

Un ejercicio hermenéutico-epistemológico vinculado al mundo de la vida

A hermeneutic-epistemological exercise linked to the world of life

Jovino Pizzi¹

RESUMEN

El concepto de Lebenswelt requiere una metodología capaz de comprender las posibles orientaciones de la acción humana y, al mismo tiempo, entender las tomas de decisiones en un horizonte comunicativo. Por tanto, los sujetos echan mano de una epistemología que permite ampliar el horizonte de las ciencias objetivas. De ahí que el proyecto de una mathesis universalis se queda corto. El pensamiento contemporáneo cambia la metodología fisicalista e introduce nuevos ideales para las ciencias. En este sentido, la fenomenología abre las prerrogativas para entender incluso las historias de vida y rehacer el sentido de los hechos y coyunturas históricas relativas a la multiplicidad de saberes de los distintos mundos de la vida.

Palabras clave: Lebenswelt, epistemología, orientaciones de la acción, historias de vida.

ABSTRACT

The Lebenswelt category demands a competent methodology to understand a lot different tendencies of the human action and the communicative decision taking too. Like that, the subjects have an epistemology that it permits to enlarge the horizon of the objective science. Then, the mathesis universalis will be short. The contemporary thought changes the fisicalista methodology and it introduces now ideals to the science. In this way, the phenomenology opens the prerogatives for even to understand of the life histories. It recovers the facts and the historical situations sense too linked with the varieties knowledge about different world's lives.

Key words: Lebenswelt, epistemology, the action orientation, life's history.

¹ Doctor en Filosofía, Instituto de Filosofía, Universidad Católica de Pelotas, Brasil. jovino.piz@gmail.com

1. Introducción

Hoy día, hablar de filosofía significa observar un inmenso abanico de conceptos. Algunos de ellos reaparecen con distintas versiones y otros son completamente nuevos. El quehacer filosófico también se alimenta de esa discusión. No significa estar a favor o en contra, pues la comprensión de las categorías supone un continuo y permanente ejercicio de reconstrucción del sentido de las pretensiones de validez. Del verbo aprender en castellano llegamos al *imparare* del italiano, traducido como estudio a través de la observación, el ejercicio, la investigación, una forma de cultivar y aclarar las cuestiones puestas. El sustantivo *imparabile* señala una ocupación no se puede detener, estancar o dar como finalizada, pues *se refiere a un algo que no puede ser parado*, o sea, un continuo y permanente proceso de aprendizaje.

Ese movimiento apunta hacia un espíritu filosófico de insatisfacción con la propia filosofía y sus cuestiones y trata de impulsar el aspecto crítico de la filosofía como tal. El bosquejo incesante tiene presente un tema que estoy dando vueltas ya hace tiempo. Se trata de la categoría mundo de la vida (*Lebenswelt*). Esta búsqueda ha generado inquietudes, pero hay por lo menos una cosa evidente: que el concepto de mundo de la vida va a más, mucho más de lo que pensamos. En primer lugar, porque la cuestión no se limita a uno u otro pensador; en segundo, porque se trata de un concepto que remite a una relectura de la propia filosofía, tanto en relación al problema de la fundamentación como en relación a las tomas de decisión; de ahí el tercer motivo, relacionado al hecho de ser un tema ligado a nuestras prácticas cotidianas y, por supuesto, a la forma de entender el mundo en que vivimos y de orientar la acción. En este sentido, entendemos que el *Lebenswelt* representa una noción apropiada para dar cuenta de realidades y situaciones dinámicas vinculadas al *oikos-cosmopolis* de los distintos mundos de vida, sin considerarlas deleznable.

2. Recapitulaciones

Lo indicado en la introducción significa mostrar como uno mismo se va acercando a los conceptos y en la comprensión del senti-

do de las proposiciones. Husserl y Habermas han sido dos autores europeos importantes en la incursión al tema del *Lebenswelt*. Evidentemente, una “palabra no es un concepto” (Comte-Sponville, 2004, p. 78). Sin embargo, el giro lingüístico señala que la comprensión del sentido supone una teoría del significado y, por ese motivo, es imposible quedarse simplemente en el sentido sintáctico o semántico de las palabras. Los recursos del propio lenguaje no se resume por tanto al uso de las reglas gramaticales, pues presume un sentido pragmático, es decir, el lenguaje como medio para la comprensión intersubjetiva de los proferimientos y como mecanismo de coordinación de la acción.

En este sentido, los primeros estudios nos han acercado a Habermas y permitido ver como la racionalidad comunicativa ultrapasa los límites de las materializaciones de una razón mermada por el poder de las ciencias objetivas. Así, los primeros estudios han hecho posible que el rescate de la categoría podría estar vinculado a la metodología que permite introducir un nuevo concepto de racionalidad (Pizzi, 1994, p. 74). En este sentido, la trayectoria de la ciencia en el pensamiento occidental indica un proceso que comienza con la cosmología de los griegos, pasando por el teocentrismo del Medioevo y llega al siglo XVII con el mecanicismo. Además de la *mathesis cum taxonomia*, el entusiasmo de Francis Bacon se refleja en el texto *The new Atlantis* (1627), sellando la dominación de la naturaleza como algo implícito a la propia ciencia. En contraposición a Platón, Bacon reivindica un estatus científico para el entendimiento, pues el bienestar de la sociedad se basa en el control científico sobre la naturaleza y de su consecuente favorecimiento de la vida en general.

En efecto, la racionalidad de las matemáticas comanda la epistemología y la aplicación de un método eminentemente científico para todos los ámbitos del conocimiento. El raciocinio lógico define el proceso de las tomas de decisiones y lo que huye del análisis lógico-matemático no pasa de engaños, pues, según Hume, el verdadero conocimiento debe precaverse de sofismas. El dominio de los hechos adquiere formas de dominación de la sociedad. Así, los criterios de científicidad

no admiten la contradicción y la controversia, porque el conocimiento debe demostrar la univocidad y la objetividad de los conceptos.

Al mismo tiempo, la epistemología moderna diseña un prototipo de sujeto atómico e inflexible a las leyes lógico-matemáticas. El sujeto monológico solamente subsiste en un modelo económico vinculado al liberalismo capitalista y a la administración pública jerarquizada en términos burocráticos. La praxis se define en vistas a los intereses particulares. Al final y al cabo, las relaciones son instrumentalizadas, pues los intereses individuales modelan un tipo de sociedad volcada exclusivamente a la racionalidad técnico-científica, o sea, la estructura de las relaciones sociales acaba por institucionalizar la acción como una acción racional con respecto a fines. En este sentido, el dinero se transforma en el código a través del cual se transmite informaciones, donde las expresiones simbólicas indican una estructura de preferencias, con intereses exclusivamente económicos. Este código mide cuantitativamente el éxito de las acciones materializadas monetariamente en bienes o propiedades particulares. Su poder materializado en valor no asegura solamente el automatismo de las interacciones, sino garantiza también nuevos grados de libertad a todos aquellos que ostentan ese poder.

