> las acciones dentro de un horizonte de expectativas recíprocas de reconocimiento racional de lo moral.

Los sentimientos morales nos permiten, desde esta perspectiva, juzgar los comportamientos de los individuos comprometidos en estas formas de vivencias donde la validez o invalidez de las acciones morales surgen sobre la base de estas vivencias de sensibilidad moral como principios de aquellos juicios que expresan corrección e incorrección morales.

Los sentimientos morales señalan lo que *deberían ser* las relaciones interpersonales desde la perspectiva del otro con respecto a mí, y desde la perspectiva de dos terceros. Desde una fenomenología de lo moral estas vivencias señalan, prescriben y determinan, los principios, las normas, las máximas y los juicios para la acción práctica desde la dimensión de los sentimientos, aunque no se expresen a través de ellos. Por esta razón, autores como Habermas nos invitan a reconstruir los juicios morales partiendo desde dichas vivencias.

El paso de los sentimientos morales a las normas, a los principios morales, como vimos, requiere que el reconocimiento de los sentimientos como indignación, resentimiento y culpa, pasen de la esfera de lo individual al reconocimiento de su intersubjetividad; esto es, reconocer, que el otro tiene derecho a resentirse, a indignarse y a asumir su culpa; aspectos estos que parecen no poder ser tematizados directamente desde la fenomenología.

Por esto orientamos la reflexión de los sentimientos al ámbito intersubjetivo pero <<vistas desde la comunicación como un nuevo paradigma de investigación>>, ya que desde allí se pueden tematizar mucho mejor como los sentimientos de cualquiera, y debe mostrarse, también, que ellos se expresan en actos de habla desde los que se puede llegar procedimentalmente a acuerdos sobre lo correcto, como lo señalan las éticas de Apel y Habermas.

En síntesis, tenemos que la idea de renovación huserliana como ideal ético se eleva desde este saber, sentir y hacer mundanos hasta la claridad de idea, de esencia; todo ello en la libre variación solipsista de las posibilidades de representación de lo bueno, para hacer posible una forma de ser nueva a la persona, una persona que no tiene más idea que la que le brinda su propia intelección evidente y subjetiva. Pero hay que resaltar, que el otro visto desde esta presentificación de la vivencia reflexiva aparece referido a la

conciencia intencional como lo otro constituido en mí y presentado por analogía como idéntico en su estructura intencional a mí.

Un otro con el que interactúo desde la conciencia de vivir en un *mundo de la vida* trascendentalmente constituido y sólo compartido idealmente, pero con el que no acordamos explícitamente los horizontes de validez idealmente morales y referidos como *telos* del bien común de manera consensual. Esto porque la <<teoría>> (la filosofía en el sentido clásico) se presenta como un ideal de vida y tan pronto como cada persona se comprende libre y autónoma en esta posibilidad ideal de pensar y determinar su acción, su ser espiritual se transforma en virtud de la renovación en algo esencialmente nuevo con referencia a sí misma, sin tener en cuenta a los demás ya que los ha reducido en su propio imperativo categórico a una posibilidad ideal de determinación. En este sentido las ideas que produce la <<reflexión>> fenomenológica en la actitud reflexiva trascendental parecen pues poder configurar nuevas actitudes y acciones vitales a quienes las comprenden, de manera que éstos se pueden orientar de manera más clara y responsable, tanto en su hacer teórico, como práctico, sin tener que acordar con los otros comunicativamente estos principios éticos.

Esta imperfección se manifiesta en que finalmente la introspección reflexiva propia de la fenomenología sólo examina la corriente misma de las vivencias en su efectuación viviente, por ello también sólo le presta atención a la idealidad propia de los contenidos trascendentales, sin percatarse del otro como diferente, del otro como alteridad, del otro como competente comunicativo, ya que éste no se le da de manera originaria. Lo anterior permite convertir las formas puras o los esquemas generales de esencia intuidos ya sea desde un individuo o desde la idealidad de una comunidad ética en general, como formas utilizables para una acción particular posible, reiterada e idénticamente utilizable según su sentido y validez ética, en un sentido teleológico, pero siempre que se asuma cada yo de manera

