

2



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA
DE MEXICO

ESCUELA NACIONAL DE ESTUDIOS PROFESIONALES
"ACATLAN"

APORTACIONES DE LA FENOMENOLOGIA A LA TEORIA CONTEMPORANEA
DE LA COMUNICACIÓN: APUNTES DIDACTICOS.

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:
LICENCIADO EN PERIODISMO Y COMUNICACIÓN COLECTIVA.

P R E S E N T A :

ANDRES ALFARO SORIANO.

ASESOR: JAVIER I. AVILA GUZMAN.



ACATLAN, MEXICO

ABRIL/2002.



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ÍNDICE

Introducción	3
1. Antecedentes	
1.1 René Descartes: Descartes y el camino de la razón.....	6
- La Duda Metódica	7
- El primer principio cartesiano	8
- La existencia de Dios	8
- Las sustancias y su comunicación	9
- Crítica al autor	11
1.2 E. Kant: El camino de la crítica	13
- Del geocentrismo a la subjetividad	13
- La teoría del conocimiento de Kant	14
- Los juicios (sintéticos "a priori")	14
- La estética trascendental	16
- Explicación trascendental del espacio	19
- Exposición metafísica del tiempo	19
- Crítica al autor	19
1.3 Wilhem Dilthey: El auge del concepto de la vida	21
- El regreso a Kant	21
- Crítica al autor	25
2. La fenomenología contemporánea	
2.1 Edmund Husserl: La fenomenología del conocimiento	28
- Una ciencia estricta: la filosofía	28
- El tiempo	29
- Mi cuerpo	30
- La razón	31
- La intencionalidad	32
- Crítica al autor	34
2.2 Martin Heidegger: Una ontología de la vida (El Ser y el Hombre)	36
- El <i>Da Sein</i> (El ser ahí)	36
- La angustia y la nada	38
- <i>Das Man</i> y la existencia inauténtica	38
- El mundo	39
- El tiempo	40
- La muerte y la existencia auténtica	40
- Crítica al autor	41

2.3 El modelo fenomenológico	42
- Fenomenología y lingüística	42
2.4 Jean-Paul Sartre: El existencialismo radical	45
- El <i>en-sí</i> y el <i>para-sí</i>	45
- Libertad, responsabilidad y angustia	46
- Los valores y la moral	47
- Las relaciones interpersonales	47
- El anti-teísmo	48
- Crítica al autor	49
2.5 Conclusiones de la primera parte	50
3. Transición: De la fenomenología filosófica a la fenomenología de la ciencia	
3.1 M. Merleau-Ponty: La percepción como subjetividad	54
- Crítica al autor	57
3.2 Karl Raimund Popper: Epistemología sin sujeto cognoscente	59
- Pluralismo y la tesis de los tres mundos	59
- Conocimiento en sentido objetivo	60
- Cosmología popperiana, mundos 1, 2 y 3	61
- Tres tesis sobre epistemología y el tercer mundo	61
- Una distinción importante	64
- Las relaciones entre los tres mundos	65
- Crítica al autor	66
3.3 Ian C. Jarvie: Adaptación del modelo popperiano a la sociedad	70
- Jarvie y la teoría de los mundos	70
- Crítica al autor	74
3.4 Conclusiones de la segunda parte	76
4. La fenomenología en la comunicación	
4.1 Abraham Moles: La teoría de los actos	79
- Una fenomenología de los actos	80
- Tipología de actos	83
- Ecología de las acciones	84
- Los cascarones del hombre	85
- Una ecología de los actos en el espacio global	87
- Crítica al autor	87

4.2 Jürgen Habermas: La teoría de la acción comunicativa	89
- Habermas y la teoría de la comunicación	89
- Relaciones con el mundo y aspectos de la racionalidad de la acción en cuatro conceptos sociológicos de acción: Marx Weber y Karl Popper	90
- Los mundos de Habermas	91
- Concepto de acción comunicativa	95
- Principios éticos de la comunicación	97
- Crítica al autor	97
4.3 Manuel Martín Serrano: La génesis de la comunicación	99
- Génesis de la comunicación	99
- Aptitudes necesarias para comunicar	100
- Los actores de la comunicación	102
- Enfoques posibles para abordar el estudio de la comunicación	103
- Propuestas de un enfoque de los fenómenos comunicativos desde la perspectiva de un sistema	104
- Sustitución de una explicación cultural de la comunicación por una explicación comunicativa de la cultura; y de una explicación biológica de la comunicación por una explicación comunicativa de la biología	105
- Diferencias entre expresión y ejecución	106
- La sustitución de actos ejecutivos por actos expresivos	106
- Génesis de los instrumentos de comunicación	107
- Desarrollo de los patrones de representación biológica en la comunicación humana	107
- Los referentes de la comunicación animal y humana	108
- El universo de referencia de las especies animales y humanas	108
- La mediación social	108
- Crítica al autor	111
5. Conclusiones finales	114
6. Fuentes de información	126
- Bibliográficas	126
- Electrónicas	127

AGRADECIMIENTOS

Con respeto y cariño a mi padre el Sr. José Alfaro Ortiz, como muestra de una promesa cumplida y quien siempre añoró para su hijo lo mejor.

Con respeto, cariño y admiración a mi madre la Sra. María Luisa Soriano Cárdenas ya que sin su apoyo y confianza esto no hubiera sido posible.

A mis hermanos:

Por los consejos y apoyos brindados en los momentos oportunos.

A mis amigos y amigas quienes supieron alentarme en la terminación de este trabajo y con los que la vida me ha dado alegrías y sinsabores, siendo más las alegrías, no importando el dinero y sí la sinceridad que sólo la amistad puede proporcionar.

A la Universidad Nacional Autónoma de México por haberme dado la oportunidad de recibir una educación de calidad dentro de sus aulas y bibliotecas.

A la Escuela Nacional de Estudios Profesionales Acatlán y a todos los profesores de esta máxima casa de estudios por las enseñanzas impartidas en mi formación profesional, incluyendo al Programa de Becas para Tesis de Licenciatura en Proyectos de Investigación (PROBETEL) quienes con gran calidad humana y vocación de servicio me proporcionaron sus valiosos conocimientos y principios para mi formación profesional.

Quisiera tener más tiempo para darle las gracias a todos aquellos que no mencioné y a aquellos que ya no están, una disculpa por no mostrarles concluida mi tesis.

También quisiera agradecer a mi asesor el profesor Javier Ignacio Ávila Guzmán ya que sin su camino, lleno de nuevas alternativas, jamás habría terminado esta tesis, que me dio forma y calidad educativa, misma que me abrirá puertas en un futuro.