Frente a estas consideraciones, la investigación sobre el *Lebenswelt* ha seguido adelante con la certificación del hecho de que Habermas en todos sus escritos y en ningún momento abandona la categoría mundo de la vida. Entonces, las preguntas ¿Por qué el autor siempre hace referencia al mundo de la vida?, ¿a qué viene todo eso?, ¿qué significa esa categoría para una teoría de la acción?

El intento desea superar los déficits de una comprensión reducida y que divide y aparta el sujeto de las pretensiones normativas. Sí, por un lado, las concepciones de mundo indican una aspiración al bien común, la justicia y la solidaridad, por otro, el sistema condiciona el sujeto a seguir normas de una racionalidad instrumental e instrumentalizante. Esa ambivalencia genera patologías, pues las relaciones obedecen a los imperativos de la dominación, sin preocuparse con la interacción. En este caso, las decisiones buscan man-

tener un sistema que no hace otra cosa sino atomizar los individuos y obligarlos a seguir las imposiciones del cálculo matemático y de una lógica individualista.

Esa crítica indica que el concepto de *Lebenswelt* es un recurso metodológico para epistemología comunicativa, que pretende suplantar la ambivalencia de un reduccionismo que instrumentaliza el dominio de la naturaleza y, por ende, las propias relaciones sociales. A la larga, los procedimientos de las ciencias sociales son los mismos de las ciencias exactas, porque se trata del control y manipulación de las acciones a través de instrumentos técnico-científicos. En fin, la ciencia moderna ha insistido en la dominación de la naturaleza mientras supone también el dominio de las acciones sociales. La orientación de la acción se limita, pues, a la adquisición y el ejercicio de dominación. La contrapartida está en exigir de los sujetos la obediencia y la sumisión.

Con eso llegamos al segundo punto de nuestro andar: mirar la arquitectónica y diseñar las distintas orientaciones de acción.

Cuadro 1
Las posibles orientaciones de la acción

ORIENTACIÓN DE LA ACCIÓN TIPOS DE ACCIÓN	ACCIÓN ORIENTADA AL ÉXITO	ACCIÓN ORIENTADA AL ENTENDIMIENTO
No-social	Acción instrumental	-
Social	Acción estratégica	Acción Comunicativa

De forma resumida, la tipología relacionada en el cuadro exhibe las posibles orientaciones de la acción, que se explica del siguiente modo: la acción instrumental (a) se vincula al seguimiento de reglas técnicas y a las ponderaciones del punto de vista de la eficacia de una intervención en el mundo físico; la acción estratégica (b) supone la afluencia de un sujeto sobre los demás; sin embargo, la acción comunicativa (c) indica que los agentes tienen en vista una relación entre sujetos-actores. En efecto, la acción comunicativa rompe con el juego del cálculo y de la mensurabilidad de los hechos y de las estrategias en las decisiones que afectan las relaciones entre sujetos. Este es el aspecto fundamental de una intersubjetividad relacional, pues permite a los sujetos

compartir no solo un mundo de la vida, sino también los saberes que este mundo conlleva en sus distintas representaciones.

La preocupación con el rescate del mundo de la vida significa poder proyectar una sociedad cargada culturalmente de símbolos y normas, de contenidos y tradiciones, donde los sujetos pueden alimentarse de “modelos de interpretación necesarios a la convivencia social” (Rouanet, 1989, p. 23). En otras palabras, los sujetos regulan sus acciones desde un proceso de interacción que no rechaza los saberes cotidianos ni los califica como deleznable, o simplemente como irracionales.

El diseño de la forma comunicativa de situar la acción y, entonces, poder ver que la referencia al mundo social requiere otras formas de interacción, sin nunca reducir las pretensiones a hechos y tampoco simplificarlas a las inclinaciones privadas. Como ya hemos señalado, la epistemología moderna pone énfasis en un único modo de comprender las ciencias y hasta el lenguaje mismo. Mientras tanto, los estudios sobre el tema *Lebenswelt* han permitido entender incluso que el giro pragmático del lenguaje supone una imbricación entre lenguaje y acción en el contexto de una sociedad. La idea básica de nuestra investigación nos lleva a la discusión conceptual de la teoría analítica del lenguaje, en el sentido de superar tanto el análisis lógico del lenguaje como la falacia abstractiva, ya que la separación del uso efectivo del lenguaje de las situaciones concretas pierde de vista la relación de la acción comunicativa con el mundo de la vida.

Cuadro 2
La forma comunicativa de la acción

COMPONENTES DEL HABLA	PRETENSIONES DE LA ACCIÓN	REFERENCIAS AL MUNDO
Proposicional	Verdad	Objetivo
Illocucionario	Rectitud	Social
Expresivo	Veracidad	Subjetivo

En este caso, no se puede confundir la manifestación de un deseo, aspiración o pretensión particular, ni tampoco equivocarse en el momento que uno hace referencia a algo relacionado al mundo subjetivo del sujeto. El componente expresivo indica lo que uno está pensando, dando a conocer un deseo, expresan-

do un sentimiento o revelando “a los otros un aspecto de su subjetividad” (Habermas, 1988, p. 82). Por otro lado, el aspecto proposicional se relaciona al mundo objetivo, es decir, un contenido vinculado al mundo de los hechos y, por tanto, designa los objetos supuestos como existentes y que, por eso, pueden ser descritos, mensurados y explicados. A la vez, la referencia a un mundo social cuida de las relaciones sujetos-sujetos, lo que implica en la comprensión del sentido de las pretensiones, vinculadas a normas que orientan la acción. El sujeto no puede permanecer ajeno al otro, ni conducirse como si el otro fuera un objeto, pues debe asumirse como participante e involucrarse activamente en la interacción para poder entenderse con los demás sobre el sentido de las normas que orientan la acción. De hecho, la interacción ocurre de modo que *yo* (ego) y *tu* (alter) se dan las caras sin enmascarar sus pretensiones, porque el entendimiento supone unos mínimos exigibles a todos.

3. La aportación de la fenomenología de Husserl

Como hemos señalado, la investigación sobre el *Lebenswelt* se ha centrado en dos autores europeos. En el texto *Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría* (1970-71), certificamos el acercamiento de Habermas a la teoría fenomenológica de la constitución de la sociedad. Ahí Habermas presenta, entre otras cosas, su perspectiva en relación a la fenomenología de Husserl, señalando las tramas del dualismo moderno, especialmente de las ciencias de la naturaleza (o empírico-formales) y las ciencias del espíritu (o humanas). En efecto, las idealizaciones de las ciencias de la naturaleza acaban con menoscabar a las ciencias humanas, es decir, cobra un significado sobresaliente y sustituye la reflexión del sujeto por la investigación de hechos empíricos interpretados metodológica y científicamente de acuerdo con los patrones de las ciencias empírico-formales (cf. Pizzi, 2006, p. 26).

