



Jornades de Foment de la
Investigació

**LA CRISIS DE LAS
CIENCIAS Y EL
RECHAZO DE LA
*LEBENSWELT***

Autor

Jovino Pizzi

Este trabajo tiene como objetivo hacer algunas ponderaciones en torno a las paradojas del pensamiento moderno. Se trata pues de una discusión que nos adentra en un nuevo siglo cargado de “interrogantes abiertos”, que apunta, por un lado, hacia un ilimitado avance de la ciencia y la tecnología y, por otro, a una revisión de los dogmas del progreso científico. En este sentido, el foco central de esta exposición apunta a la *Lebenswelt* (“mundo de la vida”), temática que me persigue hace ya bastante tiempo. Desde 1998, me encuentro en la UJI trabajando la cuestión, centrándome sobre todo en Husserl y Habermas. En estos casi tres años, la investigación ha dado sus pasos y esto me lleva a hacer algunas reflexiones en torno a los “interrogantes abiertos” de la cultura y del espíritu de la filosofía occidental de nuestro tiempo.

Para empezar una diagnosis de nuestra época, propongo recordar la canción de Pablo Milanés, *Yo pisaré las calles nuevamente*. Y lo hago parafraseando el título y traduciendo el reto de que hoy en día es posible hacer filosofía desde las calles. Sí, pienso que la necesidad de “pisar las calles nuevamente” significa romper con las murallas de una filosofía confinada en los despachos. Creo que la filosofía sólo puede tener sentido siempre que esté imbricada con una reflexión que no abandone el mundo de la vida, y las más diversas formas de razonar la propia vida y las posibilidades de vivirla.

Con esto, quiero insistir en cuatro puntos importantes, añadiendo un quinto a modo de conclusión.

1) El primero de ellos remite a “Husserl y la crisis de la ciencia moderna.” Una crisis de la ciencia, una crisis de la razón, una crisis de la filosofía – o sea, un proceso de reducción del saber a dominio técnico-científico. En *La crisis de las ciencias europeas*, Husserl trata de la figura espiritual del proyecto filosófico occidental y la transformación de la filosofía en ciencia natural, así como de los peligros que la reducción científicista trae consigo.

En verdad, el intento husserliano puede ser considerado como una apelación, en el sentido de tener en cuenta la idea de rehabilitar la “racionalidad unilateral” del pensamiento moderno. En palabras de Husserl, el sentido de la racionalidad debe tener como reto la “restauración del sujeto racional de la ciencia”, y la instauración de una racionalidad que permita organizar social y políticamente una “humanidad” coherente con sus aspiraciones. Por eso, rehabilitar la filosofía significa también una redefinición del propio concepto de racionalidad y, de este modo, considerar el mundo de la vida no como algo extraño, sino reconocer ese “suelo familiar” a partir del cual se torna efectiva una racionalidad comunicativa. Este es ciertamente un importante desafío que el nuevo siglo nos reserva como agentes sociales críticos, con un importante papel en la historia. Un desafío que busca dar sentido a la lucha por el hombre, por la vida, por la cultura y por la dimensión ético-social de una intersubjetividad actualmente fragmentada.

2) A continuación, nuestras indagaciones nos remiten a Habermas. En este sentido, destacamos tres aspectos que faltan por desarrollar. El punto de mira ahora es el pensamiento habermasiano antes de la Teoría de la Acción Comunicativa o, como algunos prefieren llamar, el “primer Habermas”. De los tres puntos, el primero trata de la aproximación de Husserl y Habermas en torno a la crítica al pensamiento occidental. En este sentido, destacamos tres ideas que llaman la atención. Por una parte, la crítica de Husserl según Habermas, crítica que representa uno de los pilares básicos para denunciar esta situación que provoca una “descomposición de la vida”, pues no “considera otra validez que la utilización instrumental de técnicas garantizadas por la ciencia empírica.” Es decir, 30 años más tarde – Husserl escribe su obra *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* a principio de la década de 30 y Habermas publica sus primeras obra en la década de 60 –, Habermas asume, en un cierto sentido, la crítica husserliana a través de un análisis sistemático de los problemas

que afectan el conjunto de las sociedades modernas, o sea, una racionalidad que afecta el quehacer filosófico y la propia idea de sociedad y convivencia intersubjetiva.