Por último al Jurado de Examen Profesional, que espero encuentre en este humilde trabajo, el logro de haber formado un nuevo profesional dentro del ámbito comunicativo y vean en el mismo, el esfuerzo hecho para su realización.

***“Todas las teorías son legítimas
y ninguna tiene importancia.
Lo que importa es lo que se
hace con ellas”***

J. L. Borges

INTRODUCCIÓN

Antes que nada hay que explicar por qué recurrimos a la fenomenología. En primer lugar, porque rechazamos la acusación de que una teoría general de la comunicación o de la información nada tenga que ver con la filosofía. Es muy común que la humanidad se equivoque muy a menudo y de forma escandalosa, y con respecto a la filosofía no ha sido la excepción. Por otro lado, ya que se le ha otorgado un valor dialéctico a la lógica filosófica, cosa de la cual carece nuestro irracional mundo moderno, también hemos de hacer notar que el aspecto metódico y analista de los saberes racionales y fundacionales, propios de la filosofía, son inevitables, aunque se presenten con otros nombres.

Si pretendemos establecer o llegar a establecer una ciencia de la comunicación o de la información, es necesario recurrir a la filosofía, ya que se tiene que echar mano, entre otras cosas, de la psicología, la sociología y también de la retórica y de la ética; algunos de ellos, saberes un poco olvidados, pero ciertamente surgidos de un tronco común: la filosofía.

Con ello encontramos que la filosofía trata de ofrecer una explicación válida del mundo. Aunque el hombre no es quien lo crea, pero sí puede modificarlo y para ello ha de conocerlo. Para esto, la mejor forma de hacerlo, de conocerlo es la descripción. Así encontramos que el método fenomenológico trata de recuperar el sujeto trascendental de la revolución copernicana, pero no como punto de partida, sino como objetivo o meta, como recuperación final. Incluso el mismo Husserl trata de superar este idealismo. Indica el camino, pero él mismo no se libró del todo, de ese mal que oscurece el panorama de las comunicaciones y de las informaciones, del periodismo, de la radio y de la televisión.

Por ello la ciencia de la comunicación necesita unos cauces, unas reglas, unos presupuestos, unos axiomas, una explicación, una fundamentación, ya que no se puede permitir que cada quien hable a su antojo de esta ciencia que apenas empieza y, que ya se encuentra tan degradada. Así conceptos de pertenencia y distancia, básicos a una teoría de la comunicación, como a la fenomenología y a la hermenéutica, deben ser aclarados y desarrollados. Es decir, no podemos dejar que desde otros saberes se critique y ridiculice a la ciencia de la comunicación, sin más y con argumentos personalistas y, en sí mismos, ridículos. No podemos seguir escuchando que la carrera de comunicación no tiene ningún sentido ni responde a ningún criterio científico.

Es por esto, que la fenomenología nos ofrece un claro análisis de los prejuicios de todo tipo que acongojan al ser humano, especialmente en la era de la comunicación. Puesto que estas reducciones existenciales nos acercan al verdadero sentido de la intencionalidad de la conciencia, gran invento de la fenomenología, que debiera desterrar todo idealismo, totalitarismo y servilismo. Es así que se dice que la conciencia es ante todo conciencia *de y para* algo. Se trata, como se mencionó anteriormente, de reconstruir el mundo, más que el yo, se trata de llegar al *auténtico yo* y a la verdadera *subjetividad*.

Entonces, el método fenomenológico, a nuestro entender, trata de entrenar al sujeto en los engaños que presenta el mismo sujeto, antes de iniciar el camino de reconstrucción del mundo. Aquí la subjetividad ya no es la primera categoría del sujeto, sino la alteridad. El otro es el

elemento constitutivo del yo. Más que conciencia, es conciencia *de y para* algo. Y ese *de y para* es el sujeto mismo. Por tal motivo la subjetividad es la última categoría del sujeto y del proceso comunicativo, el cual es un proceso real y natural, aunque los monopolios pretendan lo contrario.

La revisión –incompleta– de la obra de Husserl nos ha ofrecido un punto de arranque que, aunque no exclusivo, nos parece válido. La fenomenología, la *epoché* –reducción– y la intencionalidad de la conciencia, nos han orientado hacia el enfoque fundamental que se pretende establecer en este estudio. El reconocimiento de la existencia del yo, de la subjetividad, y claro la idea de que la comunicación y la información son una interpretación, es decir, una hermenéutica. Supuesto esto, la fenomenología se propone como método un análisis y de explicación de la realidad. Aunque, en definitiva, sea algo más que un método.

La fenomenología sigue conservando una gran originalidad y actualidad. Trata de encontrar respuestas a temas tan esenciales como el ser, la existencia, el conocimiento intuitivo, fundamentos de la coherencia y del hombre en el mundo –el sujeto que se ocultaba a sí mismo como parte del mundo se descubre como fundamento del mundo– y, finalmente, a la comprensión y a la comunicación. La fenomenología no es algo cerrado, al ser tratado como algo más que un método, sobre todo si se enriquece con la experiencia hermenéutica o con la interpretación.

Edmund Husserl, padre de la fenomenología, decía, en sus clases, que más vale ser libre que estar de acuerdo y que su intento era guiar, no enseñar, simplemente mostrar, describir lo que veía. Y esto es importante en temas como sentido y nombramiento de la realidad, ya que algo tiene que ser para que sea dicho y tenga sentido.

La fenomenología surge en abierta oposición al positivismo, ante el olvido de éste de explicar la esencia del hombre. La fenomenología no se detiene exclusivamente en el individuo, sino que llega a él a través de unas fases que engloban un proceso de autodefinición. En una primera aproximación, la fenomenología quedaría definida como ciencia que puede mostrarse como verdadera, sin reducir verdadero a material o positivo. Para comprender mejor esta ciencia, o método científico, debemos acercarnos a la figura de Edmund Husserl puesto que es él quien pone en evidencia la separación existente entre sujeto y objeto además de ser el fundador de la Fenomenología contemporánea; la cual es el punto central de esta investigación.

Sin embargo, René Descartes desde una posición derivada del idealismo, propone un modelo denominado racionalista, el cual es el primero en manifestar la importancia del sujeto dentro del conocimiento científico. En pocas palabras, fue el primero en reconocer que el hombre piensa y razona, es el autor base. De aquí encontramos que por vez primera se reconoce que el hombre puede experimentar con la realidad, con el mundo.

Otro autor que será parte de esta revisión es Emanuel Kant, considerado como parte de la filosofía idealista, rescata una parte importante de la obra de Descartes y afirma que el sujeto es quien se sitúa frente al objeto, fuera de él, lo aprehende y conoce con su mente, con su razón; es decir, el sujeto es quien manipula al objeto.