¿Qué hace Husserl? Según Habermas, su gran sacada fue poner a “descubierto el olvidado fundamento de sentido que es el mundo de la vida cotidiana” (Habermas, 1989, p. 39). Además de refutar las idealizaciones de las ciencias empírico-formales, el mundo de

la vida (*Lebenswelt*) pasa a asumir un *status* fundamental. Eso rompe con la arquitectónica tradicional de la filosofía (Habermas, 2001, p. 61), pues permite diferenciar tres cosas en la concepción de mundo.

- a) El campo de la percepción del cuerpo en términos cinestésicos, es decir, el movimiento y la posición del cuerpo provocada por el propio cuerpo. La idea de un sujeto viviente permite que el yo-sujeto asuma su posición original entallada por las experiencias compartidas con los demás sujetos y con la naturaleza. No se trata, pues, de un sujeto anónimo, indiferente y desaparecido en la multitud de la sociedad, es decir, sin vínculo con nada y con nadie. La pluralidad no significa algo multitudinario que hace mermar la importancia del sujeto, ni tampoco menguar sus derechos. Cada cual asegura su consciencia individual como un yo-sujeto-participante en el *oikos-cosmopolis* en la medida que participa en el mundo de la vida. La relación entre sujetos sucede en el *Lebenswelt*, tal como lo consideró Husserl y la sociología de Schütz, en donde los sujetos se presentan a través de sus diferentes maneras de donación, abiertos, por tanto, a la pluralidad de contextos y a la diversidad de modos de presentarse.
- b) Las experiencias vivenciales no se limitan al ámbito cognitivo, pues exhiben también aspectos relacionados a las sensaciones, actitudes afectivas, intenciones e interacciones prácticas que no siempre pueden ser mensuradas. Por eso, las “necesidades y las actitudes afectivas, las valoraciones y acciones” constituyen un horizonte de intereses, solo “dentro del cual las experiencias pueden producirse y corregirse” (Habermas, 1988, p. 39). La presentación no se traduce en forma de objeto y, por eso, no se trata de hacer experiencias o de poner a prueba el modo de ser del otro. Es decir, las experiencias de vida no se reducen a “actos dóxicos”, donde un sujeto se dirige a otro como si fuera objeto y al final la única certeza se traduce en la existencia de un simple objeto.
- c) En tercer lugar, la experiencia particular no es asunto privado, porque se articula

en “un mundo compartido intersubjetivamente, en el que cada sujeto vive, habla y actúa en cada caso con los demás sujetos (Habermas, 1988, p. 39). El saber no es simple conocimiento, son experiencias de vida traducidas en lenguaje, cultura y forma de vida, narración y praxis, historia y tradición, etc. (Habermas, 2001, p. 60). En este caso, el concepto de intencionalidad asume el carácter de “ser conciencia *de algo*” que va mucho más allá de las estructuras mensurables.

Estos tres aspectos permiten elucidar lo que se entiende por saber de mundo. La palabra *saber* hace referencia a aspectos culturales y formas de vida, y no simplemente el dominio de datos y aspectos cuantitativos. Ese saber compartido por los sujetos es reconocido en un horizonte determinado, en donde las interacciones son vislumbradas a través de sus formas simbólicas y culturales de expresarse. Las manifestaciones de los sujetos están cargadas de símbolos de una tradición “y a estos objetos culturales pertenecen también las ciencias mismas” (Habermas, 1988, p. 39).

En la interacción, los participantes comparten determinadas convicciones relevantes que posibilitan una forma de vida bajo la luz de un saber intuitivo, precategórico que no puede ser tachado de irracional, ni como algo deleznable o considerado como una categoría secundaria, ya que no deja de configurarse desde un “acervo de razones”, como califica Wingert, que garantizan la interacción entre los sujetos y orienta la toma de decisiones. Simplemente porque un modo de vida, por más simple que sea, “encierra un potencial” de intersubjetividad que está a disposición de los actores para la interpretación del mundo (Habermas, 1989, p. 418, y 1998, p. 73). Además, negar eso significaría ocultar la herencia de tradiciones, aprendizajes y aportaciones de muchas culturas e incluso de una diversidad de saberes que hoy en día es aceptado así nomás, pero que ni siempre fue tan claro como lo es ahora. En otras palabras, la práctica cotidiana se ve inserta en un mar de autoevidencias, a las cuales pertenecen también convicciones normativas y vivencias de las que nos percatamos por empatía y cuyo saber, al principio, nadie cuestiona.

Por eso, comprender las manifestaciones simbólicas y las vivencias presupone un mundo con un plexo de sentido común compartido entre los sujetos. Se trata de un trasfondo de sentido que exige una precomprensión imbuida culturalmente. Ese “saber de fondo”, presente de forma implícita e intuitiva en la vida cotidiana, una vez tematizado, permanece a las espaldas de los sujetos (Habermas, 1989, p. 496). El hecho de permanecer a las espaldas no significa que sea desechable, ni que se hunde en un universalismo abstracto, formal e idealizado. Indudablemente, por más paradójico que pueda parecer, “los discursos prácticos encuentran determinado su contenido en el horizonte del mundo de la vida de un grupo social —aquí es de donde provienen las normas en primer lugar—” (Cohen y Arato, 2000, p. 422). Desde mi modo de ver, encontramos aquí un argumento importante en la empresa de rescatar el concepto de *Lebenswelt* y constituirlo en tema para la reflexión filosófica. Sin duda, se trata de una pretensión que conlleva implícita un saber subyacente a las estructuras básicas de *lo habitual* y que exige, por tanto, una epistemología capaz de reconocer el sentido de las valoraciones de la vida cotidiana.

4. Epistemología de lo habitual en las decisiones

Como hemos señalado, el *Lebenswelt* supone otra manera de entender las relaciones, sin, para tanto, rechazar las aportaciones de la ciencia. La epistemología para la comprensión del sentido de las valoraciones de *lo habitual* remite a la reflexión filosófica de la modernidad y principalmente del siglo XIX, es decir, una “concepción dualista de la ciencia” (Habermas, 1988, p. 461). En el fondo, Descartes nos ha metido en un camino donde la episteme prácticamente rechaza todo el ámbito de la doxa. Para Habermas,

desde el siglo XVII no tuvo más remedio que ponerse en relación con una forma de saber que se sustraía a la alternativa hasta entonces vigente entre saber y opinión. La física de Newton se elevaba por encima del ámbito de la doxa, pero no alcanzaba la forma estricta de la episteme, sino que pese a su nombre y a su pretensión epistémica se quedaba el algo distinto de la filosofía (2001, p. 59).