consciente, libre, autónoma e individual. La riqueza en la libre variación y posibilidad de efectuación esencial puede servir de guía sólo a una práctica individual o general para formar hábitos de renovación para cada uno de los miembros aislados o agrupados entre sí, pero guiados por principios (esenciales) universales que se prestan a ser intolerantes ante las diferencias. Por ello la ética no sólo puede y tiene que tener una justificación personal centrada en la autonomía y la libertad de la persona, sino que además debe ser contrastada, examinada y criticada inter-subjetivamente al ponerla a consideración de todos los afectados (Habermas) en una comunidad de habla.

Allí la ética sería más bien el resultado que se desprende consensualmente de las competencias intersubjetivas de quienes argumentan a favor o en contra de los principios morales. Una ética procedimental en la que la crítica recíproca pone de manera discursiva en el centro de la discusión <<los sentimientos morales>> en el horizonte de posibles acuerdos mutuos abiertos como posibilidades ideales de determinación que se justifican desde las mejores razones y argumentos de los participantes directamente involucrados.

Si bien es necesario resaltar que en la perspectiva de una fenomenología de la renovación la <<reflexión>> abre la posibilidad de la libertad y la autonomía de la persona, y que esta idea de cambio de actitud es el punto de partida para una educación moral que valora la autonomía, la intuición valorativa y la exigencia del sometimiento a principios morales; también hay que señalar que contar con una legitimación en esta perspectiva termina por reducir el análisis moral a un puro solipsismo. Pues no basta tener como resultado una vida de libre auto-configuración reflexiva para un ser con conciencia de sus posibilidades y su capacidad de responsabilidad ética y de justificación racional a partir de una permanente auto-renovación personal. Pues, tomar de esta manera la responsabilidad de nuestros actos y acciones

sólo significa que debemos asumir una actitud de autonomía que puede terminar en un despotismo de la razón que se auto-justifica trascendental y dogmáticamente. Una verdadera actitud responsable no puede responder únicamente ante el tribunal de nuestra propia conciencia solipsista, pues el totalitarismo sería plenamente justificable como un totalitarismo benigno.

Por esta razón lo ético no es efectivamente justificable ni desde la pura facultad de auto-inspección crítica de cada persona que valora desde su propia certeza volitiva sus actos, sus medios y sus potencialidades en el marco de sus disposiciones, habilidades y capacidades personales; ni tampoco desde un cambio de actitud que pone al filósofo como funcionario de la humanidad.

Si bien es discutible el procedimiento de fundamentar la ética de manera fenomenológico-trascendental, me parece importante mantener presente el modelo como un <<momento fundamental>> de la deliberación intersubjetiva, pues cada participante puede juzgar más rectamente ante los demás a pesar de que cada quien descubre su propia libertad en la autorreflexión. La libertad negativa (en términos de Kant) como automotivación es de vital importancia como principio de la autonomía, pues, ¿quién puede argumentar a los otros sobre sensibilidad moral o sentimientos morales si no puede refrenar sus impulsos innatos o adquiridos, además de sus tendencias y afectos en el sentido de que puede ser movido efectivamente por éstos sentimientos, creencias y afecciones?

¿No es un momento de la argumentación, de la deliberación comunicativa, la <<reflexión>> de cada uno de los involucrados a partir de su motivación en la que se valora a sí mismo como sujeto de su propia voluntad, como alguien que se deja vivir en la libre autodeterminación de sí, y que sopesa en su actividad reflexiva y valorativa todos y cada uno de sus actos y de sus

realizaciones en el medio social? ¿No es en virtud de esta intelección esencial como se justifica con razones qué principios válidos y mejores podemos definir y captar como los puestos en consideración por todos los afectados a partir del reconocimiento intersubjetivo de nuestros sentimientos morales?