Además, afirma que es indispensable que haya un conocimiento previo a nuestra experiencia y por tanto empezó a hablar de los juicios, con los cuales fundó la crítica a la ciencia; ya que de acuerdo con él, ésta es una actitud (la crítica) que el científico debe tener constantemente. Por tal razón, asevera que la ciencia se construye mediante una actitud crítica a través de una valoración o juicio para poder creer en ella.

Otro personaje que será tomado en cuenta para este trabajo es Wilhelm Dilthey, quién frente al debate entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del hombre adquiere una posición crítica en contra del positivismo. Rechaza el monismo metodológico del positivismo y niega seguir con el patrón establecido por las ciencias naturales exactas como ideal único de la comprensión de la realidad.

Por su parte, Martin Heidegger retoma la importancia que tiene el *ser* y de su relación immanente con el mundo. Utiliza la fenomenología de Husserl para analizar la existencia humana. Pero el centro de interés de su trabajo no es el hombre como tal; nace de la evidencia de que entre los diversos entes, el humano es el único capaz de plantear el sentido del ser, el cual ha sido el eje de la especulación filosófica.

De aquí mi inclinación de realizar la siguiente tesis, a fin de exteriorizar de forma más precisa cuáles han sido las aportaciones que la Fenomenología ha hecho a la Ciencia y al campo de la Comunicación, partiendo de una breve descripción de los postulados de los autores anteriormente mencionados, mismos que pertenecen a tradiciones filosóficas diferentes, pero que tienen algo en común y es su intención de pensar el ser, el mundo, las esencias y su comunicación.

Otros autores nos hablan de la importancia del fenómeno de la percepción; de ¿qué es la percepción?, o mejor dicho ¿cómo percibimos? y de la influencia que ejerce el cuerpo como mediador entre sí-mismo y el mundo. Respuestas que serán dadas al estudiar las obras de autores como Maurice Merleau-Ponty y Abraham Moles, quienes además abren la posibilidad de entender a la comunicación como un fenómeno o expresión del ser, es decir como una acción, concepto cuya evolución veremos en los autores de la Teoría Comunicativa Contemporánea los cuales, ha recibido de esta tradición fenomenológica su influencia y que gracias a su trabajo, ésta ha funcionado como mediadora entre los modelos objetivistas y subjetivistas.

Así, el propósito de esta introducción, es otorgar un breve -muy fugaz- recorrido por los postulados de los distintos autores que han de estudiarse, con el fin de que los lectores empiecen a familiarizarse con las distintas conceptualizaciones que ofrecen los autores -citados con anterioridad- y que puedan ser manejados de una forma sencilla y directa. Por ello la presentación de apuntes didácticos ya que es la modalidad que consiste en la explicación los postulados propios de los autores, para tratar de hacer más comprensibles los conceptos planteados por los filósofos. Es decir, estos apuntes se encargarán de mostrar las aportaciones descubiertas para que en un futuro ayuden a encontrar mas caminos para el esclarecimiento de la teoría de la comunicación por medio de la reflexión.

Por lo anterior este trabajo, tiene como objetivo recuperar las aportaciones que ha hecho la Fenomenología a la Teoría Contemporánea de la Comunicación, ya que la hipótesis central de

esta tesis es la de que algunas innovaciones que se están dando dentro de la teoría comunicativa se deben, en alguna medida, a la influencia de propuestas provenientes de esta filosofía.

La intención de esta tarea es rastrear, en la obra de algunos de estos autores, huellas de esa influencia y encontrar el hilo de la discusión que nos lleve a la comprensión de las obras y planteamientos de autores contemporáneos de la comunicación como: Abraham Moles, Jürgen Habermas y Manuel Martín Serrano.

Ya que a nuestro modo de ver, la influencia fenomenológica parece humanizar a la ciencia, al reencontrar la reflexión sobre la complejidad en el ser humano, y la discusión en las cualidades más humanas que alguien puede tener: la subjetividad y la intuición. De este modo podemos decir que, la falsa polémica entre idealismo y realismo, es desplazada por la controversia actor/mundo, incorporando objetividades y subjetividades en una articulación más compleja pero que ayuda a representar mejor la realidad. Así las tendencias de corte cualitativistas (hermenéuticas) que ponen el énfasis en la recuperación de las representaciones subjetivas, pueden encontrar soportes teóricos en la obra fenomenológica.

Asimismo, se pretende que esta tesis pueda plantear la posibilidad de que todo el conocimiento que se descubre sobre el tema, ayude a la reformulación de la Teoría Comunicativa Contemporánea, ya que ella posee una gran importancia para el avance de muchas ciencias y que según Martín Serrano: "la Teoría de la Comunicación no está todavía en condiciones de satisfacer esas demandas" puesto que "el vacío teórico" que le corresponde llenar, "todavía no ha sido ocupado".

Por su parte, toda la información aquí recabada, puede ser de gran utilidad para la elaboración de material didáctico, que funcione como herramienta de consulta y, lo más importante, que sirva como apoyo de lecturas que se aprovechen por las materias teóricas del nuevo plan de estudios de la carrera de Periodismo y Comunicación Colectiva ya que, dicho plan, requiere de la enseñanza de nuevos enfoques y planteamientos sobre el saber comunicativo y que pueda tener alcance o difusión en otras regiones del conocimiento científico -que contra lo que pueda pensarse- ha aportado conceptos importantes que han sido de gran provecho en áreas como la Física, la Biología, la Psicología, la Antropología y la Sociología entre otras. Además, se hace notar -sin afanes protagonistas- que esta investigación pretende cumplir con una función didáctica para satisfacer las necesidades informativas de docentes y alumnos, con la finalidad de contribuir en el proceso de enseñanza/aprendizaje en el estudio del saber comunicativo.

Resumiendo, el presente trabajo esta dirigido a apoyar a aquellos que en su labor docente se ven enfrentados con frecuencia a tener que definir y explicar temáticas y contenidos sobre la construcción de este saber, los cuales son complejos y no tan accesibles; para lo cual se hace la siguiente propuesta a manera de guía.

I ANTECEDENTES

1.1 René Descartes: Descartes Y El Camino De La Razón.

1.2 E. Kant: El Camino De La Critica

1.3 Wilhem Dilthey: El Auge Del Concepto De La Vida

1.1 DESCARTES Y EL CAMINO DE LA RAZÓN

RENÉ DESCARTES (1596-1650)

Descartes ha sido el más famoso genio científico del siglo XVII; ya que con él se pone de manifiesto una primera línea divisoria con respecto del pensamiento antiguo y medieval debido a que forma parte de la filosofía llamada "renacentista", misma que se encargó de estudiar cuál era el lugar del hombre en el mundo; y, por tal motivo, se le conoce como el "Padre de la filosofía moderna".