Aquí tenemos dos puntos. La transformación de las ciencias sociales en ciencias estrictas, o sea, su sumisión a una metodología que reduce el saber a simple conocimiento objetivo. Aún hoy día, a las ciencias sociales le cuesta asumir su función crítica, porque no alcanzan salir de los engaños de una metodología cientificista. Por otro lado, la reacción a ese reduccionismo indica que la ciencia y el propio conocimiento han sido transformados en ideología (Habermas, 1983). La objetivación de los sujetos ha sido ya señalada por Husserl en la *Krisis*, combatiendo el “realismo científico”. De hecho, “trátase de mostrar que todas las formas de conocimiento objetivante tienen siempre ya su fundamento en el mundo de la vida. La constitución de ámbitos de objetos de la ciencia presupone el saber preteórico de los sujetos en el mundo de la vida” (Habermas, 1988, p. 471).

Esa certificación implica una larga discusión. En particular, la comprensión del sentido de las acciones tiene que ver con ese saber preteórico y antepredicativo del mundo de la vida. Entonces, la consistencia de los saberes relacionados al *Lebenswelt* subraya que no hay más remedio sino ponerse en contacto con el saber los sujetos socializados como pertenecientes a un mundo de la vida (Habermas, 1988, p. 458).

La genealogía del pensamiento moderno posibilita entender la aproximación de pensadores y, al mismo tiempo, su separación. Como hijos de este período, Galileo, Descartes y Newton comparten el proyecto de una *mathesis universalis*. Sin embargo, la idea de un mundo perfecto y eterno se enfrenta a la realidad de un mundo cambiante. Poco a poco el diseño del *cosmos* perfecto de las esencias, dividido entre un ámbito permanente e invariable y otro relacionado al devenir, comienza a quebrantarse. La *Gaia Ciencia* ha convertido el mundo en algo estúpido, pues en este dibujo, “la vida no tiene sentido” (Domingues, 1991, p. 287). Al lado de la física y de la matemática, el pensamiento moderno ensaya un modelo de cientificidad en la biología (historia natural).

La episteme del siglo XIX estrena un nuevo campo, aunque la filosofía nunca lo haya refutado completamente. Koyré habla del *pensé végétative* para señalar su prefe-

rencia a las categorías orgánicas ante las mecánicas, eligiendo el árbol a la máquina. Para el autor, el montaje y el diseño de la “vida cotidiana, en el medio del cual vivimos, no es matemático, ni tampoco matematizable” (Koyré, 1991, p. 272). En biología, se habla del “surgimiento, desarrollo y el desaparecimiento de las especies; en ciencias humanas, de las familias y filiaciones lingüísticas; en las reglas no escritas de las costumbres que están en las raíces del derecho positivo, de las series temporales de la historia, de la vida del espíritu, etc.” (Domingues, 1991, p. 288). Para Koyré, la vida cotidiana refleja un mundo movido, impreciso, del *más-o-menos*, del *casi*” (1991, p. 272). Así, lo que aparentaba ser desdénable, salvaje o prescindible se transforma ahora objeto y tema de investigación, con lo cual el *Lebenswelt* pasa a ser el horizonte y el suelo de la multiplicidad de manifestaciones, sean ellas relacionadas a los distintos saberes culturales y científicos y, al mismo tiempo, tema para la propia filosofía.

De hecho, esta mirada hacia atrás evidencia la sustitución progresiva de la ambición fiscalista para consolidar el ideario biológico. Esa mudanza indica la preferencia a la vida, al movimiento y a la búsqueda en la historia para, así, poder diseñar una epistemología capaz de reconocer el sentido de la multiplicidad de situaciones y, al mismo tiempo, darse cuenta de los aspectos circunstanciales del mundo de la vida. En este sentido, las categorías “carácter, función, organismo, adaptación al medio, supervivencia del más fuerte, etc.” ponen énfasis a la historia de lo vivido y al mundo de los seres vivos y de la naturaleza como tal, cuyos objetos se presentan significativamente como fenómenos mucho más cambiantes y “cuyas instituciones se modifican con una velocidad largamente superior a las transformaciones sufridas por el cuerpo” (Domingues, 1991, p. 289).

Frente a eso, las ciencias humanas tienen que “elaborar su propio patrón de racionalidad”, es decir, una nueva propuesta metodológica que no está en la historia natural, sino “en la historia civil o simplemente en la historia”. Para el filósofo brasileño, “aunque sin romper totalmente con el paradigma biológico, la dialéctica en Marx, la hermenéutica de la comprensión en Dilthey, el método

histórico-comprensivo en Bopp dan testimonio de esta inflexión” (Domingues, 1991, p. 289).

En el final del siglo pasado, la filosofía asume cambios aún más significativos y plantea una transformación no solo en relación a las ciencias en general, sino también en el derecho, en la política, en la economía, entre otros aspectos. De hecho, el giro aplicado de la filosofía ha llevado a retomar la cuestión y a afirmar que la economía no es una ciencia física de carácter mecanicista, sino una ciencia social e histórica, es decir, una ciencia humana. “Algunos incluso ponen el dedo en la llaga al decir que no es una ciencia predictiva en sentido estricto, sino reconstructiva” (Conill, 2009, p. 153).

El recorrido genealógico de la epistemología moderna está cargado de elementos significativos. En efecto, el científico social “tiene que tener en cuenta que está tratando de distinguir una clase de objetos posibles” que refleja “ese saber preteórico” inherente al mundo de la vida (Habermas, 1988, p. 459). No se trata apenas de las competencias de los sujetos sociales, sino también de sus prácticas cotidianas. La comprensión del sentido ocurre *desde dentro* de este mundo de la vida, lo que implica, por tanto, un compromiso con la sociedad. De hecho, la reducción del saber a los aspectos técnico-instrumental no está en el mundo de la vida, sino en el procedimiento interpretativo de la comprensión del sentido de lo habitual de nuestras prácticas. Evidentemente, eso tiene un peso enorme y puede influir en las prácticas sociales.

Cuando decimos que nuestras sociedades son liberales o neoliberales, tenemos en mente un horizonte de interpretación desde un modelo de sociedad que influye en las prácticas sociales. Del mismo modo, cuando afirmamos que estamos metidos en una cultura de la violencia y que las relaciones sociales se basan en el conflicto, tenemos como presupuesto que eso sea verdadero. Sin embargo, esas suposiciones pertenecen a una realidad simbólicamente interpretada, que nos garantiza un “carácter autorreferencial de la práctica de la investigación” y sus resultados tienen importancia apenas para las teorías pero, a veces, no dicen absolutamente nada para los sujetos o viceversa. Por eso, la pertenencia a

un mundo de la vida va ligada a los ingredientes de ese saber preteórico, que garantizan y dan sentido a las prácticas cotidianas y no propiamente a las interpretaciones de un sujeto observador (Habermas, 1988, p. 458).