Debo responder afirmativamente a pesar de la certeza de que el examen de la fenomenología se cierra sobre un horizonte subjetivo del *mundo de la vida*, horizonte que valida de forma unilateral a quien se considera como ético sólo en virtud del fomento de un estilo de vida coherente y racional con su visión unitaria de sí mismo y de su comunidad ética ideal, en la soledad y en la continuidad de su vida de conciencia como un estilo permanente y habitual de ser. Por ello esta teoría puede y debe ser criticada desde un horizonte más amplio como el propuesto por Habermas, quien señala que las normas de acción sólo pueden ser válidas si son objeto del consenso y que como resultado de éste son validadas al permitir abrir la justificación al ámbito de la intersubjetividad comunicativa.

Para terminar, no debemos olvidar que es esencial a nuestra voluntad de reflexión la posibilidad de pensar las múltiples formas ideales de determinación y adecuación axiológica, entendidas como posibilidades de argumentación abiertas para toda persona y comunidad que quiera argumentar sobre el mejor modo posible de acción moral dentro de una comunidad específica y razonable. En definitiva, una fenomenología depurada del solipsismo que la rebaja a simple autodeterminación puede ser recuperada como una forma posible de desarrollo del hombre y de la comunidad si es puesta a consideración en una reflexión intersubjetiva abierta por la comunicación con los otros en una continua inter-evaluación, que no obstante, se reduce como en toda valoración comunicativa a la lógica

del mejor argumento, que no siempre puede ser lo más justo para los miembros de una comunidad. (Muguerza. 2007)

Pero lo que aquí nos interesa señalar es que los argumentos con los que Husserl pasa a desarrollar su ética como una ciencia integral de la vida activa para una subjetividad racional, en la perspectiva de señalar las normas generales evidentes, al igual que en la ética kantiana, determinan el sentido del deber ser para las posibles esferas particulares de acción objeto de consideraciones normativas, pero no rebasan la esfera del yo pienso.

Pienso que la propuesta ética puede servir como un momento de la argumentación en moral a pesar de que permanezca prisionera del solipsismo, esto porque no es concebida únicamente como una forma de valoración personal individual, sino esencialmente social, y esto, como comenta el mismo Husserl en el marco de “la vida activa de una colectividad, de toda una humanidad, puede también, en consecuencia, adoptar la figura unitaria de la razón de una vida <<ética>> por más que en ninguna realidad histórica anterior haya ocurrido así.”

Pero dado que esta ética nos lleva a una tematización de la persona y de la comunidad en la que no se rebasa el marco de la vida de conciencia, vida incapaz de una justificación intersubjetiva y valorativa de los sentimientos morales. De esto resulta que los miembros de la colectividad pueden ser considerados esencialmente como miembros si se le mira como competentes comunicativos portadores de una razón práctica, capaces de una voluntad colectiva de autodeterminación ética y de una renovación permanente, a partir de sus posibilidades de configurarse a sí mismos sobre la base de acuerdos morales.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

FRIEDMAN, G. (1986). La Filosofía Política de la Escuela de Frankfurt. México: Fondo de Cultura Económica.

FRIEDMAN, G. (1986). La Filosofía Política de la Escuela de Frankfurt. México: Fondo de Cultura Económica. G.S. KIRK, J. y. (1987). Los filósofos Presocráticos. Madrid: Gredos.

HABERMAS, J. (2005). Ciencia y técnica como ideología. Madrid: Tecnos.

HABERMAS, J. (1991). Escritos sobre moralidad y eticidad. Barcelona: Paidós.

HABERMAS, J. (1990). Teoría de la acción comunicativa. (Vol. I y II). Madrid: Taurus.

HELD, K. (1998). Husserl y los Griegos. En E. Husserl, Filosofía Primera. Colombia. Norma.

HOYOS, G. (1995). Derechos Humanos ética y moral. Viva la Ciudadanía. Bogotá

HOYOS, G. (1986). Los intereses de la vida cotidiana y las ciencias. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

HOYOS. V. Guillermo. (1997) Germán Vargas Guillen. “La teoría de la acción comunicativa como nuevo paradigma de la Investigación en las ciencias sociales: las ciencias de la discusión.” ICFES. ASCUN. Bogotá.