Asimismo, con la publicación de su obra "Discurso del Método" (1637), funda el racionalismo, en la cual su idea central es la de crear un sistema filosófico firme, libre de críticas, y que además sea perfecto en sus verdades y en su orden lógico, similar al del sistema matemático, el cual, por sus características, es inmune a las opiniones simples de cualquier individuo. Pero su importancia real, reside principalmente en que es imposible entender los problemas y las tendencias de las corrientes filosóficas de los siglos posteriores, sin antes haber penetrado en el pensamiento cartesiano.

Como punto de partida, tenemos al racionalismo el cual advierte que para evitar el error, no basta la inteligencia, sino que es necesario saber aplicarla adecuadamente, es decir, se requiere de un método. Descartes hace énfasis en la necesidad de un método racional, que por principio libere al hombre de caer en el error. En el Discurso del Método, 2ª parte describe cuatro reglas metódicas fundamentales, como sigue:

- a) *Regla de la evidencia*: "No aceptar nunca como verdadera ninguna cosa que no conociese con evidencia¹ (Descartes, 1984: 63). O en otros términos: tratar de captar intuitivamente el objeto propio de la inteligencia, a saber, las ideas *claras* y *distintas*. Cuando se logra percibir las notas características de una idea y cuando se logra distinguir esas notas con respecto de las demás ideas, se posee una idea clara y distinta, y esto ya es una garantía de la verdad del conocimiento poseído. Para eso hay que evitar la "precipitación y la prevención"². En una palabra, sólo se puede poseer la verdad cuando el espíritu capta las ideas con toda su evidencia, de un modo fácil, inmediato, sereno y claro. Esta evidencia ya no puede encerrar la duda y el error.
- b) *Regla del análisis*: "Dividir cada una de las dificultades que examinase, en tantas partes como fuera posible y como requiriese su mejor solución"³. Es decir, descomponer las ideas complejas en sus partes más simples; pero además, remontarse a los principios más simples, de los cuales depende el asunto que se está examinando⁴.

¹ Aquí, "evidencia" se entiende como el carácter propio del conocimiento verdadero; ya que lo evidente es lo que se manifiesta al espíritu de modo inmediato, no necesitando de ninguna operación mental que justifique esa verdad. Puesto que el acto por el que captamos la evidencia es la *intuición* (intelectual), el ver *claramente* ante nosotros la idea.

² Descartes, *Discurso del método*, p.63.

³ *Ibid.*

⁴ De Gortari, Eli. *Diccionario de la Lógica*, Plaza & Janés, México 1988.

- c) *Regla de la síntesis*: "Conducir con orden mis pensamientos, comenzando por los objetos más sencillos y más fáciles de conocer, para ascender como por grados, hasta el conocimiento de los más compuestos, e incluso suponiendo un orden entre los que no se preceden naturalmente"⁵. Aquí se trata de la operación contraria a la anterior, y es su complementación; ya que una vez dividido en partes un asunto, para su mejor comprensión, es necesario reconstruir el todo, a partir de los principios encontrados. Coincide con el principio de deducción en la lógica, que va desde lo más simple de los principios, hasta lo complejo de las conclusiones.
- d) *Regla de las enumeraciones y repeticiones*: "Hacer en todo enumeraciones tan completas y revisiones tan generales que adquiriese la seguridad de no omitir nada"⁶. Con esto se persigue una intuición global del asunto tratado, de manera tal que la inteligencia posea y domine la materia desde el principio hasta el fin, lo cual supone una repetición de todo lo que se ha llevado a cabo.

Esta es la forma en la que Descartes propone a la inteligencia las cuatro reglas que hay que tener en cuenta si se quiere un resultado eficaz en su funcionamiento, puesto que lo importante es que la mente se percate, por sí misma, del asunto tratado, de la división en partes suficientes para simplificar el trabajo, de que se reconstruya la totalidad del trabajo, y que se revise globalmente el resultado.

- LA DUDA METÓDICA

Una vez establecido su método, Descartes se propone crear una Filosofía perfectamente estructurada, al modo de las ciencias matemáticas. Para ello será necesario partir de una "verdad absolutamente indudable"⁷, y de la cual se pueda obtener toda la estructura del saber filosófico. Pero, para encontrar esa primera verdad, es preciso, "destruir con anterioridad, todas las opiniones mal fundamentadas"⁸. Por lo tanto, hay que hacer caso omiso, o dudar, de todo lo que percibimos por los sentidos, y de todos los conocimientos científicos.

Así la duda que Descartes propone, tiene como finalidad la fundamentación de la nueva filosofía sobre bases indudables; por lo tanto, no se trata de una duda escéptica, en donde el fin es dudar por dudar. Es una duda metódica, puesta solamente como un método o medio, para llegar a un principio completamente evidente.

Sin embargo, Descartes insiste en los motivos para dudar y finge lo siguiente: Supongamos, dice, que hay un espíritu malévolo que está especialmente dedicado a inducirnos al error y a la ilusión de la verdad. Y por otro lado, es un hecho que hemos caído en errores, sin darnos cuenta de ellos. Y por último, ¿cómo podríamos cerciorarnos de que lo que sucede ahora no es un sueño?

⁵ Descartes., *op. cit.* p. 64.

⁶ *Ibid.* p. 64.

⁷ *Ibid.*, p. 92..

⁸ *Ibid.*, p. 92

Pero, si en verdad se toman en serio todos estos argumentos para dudar, se tendría la posibilidad de caer en una duda universal y absoluta, de la cual no se podría regresar, es decir, sin salir de ella. Afortunadamente, el mismo autor no los toma muy en serio, y él mismo así lo confiesa, y, además pone ciertos conocimientos en un nivel excepcional, sobre los cuales no quiere ni fingir la duda, como son la moral y la religión. Así en estas condiciones, Descartes se lanza a la búsqueda del primer principio, de la filosofía que pretendía. Si dudo (reflexiona así en la cuarta parte del Discurso del Método), es que pienso, y si pienso es que existo. De este modo llega a lo que es su principio fundamental: "Pienso, luego existo" (*Cogito, ergo sum*).

- EL PRIMER PRINCIPIO CARTESIANO

"Cogito, ergo sum", con esto, Descartes pretende erigir, por primera vez, todo el cuerpo de verdades filosóficas; ya que éste funcionará como las proposiciones generales que se hacen en las matemáticas. El "Cogito" (argumento empleado por el autor para demostrar la existencia de uno mismo) es, una intuición fundamental, ya que todo mundo podrá dudar sobre lo que quiera, pero no podrá dudar de su propia existencia. Si duda, es que piensa, y si piensa, es que existe.