Eso significa que la constitución del *sentido* supera los límites de lo palpable. Las ciencias sociales tratan de comprender las experiencias de vida y del saber habitual de la gente. La cuestión no es solamente filosófica, pues supone una hermenéutica epistemológica capaz de investigar los aspectos efímeros, es decir, de la cotidianidad de la vida. Por eso, la referencia al pensamiento moderno y sus idealizaciones que Husserl pone en cuestión en su libro *La Crisis de las ciencias europeas*. De hecho, las “idealizaciones de medida, en la suposición de causalidad, en la matematización, etc., explican también la tendencia de la imagen científica del mundo a la tecnificación, es decir, la formalización de la praxis cotidiana” (Habermas, 2001, p. 60). La matematización del saber indica su reducción a aspectos científicos. Por eso, los cambios han dado paso y permitido tematizar “la corruptibilidad de la naturaleza, la precariedad y la mutabilidad de las instituciones humano-sociales, la fragilidad de la existencia y la acción implacable del tiempo, con el ciclo nacimiento-crecimiento-muerte, entre otras cosas” (Domingues, 1991, p. 290).

En este sentido, el análisis de una filosofía “a la vez próxima y lejana” de una realidad compleja, ambivalente y cambiante. El problema no se refiere solamente a las antípodas diametralmente opuestas en relación a la *doxa* y la *episteme*, sino también a los saberes y el papel del *common sense*, o sea, las experiencias cotidianas ya organizadas en el mundo de la vida, y hasta mismo al *oikos* particular de cada sujeto. No se trata de una naturaleza beatificada o de una “historia sagrada y exterior a los hombres”, como pretendía la tradición judeocristiana (Domingues, 1991, 291), sino de una realidad o circunstancia —para recordar Ortega y Gasset— donde la experiencia vivencial y los datos posibles no se acotan a una “experiencia general”, como fuera un producto de la conciencia del sujeto apartado del mundo de la vida.

La comprensión del sentido de este mundo cargado de *relatividad*, por así de-

cirlo, encuentra en la lectura pragmático-fenomenológica un itinerario muy sugerente o, por lo menos, presumible para comprender lo *habitual* de la gente y entender las bases que orientan las decisiones. Es decir, cómo la gente va justificando sus actitudes. Sin duda, Husserl, al realzar el *Lebenswelt* como categoría filosófica, rompe con el principio de la constancia e inmutabilidad de los fenómenos. Hoy día, la cuestión de las ciencias sociales y las ciencias de la vida podría ser desarrollada desde la relación entre Husserl-Schütz (Habermas, 1988, p. 461), pero es imposible olvidarse de Garfinkel, con su obra *Studies in ethnomethodology* (1967).

El autor investiga las interacciones humanas cotidianas. Garfinkel se atiene a las acciones-en-contexto (2006, p. 18). Su preocupación se centra en experiencias vividas (o vivenciales), con el intento de comprender el sentido de las manifestaciones y de la acción, utilizando, por tanto, las contribuciones de la lectura fenomenológica de Schütz, Parsons, Gurwitsch y de Husserl. Esa línea de raciocinio se ha originado, en gran parte, en la fenomenología de Husserl, y procura, a través de un procedimiento metodológico, comprender “el mundo de las actividades humanas” (Garfinkel, 2006, p. 3).

Con el término etnometodología, Garfinkel hace referencia a “la investigación de las propiedades racionales de las expresiones contextuales y de otras acciones prácticas como logros continuos y contingentes de las prácticas ingeniosamente organizadas de la vida cotidiana” (2006, p. 20). Al utilizar el término *etno*, el autor subraya que los miembros de una comunidad disponen de determinados conocimientos de uso habitual, o sea, saberes sobre “alguna cosa” y de cómo eso influye en la toma de decisiones. Existe una referencia para comprender las “bases prácticas del razonamiento de sentido común” (Pérez Hernáiz, 2006, p. XI). Por eso, las experiencias cotidianas representan una fuente de estudio direccionado a desvenear el sentido de las prácticas concretas. Aunque se refieren a un contexto relativamente pequeño, esos fenómenos guardan una importancia fundamental para los involucrados.

La pretensión consiste en evidenciar, entre otras cosas, que el intento técnico-ins-

trumental no consigue asentar el sentido de las microsituaciones sociales, ni tampoco examinar los hechos específicos de las comunidades y grupos sociales marginados, rechazados y sometidos a procesos de desposeimiento moral. No pocas veces, ese saber vinculado a lo *habitual* pasa a ser calificado como un conocimiento anómalo, es decir, marcado por deformidades naturales y sin otra alternativa que seguir sin rumbo. En efecto, solamente la ciencia estricta tiene posibilidades de asegurar lo verdadero; los demás ámbitos de la vida práctica siguen siendo un campo de incógnitas y, por tanto, ineficaz para fundamentar las decisiones.

La aproximación con la fenomenología permite reconocer la diversidad de saberes relacionados a lo habitual de la vida cotidiana. Por un lado, el saber no se limita al conocimiento producido y, por otro, traer a la vista las experiencias vivenciales y los significados de las “formas de estar y de construir el mundo” (León, 1999, p. 21). La investigación de las ciencias sociales consigue así desvelar las experiencias vividas (o vitales) en el sentido de comprender las voces, emociones y acciones y, además, los sentidos que las personas dan a sus vidas y a sus relaciones.

Esas consideraciones conducen a una cuestión decisiva. Si una teoría ética necesita de una teoría social. Bien sabemos que una teoría ética ofrece la dirección o el norte para la acción, pero jamás separada de una realidad concreta de la sociedad. No está bien, pero se podría decir que los filósofos tienen la misión de profundizar este tema, mientras los científicos sociales, con sus investigaciones, podrían señalar cuáles teorías sociales nos llevan a creer en una sociedad menos espeluznante.

Sin embargo, esa separación genera inquietudes, porque no podemos separar lo vivido de lo pensado y, además, en transformar uno de los mundos en absoluto (el de las ciencias exactas). Entonces, si intentamos leer nuestros mundos e intentar diseñar su arquitectónica, podemos también proponer reconstrucciones. Los pensadores sociales, tanto legos como los investigadores profesionales, pertenecemos a mundos sociales de la vida. Todos los involucrados “disponen, por

tanto, de un presaber intuitivo acreditado en la práctica de la vida, que afluye a su acción comunicativa y del que también hacen uso en experiencias comunicativas” (Habermas, 1988, p. 473).

Las preguntas todavía siguen vigentes. ¿Qué mundo vivimos hoy día? ¿Cómo explicar la complejidad de nuestros mundos? ¿Cómo es posible reconstruir el saber preteórico y apuntar hacia una reflexión que no pierde su raigambre histórico-vivencial? ¿Cómo hacer uso de ese saber preteórico y poder entonces plantearse una teoría social vinculada a una ética? En suma, ¿cómo unir teoría social con ética?