HOYOS, V. Guillermo. Alexander Ruiz. (2008) "Ciudadanías en Formación"
Civitas, Magisterio. Colombia..

HUSSERL, E. (1962). Lógica Formal y Lógica Trascendental. México. UNAM.

HUSSERL, E. (2002). RENOVACIÓN del hombre y la cultura. México.
Anthropos.

HUSSERL, E. (1988). Vorlesungen über Ethik Wertlehre, editado por U.
Melle. Hua XXVIII. Kluber. Londres: Academic Publishers, Dordrecht-Boston-
Londres. Citado en "De la ética a la metafísica." por Julia Iribarne (2007)

IRIBARNE, J. V. (2007). De la ética a la metafísica. Bogotá. Universidad
Pedagógica Nacional.

KANT, I. (2002). Crítica de la Razón Pura. Madrid España. Taurus.

KANT, I. (1996). Fundamentación de la metafísica de las costumbres.
Barcelona: Ariel Filosofía.

MARCUSE, H. (1989). Eros y Civilización. Barcelona. Ariel. S.A.

MARCUSE, H. (1972). La sociedad Unidimensional. Barcelona.

MARTÍN, J. S. (1992). Ética, antropología y filosofía de la historia. Isegoría
No 5, 43-77.

MUGUERZA, Javier. (2007) Derechos humanos y ética pública. Artículo en:
"Ciudadanías en Formación." Guillermo Hoyos y Alexander Ruiz. Civitas.
Magisterio. Bogotá.

POPPER, C. R. (1972). Conjeturas y refutaciones. Barcelona: Paidós.

STRAWSON, P. (1974). Libertad y Resentimiento . Barcelona: Paidós.

GALILEI. Galileo. El Ensayador, Ed, Sarpe, 1984, Madrid (España).

RAWLS. John. 1997). Teoría de la Justicia. México: Fondo de Cultura Económica.

HORKHEIMER Max, T. W. (1998). Diáletica de la Ilustración. Valladolid: Trotta.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

ACOSTA Niño Pedro Gerardo. "La crisis de las ciencias a la luz de la fenomenología trascendental" UNAD. Bogotá. 2000.

ACOSTA Niño Pedro Gerardo. "Estética, fenomenología y hermenéutica" I Congreso Colombiano de Filosofía. (Memorias) Universidad de Bogotá Jorge Tadeo Lozano. Abril 19 a 22 de 2006. Bogotá, Colombia.

COHEN. Bernard "La revolución newtoniana y la transformación de las ideas científicas". Alianza Universidad. S.A. Madrid. 1983.

FERRER. Santos Urbano. "La trayectoria Fenomenológica de Husserl." Eunsa. Ediciones Universidad de Navarra. España. 2008.

GÓMEZ Hera. José. "El A priori del mundo de la vida" Anthropos. Editorial del Hombre. España. 1989.

HUSSERL. Edmund. "Filosofía Primera" Norma. Cara y Cruz. Barcelona. 1998.

HUSSERL. Edmund. "Meditaciones Cartesianas" Tecnos. Madrid. 1986.

HABERMAS. Jürgen. "Acción comunicativa y razón sin trascendencia" Paidós. Barcelona. 2002.

HABERMAS. Jürgen. "La ética del discurso y la cuestión de la verdad" Paidós. Barcelona. 2003.

HABERMAS. Jürgen. "Textos y Contextos" Ariel Filosofía. Barcelona. 1996.

HABERMAS. Jürgen. "Verdad y Justificación" Trotta. 2002.

HABERMAS. Jürgen. "Conciencia moral y acción comunicativa" Península. Barcelona. 1998.

ROCHA de la Torre. Alfredo. "La responsabilidad de Pensar" Homenaje a Guillermo Hoyos Vásquez. Ediciones Uninorte. Barranquilla, Colombia. 2008.

PADILLA. Hugo. Ideas Axiológicas en las primeras obras de Husserl. Jitanjáfora. Morelia Editorial. México. 2006.

PLATÓN. "Diálogos." República. Porrúa. México 1993.