En este momento se aclara que, de la enunciación del principio, en realidad es una intuición primaria, de orden intelectual, y completamente evidente. Llena pues, el requisito exigido por el autor en la primera regla metódica, y se puede dar como absolutamente verdadero y cierto.

Por otro lado, Descartes desarrolla la teoría de las ideas innatas, aquellas que están en la mente, sin necesidad de contacto sensible con alguna realidad. El autor afirma la existencia de Dios, como se verá más adelante; y por supuesto, concede, además, que el hombre posee también ideas adventicias, las cuales proceden del exterior, y por último, también menciona las ideas ficticias, que son elaboradas mentalmente, a partir de las otras dos⁹.

- LA EXISTENCIA DE DIOS

Descartes considera que toda idea que se ofrece a nuestro entendimiento de forma clara y evidente recibe el nombre de innata. Por tanto, él empieza por analizar la más importante, que es la idea (o mejor dicho, intuición) de un ser perfecto e infinito: Dios, misma que se halla perfectamente impresa en nuestra mente y de la cual se infiere que tiene que existir, porque si no existiera, Dios no sería perfecto, lo cual sería una contradicción. Es a partir de aquí, mediante una particular reelaboración del argumento ontológico del Cogito que el filósofo demuestra la existencia de Dios.

Él dice que una vez que se tiene la evidencia de la existencia de Dios, ya tenemos el apoyo suficiente para crear la certeza de la existencia de un mundo real extramental; porque, obviamente, Dios es bondad, y también es el creador, por lo tanto, al creamos bondadosamente, es imposible que nos haya dotado de unas facultades cognoscitivas que indudablemente nos

⁹ *Vid.* Descartes, René. Obras completas de René Descartes. Estudio introductivo, análisis de las obras y notas al texto por Francisco Larroyo., p. XVI

conduzcan al error. Lo que pensamos con toda evidencia, a saber, un mundo extramental, es verdadero, y la garantía de esto se encuentra en la veracidad de Dios, basada en su perfección.

A partir de esto, notemos como a través del "yo" y sus ideas, Descartes pasa a Dios, y con él como garantía, fundamenta la evidencia de un mundo real extramental. Así, el yo, las ideas, Dios y el mundo, forman la estructura fundamental del pensamiento cartesiano, con la cual pretende salir de la duda de los escépticos, además de querer organizar una filosofía completamente cierta al modo de las matemáticas.

- LAS SUSTANCIAS Y SU COMUNICACIÓN

Descartes afirma que hay tres tipos de sustancias. Por un lado está la sustancia infinita que es Dios, de la cual ya se habló; pero existen otras dos: el espíritu y la materia. El espíritu es definido como "res cogitans" (cosa pensante), y la materia como "res extensa" (cosa o sustancia extensa). El hombre es, esencialmente, alma, espíritu, sustancia pensante.

Pero de esta tesis surge una pregunta ¿cómo es posible la unificación o comunicación de ellas entre sí?, o mejor dicho ¿cómo se comunica el alma con su cuerpo?, o también ¿cómo si el alma, que es espiritual, conoce o puede conocer la materia? El autor trata de resolver el problema, de la comunicación entre alma y cuerpo, diciendo que "la glándula pineal, colocada al centro del cerebro, es la que sirve como puente o intermediario entre el espíritu y la materia en cada hombre"¹⁰. Sin embargo esto no soluciona el problema, porque en todo caso, la glándula pineal es material, entonces, ¿cómo se comunica con el alma que es espiritual?

Después de "examinar lo que yo era fingiendo no tener cuerpo alguno, ni mundo, ni lugar; pero que no por fingir eso, podía fingir que *yo no fuese*, sino que, al contrario, del hecho mismo de que yo pensaba dudar de las demás cosas, se seguía de una manera muy cierta y evidente que yo era; mientras que si hubiese dejado de pensar, aunque todo el resto de lo que había imaginado hubiese sido verdad, no tendría razón alguna para creer que yo fuese; conocí con eso, que yo era una sustancia toda la esencia o naturaleza de la cual no es sino pensar, y que no necesita, para ser, de ningún lugar ni depende de ninguna cosa material; de manera que ese yo, es decir, el alma, por la cual yo soy lo que soy, es enteramente distinto del cuerpo, e incluso más fácil de conocer que éste, y que, aun cuando éste no fuese, el alma no dejaría de ser todo aquello que es"¹¹(Descartes, 1984: 93, 94).

El conocimiento del alma es más "seguro" que el del cuerpo, y anterior a éste, puesto que, según Descartes, el alma es condición del segundo. Por tanto, la aserción del cogito está presupuesta en toda afirmación: 'pienso que soy, pienso que hay cuerpos'¹¹.

Sin embargo, ¿cuál es el objeto de estudio de la filosofía cartesiana? Descartes aclara que, "al rechazar o declarar falso todo aquello de lo que podemos de algún modo dudar, no es fácil dar por supuesto que no existe Dios, ni el cielo, ni cuerpo alguno, pero no que no existamos nosotros

¹⁰ Descartes. Discurso del método., p. 119

et alibi

¹¹ *op cit.*, p. 93, 94

mismos, los que pensamos esto. Pues sería contradictorio pensar que no existe aquello que piensa. De aquí que el conocimiento de pienso, luego existo sea el primero de todos y el más cierto de cuantos se ofrecen a todo el que filosofa de un modo ordenado. Es éste el mejor camino para llegar a conocer la naturaleza del espíritu y su diferencia con respecto al cuerpo. En efecto, cuando nos paramos a indagar quiénes somos nosotros, que podemos considerar como carente de verdad todo lo que de nosotros difiere, vemos claramente que lo que caracteriza nuestra propia naturaleza no es precisamente la extensión, ni la figura, ni el desplazamiento de lugar, ni nada por el estilo que se le pueda atribuir al cuerpo, sino única y exclusivamente el pensamiento; por eso éste se conoce antes y de un modo más cierto que cualquier cosa corporal¹².