Por otra parte, se trata de verificar las ventajas que Habermas identifica en el programa fenomenológico y, al mismo tiempo, sus inconvenientes. Si Habermas desestima tanto el método cuanto el contexto en que Husserl introduce su concepto de mundo de la vida, declara también su simpatía por el tema cuando confiesa que hace suyo el contenido material de las investigaciones de Husserl. Pues al mismo tiempo que Habermas reconoce similitudes en la crítica al pensamiento occidental, ve en la propuesta de Husserl debilidades que deben ser superadas.

3) El tercer aspecto de la aproximación de Husserl y Habermas tiene en mente el rechazo al mundo de la vida por parte de la racionalidad instrumental; una actitud que confiere la prioridad casi que exclusiva a un único criterio, pues de la verdad científica pasamos a la verdad empíricamente mensurada. Es decir, lo que impera (o parece imperar) hoy en día es el valor cuantificado monetariamente. Con esto, llegamos al núcleo de una forma de vida organizada a través de la economía de mercado, y esto me parece que puede ser entendido como una de las matrices del pensamiento único, que da primacía absoluta al mercado.

Entramos ahora en el tercer aspecto de la ponencia de hoy, el cual nos remite a los intereses del mundo de la vida, un planteamiento típicamente habermasiano. Intereses que se articulan a través de una dinámica dialéctica, porque los intereses no son aislados uno del otro, no solo porque un interés tiene primacía con relación al otro, sino porque ellos deben ser comprendidos y tratados como complementarios entre sí.

Los intereses de la razón abren el camino hacia el mundo de la vida. Por supuesto, el mundo de la vida es siempre un todo que no puede ser fragmentado. En este sentido, la idea clave de nuestro planteamiento parte del principio de que cualquier reflexión crítica y cualquier teoría ético-política y democrática deben tener como presupuesto un contexto experiencial de *vida*, que es anterior a toda ciencia y, al mismo tiempo, se configura como un espacio público, un horizonte o un suelo familiar, que es compartido por todos. El mundo de la vida no puede pues reducirse al interés técnico o a las determinaciones de una economía de mercado, sino que se caracteriza como un horizonte en el cual se configura y se desarrolla el protagonismo del sujeto comunicativo, de su intersubjetividad interactiva y de su equilibrio con el medio ambiente y/o la naturaleza. Los intereses de la razón permiten, por lo tanto, no solo restablecer la relación perdida entre filosofía y ciencia, sino también presuponer un compromiso ético-político del conocimiento y de la propia filosofía, actitud completamente opuesta al dogmatismo unilateral de la perspectiva cientifista, que niega la reflexión crítica.

4) Finalmente, el cuarto punto de nuestra comunicación tiene como título “La filosofía de la conciencia bajo sospecha”. Se trata aquí de identificar los motivos que llevan a Habermas a abandonar el *status* de una discusión en torno de la teoría del conocimiento (y la disputa con el positivismo). De hecho, el planteamiento positivista no es capaz de proyectar alternativas convincentes, pues permanece limitado al binomio sujeto-objeto. La historiografía sistemática de la argumentación – como Habermas mismo la denomina – le permite darse cuenta de los límites de la filosofía de la conciencia.

Cuando se habla de la filosofía de la conciencia, se tienen presente las condiciones subjetivas de una experiencia no-objetivista, cosa que no puede ser dejado de lado por ninguna teoría científica. En este sentido: a) las condiciones de este conocimiento son generadas por sujetos que piensan y actúan

en una sociedad; b) por eso, una teoría del conocimiento debe estar imbricada con una teoría de sociedad; c) esta teoría de la sociedad no puede, como pretendía el positivismo, estar fundamentada a partir de una teoría de la ciencia; d) y mucho menos estar delimitada por una historia individual del sujeto o de una cultura específica y restricta a una comunidad local; e) finalmente, una autorreflexión que supere los límites de la filosofía de la conciencia no puede permanecer circunscrita a las identificaciones y las deformaciones de la vida consciente e inconscientes del sujeto.