Lo inquietante se relaciona con el hecho de concebir un mundo social apartado del mundo de la naturaleza. Los ecologistas dicen que no es posible separar estos mundos, mientras los antropocentristas continúan su línea esencialista. Sin embargo, la diferencia no trivial entre los dos mundos conduce a actitudes distintas. Por un lado, el sujeto puede situarse frente al mundo y, por otro, en el mundo. Esa es la distinción importante, porque una cosa significa ser “observador”, mientras otra, muy distinta, representa reconocerse como perteneciente al mundo. Eso puede ser dicho tanto en relación al mundo de la naturaleza como al mundo social. El mundo social “no es idéntico al mundo de la vida del que el hablante procede o al que se aplica como intérprete” (Habermas, 1988, p. 504).

Ante la idea de un mundo natural, es posible ver en Husserl la referencia a una *actitud natural* (*die natürliche Einstellung*). Sin embargo, los componentes y la estructura espacio-temporal del mundo de la naturaleza (o empírico, como algunos señalan) no significa que nosotros sigamos nuestra naturaleza interna. O peor, mantener determinados presupuestos como verdaderos, cuando no lo son. Por ejemplo, pensar que la violencia es natural en los seres humanos y, por ende, no hay ninguna manera de arreglar eso. Otro ejemplo sería en tener por cierto que todas las empresas o los políticos sean corruptos y, por tanto, su reputación es mala. Sin embargo, nuestro mundo representa también un horizonte de experiencia del *homo convivialis* (Moreno, 2006), por lo cual se puede señalar,

por lo menos, tres contextos distintos (Cuadro 2). Lo fundamental de tal distinción se refiere a la disparidad que existe entre “el” mundo y el mundo tal como aparece desde el punto de vista del agente. Por otro lado, la posibilidad de intervenir en el mundo está relacionada con la participación, a través de la cual el sujeto trata de comprenderse con los demás, sin para tanto menospreciar ninguno de los horizontes del *Lebenswelt*.

5. Las prerrogativas para comprender las situaciones vivenciales

Lo que voy presentar ahora trata de señalar dónde he conseguido llegar. En este sentido, dos cosas son importantes. En primer lugar, a la idea de un concepto luso-afro-latinoamericano de mundo de vida. La sugerencia ha sido de Ricardo Salas y Alcira Bonilla, con lo cual queda todavía en abierto una calificación más adecuada. Pero se trata de reunir la diversidad de culturas o de rostros de nuestra América Morena (Salas, 2005). El nombre puede cambiar, pero el hecho no, porque se trata de comprender el sentido de nuestra sociedad y su complejidad.

En mis investigaciones, apunto para Paulo Freire, que ha sido capaz de entender esa lectura de nuestros mundos a través de su distinción entre lectura de mundo, lectura de la palabra y la lectura de la palabra-mundo (ver Pizzi, 2007, pp. 109-112). Esas referencias nos llevan al segundo aspecto: la categoría *Lebenswelt* ha permitido entender las experiencias de vida de las gentes a través de la relectura hermenéutico-fenomenológica del mundo de la vida. Y la hemos hecho desde un texto de Paulo Freire: *La importancia del acto de leer*, publicado en 1981. Poco tiempo después de regresar del exilio, Freire imparte una conferencia donde piensa y reconstruye su práctica educativa y su experiencia de vida. Según el autor, la comprensión del sentido significa un proceso de aprendizaje donde uno es sujeto participativo, memoria y experiencia de vida, por un lado, y el diseño de correlación entre tres horizontes de mundo complementares entre ellos. Ellos componen el campo de las experiencias humanas y, por tanto, ninguno puede sostener la primacía sobre los demás ni tampoco reivindicar el monopolio o la hegemonía de su saber.

Como hemos señalado, Freire establece un vínculo entre realidad y lenguaje, donde aparecen tres momentos fundamentales: la lectura del mundo, la lectura de la palabra y la lectura de la palabra-mundo. El compromiso del sujeto y su inserción política suponen una comprensión del mundo, y eso no significa simplemente la decodificación mecánica de palabras y del lenguaje. En efecto, la “lectura del mundo precede la lectura de la palabra” y, por eso, la comprensión del texto implica en la percepción de las relaciones entre *texto* y *contexto* (Freire, 1992, p. 12). Los tres momentos o situaciones de mundo son retratados por Freire como si fueran horizontes distintos y, al mismo tiempo, con vínculos entre ellos, formando una unidad.

- a) El primero de los mundos señalados por Freire hace referencia al mundo inmediato y particular donde cada uno recrea y revive la “experiencia vivida cuando aún no leía la palabra escrita”. Aunque sea una experiencia del mundo imposible de ser totalmente memorable, ella alimenta un sentimiento cercano a las cosas y a los acontecimientos de este horizonte que es, en un primer momento, pequeño y limitado. Dentro de esta lectura, Freire recuerda la casa, sus habitaciones, el pasillo, su azotea, su balcón, etc.

Para evidenciar esa posibilidad, voy a reproducir el relato de dos alumnas que han escrito su propia narración de este mundo particular. La alumna A transcribe un determinado momento de su vida del siguiente modo:

Vivíamos yo, mi padre y mi madre en una hacienda muy lejos de la ciudad, con carreteras de difícil acceso; en esa hacienda, mi padre era empleado y se podía vivir ahí; el dueño de mi padre –hoy ya fallecido– de quien, aunque yo era pequeña, me recuerdo como si lo estuviera viendo a mi frente en este momento, era un hombre de gran estatura y obeso que siempre estaba de bombachas y hablaba alto. Yo tenía un enorme respeto por él. [...] El lugar era distante de todo y, por esa razón, casi nadie iba ahí. Cuando deseábamos ir a la ciudad, teníamos que despertar a las seis de la mañana. Mi padre arreglaba la carroza y, con ella, nos levaba hasta la carrete-

ra de “tierra”, donde pasaba el ómnibus. Eso cuando no llovía, porque cuando eso pasaba, quedaba a veces hasta una semana sin tener como ir a la ciudad, sin hablar que no teníamos cómo comunicarnos con otras personas, porque no teníamos ningún medio alternativo. [...] Como me aburría quedarme sola en casa yo prefería ir al campo con mi padre. Por eso, aprendí a montar el caballo con tres años en un pequeño “petizo” árabe que era bien manso. Hoy recuerdo muchas cosas que me marcaron. Una de ellas es la época de invierno porque anochecía más temprano y, como la casa tenía muchos árboles fructíferos en su alrededor, cañas y eucaliptos, que formaban matorrales muy cercanos a la casa y eso daba la impresión que estaba siendo cuidada por alguien. Y como mi madre siempre que yo no quería dormir me asustaba con el “lobo malo”, yo me quedaba impresionada a tal punto de que en el momento de acostarme, pues mi cama se ubicaba al lado de la ventana color ceniza, y como la luz de candela no era demasiado clara, la sombra de la luz reflejada me hacía ver las uñas del lobo. Yo recuerdo que me cubría hasta la cabeza para no ver ni escuchar nada. Ahora veo como los niños tienen una imaginación diferente de los adultos [...].