Al igual que Fichte, Descartes arranca del "yo" como lo sencillamente cierto; "yo sé que algo se representa en mí"¹³. Con ello, la filosofía entra de golpe en un campo totalmente nuevo y se sitúa en un punto de vista completamente distinto, pues se desplaza a la esfera de la subjetividad. Descartes dice, "por pensar entiendo todo lo que sucede dentro de nosotros con la participación de nuestra conciencia, siempre y cuando que seamos conscientes de ello; por tanto, también la voluntad, las representaciones, también las sensaciones son lo mismo que el pensamiento. Pues cuando se dice: 'veo o me paseo, luego existo', refiriéndome a la acción de ver o de pasear que realiza mi cuerpo, la conclusión a que llego no es absolutamente cierta, ya que, como con frecuencia sucede en sueños, puede creer que veo o que me paseo a pesar de que no abro ni siquiera los ojos ni me muevo del sitio, y tal vez podría, incluso, creer lo mismo aunque no tuviese cuerpo. Pero sí, al decir eso, me refiero solamente a la sensación subjetiva o la conciencia del ver o pasarme, como actos referidos al espíritu, que es el único que siente o piensa que ve, o se pasea, así entendida, no cabe duda de que esa conclusión es absolutamente cierta"¹⁴.

Contra la certeza de poseer un cuerpo cita Descartes el fenómeno empírico de que, muchas veces, se tiene la sensación de dolor en un miembro que hace ya largo tiempo que ha sido amputado. Lo real, dice, es una sustancia, y que el alma (la sustancia pensante) existe, pues, para sí, como algo distinto e independiente de todas las cosas materiales externas. Su naturaleza pensante es evidente por sí misma: "el alma pensaría y existiría aunque no hubiese cosas materiales; por eso el alma puede conocerse más fácilmente que el cuerpo"¹⁵.

Sin embargo, también uno de los problemas fundamentales en Descartes es el de las relaciones entre el alma y el cuerpo. ¿Cómo concibe Descartes la unidad entre el alma y el cuerpo?. La primera, según él, pertenece al mundo del pensamiento, el segundo al mundo de la extensión; y como ambos son sustancia -por lo cual ninguno de los dos necesita del concepto del otro- tenemos que el alma y el cuerpo son independientes entre sí y no pueden ejercer influencia alguna mutua.

El alma, según el razonamiento de Descartes, sólo influiría en el cuerpo si necesitase de él, y a la inversa, es decir, sólo influirían la una sobre el otro y viceversa, en tanto mantuviesen relaciones

¹² Hegel, G.W.F. Lecciones sobre la historia de la filosofía, Vol. III., p. 260.

¹³ *Ibidem*. De los principios del conocimiento humano, Ira. parte., p. 149.

¹⁴ Hegel, G.W.F. *Op cit.*, p. 262.

¹⁵ *Ibid.*, p. 279.

esenciales entre sí. Pero, como cada uno de ellos es una totalidad, ninguno guarda una relación real con el otro. Descartes niega, pues, consecuentemente la influencia física de ambas; admitirla, sería como aceptar entre ellos una relación de tipo mecánico.

De este modo, el filósofo se atiene a lo intelectual frente a la materia, fundamentando a base de ello el mantenerse para sí del espíritu; pues en su cogito el "yo" sólo tiene, por el momento la certeza de sí mismo, en cuanto que yo puedo abstraerme de todo. Por supuesto, hay que tener en cuenta el factor necesidad, que es un elemento de mediación y enlace entre lo abstracto y externo y lo particular. Descartes determina esto estableciendo entre ambos lo que constituye el fundamento metafísico de sus mutuos cambios: Dios, como eslabón mediador, en tanto ayuda al alma en aquello que no puede realizar por obra de su propia libertad, para que los cambios del cuerpo y el alma se correspondan y se consonanten entre sí. Mis impulsos, mis designios se toman en algo corpóreo; y esta consonancia entre el alma y el cuerpo es, según como diría Cartesio, "obra de Dios".

Por lo tanto Descartes dice que Dios es justo la verdad de la representación: siempre y cuando que pensemos de un modo certero y consecuente -siguiendo la regla de la evidencia-, corresponderá a ello, siempre, algo real; y la conexión de esto es Dios; por ende, Dios es la perfecta identidad de ambas contraposiciones, ya que es, en cuanto a idea, la unidad del concepto y lo real.

- CRITICA AL AUTOR

Como hemos visto, Descartes pretendió crear un método único o universal que pudiera aplicarse a todas las ciencias, sin embargo, es conocido por todos nosotros que cada ciencia tiene su propio objeto formal de estudio el cual ofrece materia y aspectos distintos entre cada una de ellas, y con base en ellos es como surge la necesidad de crear métodos de análisis y estudio diferentes. Por ejemplo, la Sociología tiene como su objeto de estudio a la sociedad; la Física los diferentes estados de la materia y el de la comunicación es el uso e intercambio de información, por ello es una ficción o idealismo querer aplicar el mismo método a todas las ciencias.

Por otro lado, a pesar de que Descartes avanza significativamente en el conocimiento científico, alejándose de los modelos teológicos medievales; su obra, sin embargo está ligada a su secuela: "Dios como explicación de la unidad de las sustancias".

Así, el realismo planteado por el autor, parece un tanto ingenuo y más bien de orden metafísico ya que sustenta la existencia de la realidad extramental en la existencia de Dios. Por ello, aunque plasma y reproduce la dicotomía sujeto/objeto, pensamiento/realidad, su ciencia se orienta hacia el estudio de los segundos, reduciendo, su referencia del sujeto a la razón y los métodos de la razón a la idea de que el orden o método de la razón, nos lleva a intuiciones verdaderas del objeto.

Sin embargo, aunque él haya propuesto las bases del método científico, también se le debe la dicotomía (no resuelta) entre espíritu y materia, razón y realidad. Convirtiendo a la segunda (la realidad) en su objeto de estudio y tomando como instrumento o método de conocimiento a la

razón. Es por esto que encontramos que la razón se convierte en el primer indicador empírico de la existencia del hombre.

Asimismo, Descartes basa su postura en la actividad consciente del sujeto, en realidad toma distancia del idealismo, ya que de él en adelante, la ciencia va a tomar por separado el análisis de la razón, de su alcance cognitivo y de los fundamentos de sus certezas; es decir, su atención se va a centrar en el estudio de la realidad, del mundo, del hombre y de Dios al margen de un estudio del yo y de sus ideas, o en todo caso, como algo separado de esa realidad extramental y mucho menos como parte de esa realidad misma.

También su influencia racionalista en la filosofía hizo que ésta se alejara, se separara y distrajera de problemas trascendentes como lo son el hombre y su existencia. Respecto al cogito, más allá de su obviedad, "todos pensamos", habría que preguntarse sobre la naturaleza y funcionamiento de ese pensar, de su relación con esa realidad supuestamente extramental, por su funcionamiento e implicaciones en la concepción de esa realidad.

A Descartes también se le atribuye la separación de la materia y el espíritu (y la exclusión de este último como objeto de estudio de la ciencia) y, también el considerar la actividad y conciencia del sujeto como motores del conocimiento, su intención de restringirlos únicamente a un orden metodológico de la razón, pero principalmente excluir la parte vital o vivencial del ser de esa realidad estudiable.