Desde estas consideraciones, señalamos cuatro puntos que llevan a Habermas a abandonar este camino:

- a) el círculo sin salida de la propia filosofía de la conciencia, pues permanece aferrada a la tentativa de justificar una individualidad monológica;
- b) el carácter unilateral de la racionalidad encerrada en el modelo sujeto-objeto. El carácter cognitivo-instrumental de la configuración sujeto-objeto conduce a una degradación, pues tal esquema apenas certifica la relación del hombre con los objetos, una actitud que puede, sin ningún problema, prescindir de la intersubjetividad;
- c) el engaño que representa la autofundamentación cognitivo-instrumental. En este sentido, Habermas entiende que la racionalidad cognitivo-instrumental censura no sólo los fundamentos “normativos”, sino también fragmenta la razón. Él habla de una “razón excluyente” que rechaza gran parte del mundo de la vida. U por fin,
- d) su rechazo al mundo de la vida, fruto de un procedimiento que valora simplemente la validez fáctica, organizada y justificada lógicamente y teóricamente.

Desde luego, la “filosofía de la conciencia bajo sospecha” apunta, por un lado, hacia el giro habermasiano, un cambio que sirve de prelude para la teoría de la acción. Por otro, hace alusión a lo que es entendido como el paso de la filosofía de la conciencia al “rescate” del mundo de la vida. Es decir, se trata de identificar los límites de una filosofía de la conciencia, de una racionalidad técnico-instrumental, de una teoría del conocimiento ligadas al binomio sujeto-objeto, destacando principalmente los motivos metodológicos que llevan a Habermas a abandonar el *status* de una historiografía sistemática para adoptar un análisis reconstructivo de las competencias de habla y de acción.

La preocupación tiene presente por tanto un pensamiento filosófico capaz de superar el “logocentrismo” unilateral y “hacer posible de nuevo las dimensiones ocultas de la razón”, como subraya Habermas. En este sentido, es evidente que una reflexión filosófica crítica necesita ir más allá de una teoría crítica, de una hermenéutica y de la propia fenomenología para poder reconstruir, a partir del lenguaje, la individualidad fenomenológica dentro del contexto de una experiencia comunicativa. De ahí entonces el giro habermasiano como un prelude para la teoría de la acción, teoría esta que nos posibilita pensar en el “rescate” del mundo de la vida.

5) Pues bien, a modo de conclusión, insistimos en que cualquier investigación filosófica que se ocupe de la reconstrucción racional de las ciencias desde un contexto vital debe tener en cuenta una autorreflexión crítica de la sociedad, de modo tal que sea posible desmistificar los elementos de la ideología del “fetiche-mercancía” utilizados para la legitimación de la dominación. Sólo desde una autorreflexión crítica se puede romper con el dogmatismo de un pensamiento único y unilateral. En este sentido, el contenido material de las investigaciones de Husserl y de Habermas puede ser el punto de partida para una racionalidad capaz de reinterpretar la conexión existente entre conocimiento, interés y teoría de la sociedad. En otras palabras: Habermas, de igual modo que Husserl, presenta una tentativa de hacer frente a la crisis provocada por una racionalidad unilateral de las ciencias

empírico-analíticas, y propone una manera nueva de reorganizar los fundamentos últimos del conocimiento, de la moral, del derecho, de la política y de la convivencia social.

De ahí la importancia de comprender, a través del análisis de Husserl y de Habermas, los presupuestos de una racionalidad reducida. Al mismo tiempo, tal certificación apunta hacia la necesidad de “consolidar una estructura de resistencia, esto es, la de una racionalidad inherente a la práctica de la vida cotidiana que subraya la importancia de las formas de vitales propias y peculiares frente a las exigencias funcionales de sistemas de acción económicos y administrativos independizados (Habermas, *Ensayos políticos*, p. 187).”

Estas reflexiones nos remiten por tanto a la acción comunicativa y a la cuestión del mundo de la vida, al igual que a la cuestión de la ética y al concepto de sociedad y de democracia; conceptos estos que no se limitarían a la vinculación entre el sujeto y el Estado, o a la simple participación del sujeto en la sociedad civil, sino que yendo más allá, tratará de ampliar estos conceptos al panorama actual, para que se pueda interpretar la ampliación que el propio Habermas realiza de la moral como justicia, y la justicia como solidaridad.