SZILASI. Wilhelm. "Introducción a la Fenomenología de Husserl" Amorrortu/editores. Buenos Aires. 2003.

HOYOS. V. Guillermo. Los intereses de la vida cotidiana y las ciencias. Ed, Universidad Nacional de Colombia,. Bogotá, 1986.

HUSSERL Edmud. "Problemas Fundamentales de la Fenomenología" Alianza. Madrid. 1994.

HUSSERL Edmund. Meditaciones Cartesianas. Ed, Tecnos S.A, traducción y estudio preliminar de Mario A. Presas, Madrid (españa) 1979.

MARCUSE Herbert. "Razón y Revolución", Alianza, Madrid 1984.

NEWTON. Isaac. Óptica. Ed, Alfaguara, España, 1975.

KANT. Inmanuel. Crítica de la Razón Pura. Ed, Losada, Volúmen I, II, 8a y 3a edición, Buenos Aires. 1967.

KANT, Inmanuel. Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres, Crítica de la Razón Práctica, La Paz Perpetua. Argentina. Porrúa S.A. 1972. Pp 252

KANT, Inmanuel. "Prefacio de la segunda edición". En: Crítica de la Razón Pura. Losada S.A. Volumen I. 8ª Buenos Aires, pp. 127-146.

KANT, Inmanuel. "Antinomia de la Razón pura. Tercer conflicto de las ideas trascendentales". En: Crítica de la Razón pura Losada S.A. Volumen II. 3ª Edición. Buenos Aires, pp 157-162.

KANT, Inmanuel. "Respuesta a la pregunta ¿qué es la ilustración?". En: Argumentos No 14/15/16/17. Universidad y sociedad. Bogotá, 1986.

KANT, Inmanuel. "Conclusión de la segunda edición de la Crítica de la Razón Práctica. Editorial Losada. S.A. Buenos Aires

HABERMAS Jürgen,. Teoría de la Acción Comunicativa: Complementos y Estudios Previos. Rei. México.1996.

HABERMAS Jürgen /John Rawls. "Debate sobre el Liberalismo Político." Paidós. I.C.E./U.A.B. Barcelona. 1998.

MILL John Stuart. "La Naturaleza". Alianza. Madrid. 1998.

CORTINA Adela. "Ética sin Moral". Tecnos. Madrid. 1995.

ARANGUREN José Luis. "Ética" Altaya. Barcelona. 1995.

ARANGUREN José Luis. "Ética y Política" Biblioteca Nueva. Madrid.1996.

APEL Karl-Otto. "Teoría de la verdad y Ética del Discurso." Paidós. I.C.E./U.A.B. Barcelona. 1995.

DWORKIN Ronald. "Ética Privada e Igualitarismo Político." Paidós. I.C.E./U.A.B. Barcelona. 1993.

APEL K.O., Adela Cortina, J.De Zan y D. Michelini, Eds. "Ética Comunicativa y Democracia" Crítica. Barcelona. 1991.

PLATÓN. "La República" Alianza Editorial.

ARISTÓTELES " La Política". Ediciones Universales.

ARISTÓTELES "Ética Nicomaquea". Planeta DeAgostini. Barcelona. 1995.

HUME David. "Ensayos Políticos" Tecnos.

MARX. " Escritos de Juventud". Fondo de Cultura Económica, México. 1982.

STUAR Mill John. "El Utilitarismo". Atalaya, Barcelona 1995.

FÖLLESDAL. D "El concepto de lebenswelt en Husserl" Artículo, en: Boletín de la Sociedad Española de Fenomenología. # 4, Madrid, U.N.E.D. , 1991-.

TUGENDTHAT. E. Lecciones de ÉTICA. Gedisa. Barcelona 1998.

TUGENDTHAT. Ernst. Ser Verdad y Acción. Gedisa. Barcelona 1998.

GALILEI. Galileo. Diálogo sobre dos sistemas Máximos. Jornada segunda, Ed, Aguilar, Buenos Aires, 1975.

GRANES. José. Newton y el Empirismo. Ed, Universidad Nacional de Colombia. Bogotá,