En conclusión, la obra de Descartes no sólo se inscribe y continúa la polémica entre realismo/idealismo, sino que su propuesta toma partido, influyendo en gran medida al desarrollo de una ciencia objetivista, donde todo aquello que no sea la razón metodológicamente fundamentada; es decir, la subjetividad, queda excluida de la revisión científica.

En el trasfondo, la postura de Descartes funda la separación entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias humanistas que, sin embargo, correrán a la par de las otras, pero nunca integradas a ellas o a su objeto de estudio. También sin ser idealista, Descartes deja los principios del mismo ya que de aquí en adelante los investigadores van a tomar en cuenta el análisis de su razón, de su alcance cognoscitivo y de los fundamentos de sus certezas. Es decir, ya no se va a tener un estudio de la realidad, del mundo, del hombre y de Dios, sino que se va a restringir exclusivamente al estudio del "yo" y de sus ideas, pero por separado de esa realidad extramental supuesta. En pocas palabras, el autor, con su espíritu idealista, contribuyó al alejamiento de la filosofía hacia problemas que dejaban de lado lo más importante, el hombre y su existencia.

Con relación al "Cogito", es obvio que todos existimos y pensamos pero, ¿cómo lo hacemos? Que lo hagamos no significa que lo hagamos bien, de aquí que esta sea la causa de que la ciencia pretenda, hasta ahora, pasar como objetivista y, sin hacer del ser y del pensar su objeto de estudio.

Por último, tenemos que la separación de la materia y el espíritu y el énfasis que la ciencia pone en la primera, son dos problemas que fueron expuestos por Descartes y que aun no han sido resueltos.

1.2 EL CAMINO DE LA CRÍTICA

EMANUEL KANT (1724-1804)

Nació en Königsberg, Prusia, en el año de 1724 y murió ahí mismo en 1804. Kant es uno de los filósofos más importantes de la historia universal del pensamiento, comparable a Platón, Aristóteles, Santo Tomás y Hegel. Llevó una vida sencilla y metódica, consagrándola a la ciencia y a la filosofía y a la creación de uno de los sistemas filosóficos más originales.

Tras estudiar a Leibniz de quién rescata su influencia racionalista y de Newton que fue el autor científico que le mostró la ciencia físico matemática como modelo de toda ciencia, descubrió posteriormente el empirismo inglés, así como los escritos de Rousseau. Resultado de tales lecturas es su crítica del racionalismo y sobre todo de la metafísica tradicional, encontrándose con esto en su plena madurez creadora, prueba de esto son sus publicaciones: *Crítica de la Razón Pura* (1781), sobre el problema del conocimiento: *Crítica de la Razón Práctica* (1788) acerca de la ética y la moral y *Crítica del Juicio* (1790), que trata la estética.

La intención principal de Kant es una fundamentación original y radical de los conocimientos científicos: "Va a consistir en dar plena terminación y remate al movimiento iniciado por la actitud idealista. Ya que ésta había puesto el acento, la base de todo razonar filosófico, sobre la intuición del yo, sobre la convicción de que los pensamientos no son más inmediatamente conocidos que los objetos de los pensamientos. Pero el desenvolvimiento de las posibilidades contenidas dentro de esa actitud idealista, había arrastrado consigo, constantemente, un residuo del realismo que no llevaban hasta sus últimos extremos, sino que en algún momento de su desarrollo detenían ese pensamiento idealista y determinaban la existencia trascendente "en sí", de algún elemento de los que habían encontrado en su camino: ahora el espacio, Dios, el alma pensante, ahora las vivencias mismas como hechos, ahora esas mónadas que detrás de la realidad de las cosas percibidas, constituyen una auténtica y más plena realidad"(Morente, 1975: 172).

Pues bien, el proceso iniciado por Descartes llegaría a su fin con la llegada de un pensador que fue capaz de terminar y de concluir, las posibilidades de la actitud idealista. Este pensador fue Immanuel Kant (su nombre original), ya que él fue quién terminó con la idea del ser en sí. A partir de este filósofo no se volverá a hablar de "ser en sí", y si esto ocurre, será en un sentido totalmente distinto. Ya que Kant se encarga de demostrar cómo, en la relación de conocimiento, lo que se llama ser, no es un "ser en sí", sino un ser objeto, un ser "para" ser conocido, un ser puesto lógicamente por el sujeto pensante y cognoscente mismo, como objeto de conocimiento, pero no "en sí", ni por sí, como una realidad trascendente.

- DEL GEOCENTRISMO A LA SUBJETIVIDAD.

A lo largo del prefacio de la segunda edición de la "Crítica de la Razón Pura" (1781), se encuentra la idea central kantiana, la cual puede sintetizarse en su teoría sobre la "Revolución Copernicana". Como se sabe, en el campo de la ciencia del siglo XVI, destacó la figura de Nicolás Copérnico (1473-1543), quién además de ser sacerdote, médico y matemático: se interesó por la astronomía, ciencia en la cual sus reflexiones y observaciones de los astros lo

condujeron a rechazar el geocentrismo de Ptolomeo pudiendo asentar su teoría heliocentrista: "No es el sol el que gira alrededor de la tierra, que se creía el centro del universo, sino que al contrario, es la tierra la que gira alrededor del sol".

Kant afirma que ésta es la creencia que se tenía con relación a que el sujeto cognoscente es el que gira alrededor del objeto conocido; en otras palabras, que es el sujeto quién se rige por las leyes del objeto, de lo cual resulta que el conocimiento es una copia de la realidad. Por tal motivo, el filósofo afirma que esa relación es al revés, o sea, el objeto es el que gira alrededor del sujeto, esto quiere decir que es el sujeto quién impone sus categorías, estructuras o moldes mentales y humanos, que el sujeto impone de manera universal a la materia que recibe en el conocimiento.

- LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO DE KANT

Pues bien, el idealismo trascendental, al igual que la filosofía de Descartes, Newton y muchos más, parte de una teoría del conocimiento, la cual para Kant es la filosofía misma. Pero a diferencia de los otros, es que cuando sus contemporáneos hablaban del conocimiento, se referían al que iban a tener, del conocimiento que se va hacer, del que se está generando. En cambio cuando él habla del conocimiento, se refiere a una ciencia físico matemática, previamente establecida, que conoce a la naturaleza, los objetos, los cuerpos..., y que ve en ésta la posibilidad de reducir a fórmulas matemáticas, sus leyes fundamentales. Por lo tanto para él la teoría del conocimiento, es la ciencia físico-matemática de Newton, la cual consta de juicios universales y necesarios. Estos juicios son el punto de partida del pensamiento kantiano, ya que sobre ellos se va asentar toda su teoría del conocimiento.