De las recordaciones importantes de la alumna B, ella afirma que aún continúan vivas las historias de su fallecida abuela:

Aun está vivo en mi memoria el cuento que mi abuela nos relataba cuando llovía. Se juntaba todas las crianzas a su alrededor. Nos poníamos en círculo en la cocina y ella hacía nuestra imaginación volar. Ella nos contaba que antaño los dueños de haciendas de la región eran bastante ricos y que poseían mucho oro, pero no tenían donde guardarlo. A causa de los remotos tiempos y a las guerras, algunos rituales han sido entontes criados. Ella decía que esos señores salían junto a uno o dos esclavos, y trotaban por sus tierras para esconder las riquezas que poseían. Ellos escogían determinado árbol de tronco bien grueso para cavar y esconder bajo tierra todo lo que tenían de precioso. En seguida, el señor mataba los esclavos para que su alma

protejera el tesoro. Un código secreto era creado para que la persona pudiera retirar la riqueza. Solamente el señor de la hacienda sabía descifrarlo. Mientras tanto, en poco tiempo el señor ha fallecido y nadie sabía el lugar y ni como retirar la riqueza de este lugar. Entonces, los espíritus de los esclavos muertos pasaban a asombrar la región, donde aldeaño acostumbraba pasar la gente para trabajar en el campo y fábricas de ladrillos de las cercanías. Ellos siempre tenían mucho miedo y acostumbraban huir para lejos de la oscuridad que tomaba cuenta del matorral cerca del lugar donde ellos pasaban. La abuela nos contaba eso como si fuera verídico, relatando que ella y mi abuelo y también mis tíos habían presenciado ese fenómeno, hasta que un día un capataz ha tenido coraje para desafiar los espíritus. Él ha recibido una “visión y/o intuición” del código, lo descifró y sacó todo el tesoro. La gente dice que era una olla llena de monedas y joyas de oro.

Sin duda, se trata de experiencias de mundo previas a la lectura de la palabra, todavía compartidas entre el mundo de la infancia y el de ahora. Para los adultos, este mundo aparece encantadoramente misterioso, con creencias, recelos y valores (Freire, 1992, p. 14). En su horizonte figuran recuerdos que subsisten en la memoria de cada uno, con sus interpretaciones e incluso aspectos olvidados y que se han perdido en el transcurso del tiempo. A veces, el intento de imponer la hegemonía desde una religión, cultura o principio valorativo acaba por ocultar las tradiciones o restringir su importancia y fecundidad para la vida de las personas. En otras palabras, el rechazo a la multiplicidad de voces se manifiesta en hegemonía de tipo antropocéntrico y/o androcéntrico típico de algunas visiones religiosas o identidades culturales a punto de impedir y reprimir la diversidad y el preceder de las circunstancias de la vida cotidiana.

En ese sentido, es posible percibir la extensión y los límites de un saber cotidiano que no puede ser codificado a través de un mero análisis cualitativo. A veces, para entender este saber se hace necesario abandonar el ámbito académico y hasta las estructuras epistemológicas, porque el reconocimiento de estos

saberes ultrapasa aspectos relacionados a la inclusión/exclusión, al interno/externo o a lo local/universal. En este horizonte de mundo, el sujeto es el generador y, al mismo tiempo, intérprete de ese saber. Ese saber forma parte de una “realidad simbólicamente preestructurada”, ante la cual el investigador social, el educador y el propio sujeto-actor se enfrentan, o sea, de un plexo social construido desde abajo, por tanto desde la base experiencial de vida.

- b) Además del saber de mundo, Freire habla del mundo traducido en palabras, representadas por la escrita (texto), lo cual no se sobrepone al mundo particular, pues se extiende a lo largo de la vida y acompaña la lectura del mundo. Sin dudas, Paulo Freire es un defensor de la lectura de la palabra escrita no como un proceso mecanicista, sino como una lectura crítica en el sentido de percibir las relaciones entre el texto y el contexto. Los textos, las palabras, las letras de aquel contexto encarnaba el canto de los pájaros, el movimiento de los árboles, las aguas de la lluvia, etc.

En este caso, el sujeto-actor hace referencia a un mundo relacional entre lo inmediato y el mundo con una significación traducida en palabras escritas. En este caso, el ejercicio epistemológico nos lleva al análisis y comprensión de los conceptos, algo que hemos insistido permanentemente en este texto. Las categorías, conceptos y textos no están apartados del contexto y, por eso, el quehacer filosófico remite constantemente al proceso *imparabile* de análisis de la historia de las ideas y a la interpretación de las conceptualizaciones. En este sentido, hemos intentado señalar cómo los conceptos y/o las categorías son importantes para la comprensión del sentido. No se trata simplemente de explicar (*Erklären*), sino también de comprender (*Verstehen*), pero con un impulso debido a la vinculación entre ética y ciencias sociales (Conill, 2009, pp. 160-161).

La comprensión de la palabra es un hecho intersubjetivo, son actos de habla y, según Freire, se trata de una lectura de la palabra-mundo. Este tercer horizonte de mundo va mucho más allá del simple texto y del contexto inmediato y particular de cada uno y del

proceso de aprendizaje de un mundo traducido en palabras. Para el autor, este tercer paso exige un compromiso con la transformación del mundo.

- c) La referencia a la palabra-mundo trata de asegurar una comprensión crítica de la importancia del acto de leer constituida a partir de una práctica transformadora del mundo. No se trata del simple ejercicio de darse cuenta de la existencia de un texto escrito y que se encuentra ante nosotros y, por tanto, puede ser leído. Ese momento interpretativo se vincula a la exigencia de romper con la visión tradicional de lectura, o sea, de una opción mecanicista y reduccionista de la experiencia y de las narrativas de vida. Esa ampliación incorpora el espectro de referencias al mundo en un contexto de intersubjetividad. El ejercicio práctico transformador podría integrar el móvil de la epistemología y garantizar así la nueva forma de comprender el propio mundo de la vida, de sus distintos horizontes y, además, exigir un compromiso normativo con la diversidad y la convivencia.

Por eso, las expresiones solamente pueden ser comprendidas en el contexto de acción, porque se trata de acciones-en-contexto y manifiestan un compromiso concreto con la convivialidad. Su comprensión exige, pues, una reflexión crítica. Esa cuestión subraya la necesidad de pensar no solo la filosofía como tal, pues las experiencias vitales van más allá de una teoría del conocimiento. De hecho, las realidades y las manifestaciones vivenciales son más complejas que su representación. De este modo, el sentido no puede ser reducido a lo cuantitativamente o a cosas de ese tipo, porque si existe un mundo traducido en memoria y representación, existe también un mundo que es presente y futuro. De ahí, entonces, la pregunta sobre cómo llegamos hasta aquí y cómo se debe actuar y, además, lo que se debe esperar de nuestra sociedad. Sin duda, esa idea presupone no solamente la capacidad de crítica, pues indica también la pregunta sobre el futuro de la sociedad, en el caso, la América Latina.