Si al comienzo he recordado una canción de Pablo Milanés, ahora para finalizar, me gustaría recordar una canción, del cantautor Dante Ramón Ledesma, un argentino actualmente radicado en Brasil:

“Quizá un día no existan alambrados y ni cancelas en los límites de las fronteras; (...) quizá un día, los gemidos de los excluidos y el sudor de los explotados; (...) quizá un día el silencio de los cobardes, nos despierten de la inocencia de muchos años; (...) Y los campos y riquezas que se concentran en las manos de poca gente, serán labrados por el arado de la justicia de norte a sur de todos los continentes...”

Esta canción me lleva a otra, esta vez de un cantante brasileño que tuvo serios problemas en el periodo de la dictadura militar – Geraldo Vandré. Una de sus canciones tiene como título: *Para no decir que no hable de flores*. Y una de las frases provocativas de la canción dice que “En los cuarteles, a los soldados les enseñan una vieja lección: de morir por la patria y vivir sin razón.” Vivir sin razón: viejas lecciones, lejanas formulas, descabezadas recetas. No, este no es el camino, porque el “vivir sin razón” no permite hacer canciones ni posibilita hablar de flores. De hecho, volver a “pisar las calles nuevamente” significa, como bien lo canta Vandré, tener “la certeza por delante y la historia en las manos”. Es aprender y enseñar una “nueva lección,” la de la praxis que nos lleva a un giro, a la transformación hacia la vida. Entonces, hay que seguir, porque “esperar no es saber, quién sabe hace la hora, no espera que ocurra.” Sólo así será posible salir “del desierto calcinador” de los despachos y/o laboratorios de una ciencia e incluso de un quehacer filosófico sin sentido, sin vida y sin rostro.

BIBLIOGRAFÍA

- CORTINA, Adela, *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos, 1993.
- ___, *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*, 5ª ed., Madrid, Tecnos, 1996 (Prólogo de José Luis L. Aranguren).
- ___, *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Madrid, Alianza Editorial, 1997.

- GARCÍA-MARZÁ, Domingo, *Ética de la justicia*, Madrid, Tecnos, 1992.
- ___, “El mundo de la vida: Husserl y Habermas”, en MARTÍN, Javier San (de.), *Sobre el concepto de mundo de la vida*, Madrid, U.N.E.D., 1993.
- ___, “La democracia hoy: entre el desencanto y la utopía. Una propuesta de democracia participativa”, en HERNÁNDEZ, Antonio y ESPINOSA, Javier. *Razón, persona y política. Algunas perspectivas filosóficas*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 1996.
- ___, *Teoria de la democràcia*, Castellón de la Plana, Publicacions de la Universitat Jaume I, 1999.

- HABERMAS, Jürgen, *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1982.
- ___, *Problemas de legitimación del capitalismo tardío*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1981.
- ___, *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos, 1988.
- ___, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1988 (dos volúmenes).
- ___, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1989.
- ___, *Consciencia moral y acción comunicativa*, 3ª ed., Barcelona, Península, 1994.
- ___, *La necesidad de la revisión de la izquierda*, 2ª ed., Madrid, Tecnos, 1996.
- ___, *Ensayos políticos*, 3ª ed., Barcelona, Península, 1997.
- ___, *Ciencia y técnica como “ideología”*, 3ª ed., Madrid, Tecnos, 1997.

- HUSSERL, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*, Barcelona, Editorial Crítica, 1991.

- PIZZI, Jovino, *Ética do Discurso. A racionalidade ético-comunicativa*, Porto Alegre (Brasil), EDIPUCRS, 1994.
- ___, “Uma ética sem exclusões”, en Revista de Filosofia *Dissertatio*, Pelotas (Brasil), ICH/UFPel, vol. 1 (2), 1995.

- PIZZI, Jovino y KAMMER, Marcos (Org.), *Ética, Economia e Liberalismo*, Pelotas (Brasil), EDUCAT, 1998.