En este sentido, tenemos un estupendo debate entre distintos pensadores que han intentado comprender esta “América Morena”

luso-afrolatinoamericana. Como ejemplo del choque de ideas y del debate sobre la transformación social, me parece interesante recordar otra vez a Manoel Bomfim (1868-1932) que, a finales del siglo XIX, comienza a enfrentarse a la idea de una sociedad más tolerable con el diferente. Este brasileño pública, en 1905, el libro *América Latina. Males de origen*, donde subraya, entre otras cosas, una visión bastante infantil de nuestra gente. El “defecto de formación” de nuestra gente está presente en la mentalidad de la propia gente y la alternativa que se presentaba entonces sería el blanqueamiento de la población. En esta contienda, el autor se contrapone a Silvio Romero (1851-1914), uno de los intelectuales brasileño que defendía una especie de eugenesia racial y un darwinismo social como solución a la barbarie del pueblo brasileño. La idea de blanquear y homogeneizar el color y las distintas características del pueblo brasileño lograría corregir por tanto ese “defecto de formación”, libertándolo de su infantilidad e ineptitud para el progreso.

Aun en relación a Brasil es posible estudiar la influencia del positivismo de Comte y de sus presupuestos presentes en la primera Constitución republicana de 1890. Ese ideario ha creado un “apostolado positivista” bastante influyente en la política brasileña. En este proceso, los positivistas rivalizan con los liberales y los signatarios de la corona. En otras palabras, el paso a la república pone en evidencia el enfrentamiento entre tres corrientes de pensamiento: el liberalismo de tipo norteamericano, el jacobinismo estilo francés y la tendencia positivista.

Estas discusiones han sido bosquejadas en otros momentos, pero he tomado apenas como ejemplos de un debate sobre un aspecto significativo de discusiones históricas y de cómo se puede comprender nuestros mundos de vida a partir de las historicidades, sean ellas particulares o colectivas. La separación de los saberes exhorta para lo posible y lo que se debe hacer. En el caso de la ciencia, el saber *cómo* hacer está efectivamente sometido a lo que es realmente primordial. No se trata solamente de un ejercicio epistemológico y de la interpretación de hechos y coyunturas o posibilidades, sino también de una revisión crítica entre lo posible y lo que se debe hacer,

sea en el ámbito de la política, la economía, la sociología, la teología, la ciencia, del derecho o en relación al papel del Estado, de las instituciones y organismos o de las empresas.

En este sentido, la idea de distintos horizontes pone énfasis a la necesidad de una complementariedad entre saberes, es decir, entre el saber promocionado por las ciencias y los saberes de lo *habitual* y de lo normativo. Ninguno de ellos posee el monopolio, ni puede reivindicar su hegemonía sobre los demás ámbitos de la vida práctica o teórica. Tampoco la toma de decisiones puede fundamentarse en sentimientos o en proposiciones meramente subjetivas o solamente científicas. No hay incluso solo uno y un único arquetipo de derecho. De hecho, si la filosofía presenta distintos modelos, la comprensión de la diversidad de mundos y de experiencias vivenciales necesita de distintos programas hermenéutico-epistemológicos y poder, así, entender los varios horizontes de vida y de saberes. En este sentido, la metodología reconstructiva permite no solo identificar distintas orientaciones de la acción, sino también distinguir manifestaciones relacionadas al mundo de los hechos, de las relacionadas al mundo subjetivo y al mundo intersubjetivo. A su vez, Freire indica un camino que posibilita comprender las diversas manifestaciones del sujeto, anteriores incluso a la lectura formal. Ahí está la riqueza de la categoría *Lebenswelt* para la filosofía.

Por fin, lo presentado hasta aquí permite reafirmar la necesidad de insistir en la investigación sobre la formación de las ideas y concepciones y, así, destacar las distintas contribuciones que, actualmente, ayudan el continuo y permanente *aprender filosófico*. El intento subraya los aspectos que permiten explicar no solo el punto de vista de cada uno de los autores, sino también en comprender el lugar de la filosofía y, con eso, identificar los aspectos hermenéutico-fenomenológicos de la reflexión crítica para la propia filosofía. Es decir, una epistemología que no rechace la multiplicidad de saberes y admita incluso la posibilidad de “verdades desconocidas” (Kusch, 1999, p.23). De ahí, entonces, la incursión por el pensamiento filosófico centrado en la formación de las ideas y en pensadores de distintas épocas, en el sentido de realizar un diagnóstico de nuestro tiempo y, además,

comprender las características de las sociedades y las posibilidades de transformación. Ese sería el verdadero sentido de las relecturas crítico-filosóficas y de los aspectos hermenéutico-fenomenológicos del mundo de la vida.

Bibliografía

- COMTE-SPONVILLE, A. 2004. *El capitalismo ¿es moral?* Barcelona; Buenos Aires; México: Paidós.
- CONILL, J. 2009. "Por una economía hermenéutica de la pobreza." En: CORTINA, A. y PEREIRA, G. *Pobreza y libertad. Erradicar la pobreza desde el enfoque de Amartya Sen*. Madrid: Tecnos, pp. 151-162.
- DOMINGUES, I. 1991. *O grau zero do conhecimento. O problema da fundamentação das ciências humanas*. São Paulo: Loyola.
- FREIRE, P. 1992. *A importância do ato de ler*. 2a ed. São Paulo: Cortez.
- GARFINKEL, H. 2006. *Estudios en Etnometodología*. México: UNAM; Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- HABERMAS, J. 1981. *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- HABERMAS, J. 1988. *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos.
- HABERMAS, J. 1989. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra.
- HABERMAS, J. 2001. *Textos y contextos*, 1ª reimpresión, Barcelona, Ariel Filosofía.
- KOYRÉ, A. 1991. *Estudos de história do pensamento filosófico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- KUSCH, R. 1999. *América Profunda*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- MORENO OLMEDO, A. 2006. *El aro y la trama*. Santiago: Ediciones UCSH.
- PIZZI, J. 2005. *El mundo de la vida. Husserl y Habermas*. Santiago: Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez.
- PIZZI, J. 2007. *Lebenswelt: ¿Una noción apropiada para dar cuenta Del mundo latino-lusoamericano de vida? Algunas contribuciones desde Bomfim y Freire*. En: SALAS ASTRAIN, R. *Sociedad y mundo de la vida. A la luz del pensamiento fenomenológico-hermenéutico actual*. Santiago: Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, pp. 101-120.
- SALAS ASTRAIN, R. 2005. "Prólogo". En: PIZZI, J. *El mundo de la vida. Husserl y Habermas*. Santiago: Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, p. 7-14.
- WINGER, 1997. "Idea de una fundamentación comunicativa de la moral desde el punto de vista pragmático, en J. A. GIMBERNAT (ed.), *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*. Madrid, Biblioteca Nueva.