Lo siguiente es encontrar las condiciones que hacen posible que la realidad sea incontrovertible, obligando a plantear la siguiente cuestión: ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad de los juicios universales y necesarios que constituyen a la ciencia físico matemática? Como se puede observar, el problema de Kant gira en encontrar cuál es el fundamento de los conocimientos válidos y como ese fundamento se encuentra en nuestra experiencia sensible, o en los principios de la razón. Decidiendo con esto cuál es el alcance y limitación de nuestras facultades cognoscitivas.

- LOS JUICIOS (SINTÉTICOS "A PRIORI")

Como sabemos, los juicios son tesis, afirmaciones y/o proposiciones de algo sobre lo cual se niega o se afirma; por lo tanto, tales afirmaciones no pueden ser subjetivas "ya que no son algo que nos acontezca a nosotros"; sino al contrario, estas proposiciones son de carácter lógico las cuales pueden ser verdaderas o falsas sobre algo, lo cual les da su condición de objetivas.

Para Kant, estos juicios constituyen la totalidad del conocimiento o saber científico-matemático además de considerarlos como proposiciones lógicas que no son subjetivas; es decir, como "vivencias psicológicas", sino afirmaciones sobre objetos, tesis objetivas las cuales pueden ser divididas en dos grupos: los juicios que él llama analíticos y los sintéticos.

Juicios analíticos: son para Kant, “aquellos cuyo predicado (las notas, significativas que lo componen) se encuentra contenido en el concepto de sujeto; aquí es, en otras palabras, donde el predicado descompone o analiza el conjunto de notas que integran el sujeto”¹⁶. Aclarando esto se entendería de la siguiente forma, los seres humanos hacemos conceptualizaciones (predicado), las cuales analizamos lógicamente para ver si están contenidas en el concepto del sujeto; es decir, el predicado del juicio está contenido en el sujeto. Esto es un juicio analítico, ejemplo: “Al expresar, “los cuerpos son extensos”, se ha formulado un juicio analítico, ya que la idea de extensión (predicado) se encuentra contenido en el concepto de cuerpo y a la verdad, como elemento inseparable de ella. El cuerpo es impensable sin la idea de extensión”¹⁷.

Aquí cabe una pregunta: ¿Cuál es el fundamento de su veracidad? La respuesta es, que tales juicios (analíticos) se basan en un “principio de identidad que afirma que “A es A” constituyendo una tautología”¹⁸. Estos juicios son verdaderos universales y necesarios. “Son universales, válidos en todo lugar, en todo tiempo, esto es, por que no hacen más que corroborar en el predicado lo que hay en el sujeto y esa explicación es independiente del tiempo y el espacio”¹⁹.

Y como estos juicios son verdaderos, universales y necesarios, no tienen su origen en la experiencia, sino en el análisis mental del concepto del sujeto. Son, pues, “a priori” que significa independiente de la experiencia, que no tiene su origen en la experiencia.

Juicios sintéticos: Kant dice, “aquí su predicado no puede considerarse a modo de una nota esencial e inseparable del sujeto, aquel en cuanto se afirma o se niega del sujeto es posible, pero no necesario “includible”²⁰. A éstos se les llama juicios sintéticos, ya que tales juicios consisten en unir sintéticamente elementos heterogéneos en el sujeto y en el predicado; ejemplo: “Los juicios de la experiencia como tales son todos sintéticos”²¹.

“En efecto, si digo, ‘este árbol es verde’ o ‘las flores son rojas’, ambos juicios son sintéticos, ya que ni el predicado ‘verde’ está necesariamente contenido en el término árbol, ni la palabra ‘rojas’ en el concepto flores”²². Aquí cabe aclarar, ¿cuál es el fundamento de estos juicios?. Su fundamento esta basado en la experiencia, en la percepción sensible del individuo, ya que éstos son válidos en cuanto la experiencia los avale.

En el sentido kantiano, experiencia, es la percepción sensible la cual puede verificarse en un lugar, el aquí y en el tiempo: ahora por tanto, los juicios sintéticos son “a posteriori” (depende de la experiencia, es privado, subjetivo y contingente, es decir, válido solamente para quien lo pronuncia en el momento en que pronuncia).

¹⁶ Kant, Emanuel. *Crítica de la razón pura*. Introducción., p. XXXV.

¹⁷ *Ibid.*, p. XXXV

¹⁸ Ramón Xirau. *Introducción a la Historia de la Filosofía.*, p. 304.

¹⁹ Velasco Guzmán, Luis A. *Seminario sobre Kant.*, (no publicado). UNAM. Acatlán. 1999.

²⁰ Kant, *op. cit.*, *Introducción*, IV.

²¹ *Loc. cit.*

²² Ramón Xirau. *op. cit.*, p. 304.

Pero, ¿cuál de éstas dos clases de juicios son las que constituyen el conocimiento físico matemático?, ¿los juicios analíticos o sintéticos? Para Kant, la ciencia está constituida por juicios sintéticos. Los analíticos no, por que según él, no es posible que la ciencia se conforme de éstos, ya que son puras tautologías y no hacen descubrimiento alguno de la realidad, no descubren nada, sólo corroboran lo que ya es conocido de la misma. Mientras que por otra parte, se pensaría que la ciencia está formada por juicios sintéticos, Kant los rechaza porque: la ciencia enuncia acerca de sus objetos, juicios que son verdaderos universales y necesarios, ahora y siempre. Obviamente él rechaza los juicios a posteriori, ya que la ciencia debe estar formada por juicios a priori, pues sólo así se garantiza su universalidad y la necesidad de las afirmaciones científicas. En cambio, la experiencia sensible, sólo nos da lo singular y lo contingente y no puede originar la universalidad y necesidad propia de los juicios científicos.

Entonces, ¿cuáles son los juicios que emplea la ciencia físico-matemática?. La ciencia debe estar formada por juicios que tengan de los juicios analíticos la virtud de ser "a priori", es decir, universales y necesarios, independientes, de la experiencia. Lo que Kant quiere decir no es nada extraordinario. Es lo que creen los físicos del mundo, creen que con una experiencia bien hecha, basta para fundamentar una ley que vale para todas las experiencias posibles, pasadas, presentes y futuras.

Por consiguiente los juicios de la ciencia son universales y necesarios, lo mismo que los juicios analíticos, son a priori. Pero no son analíticos, puesto que no aumentarían nuestro conocimiento. Tendrán que ser sintéticos, es decir, objetivos, que aumenten nuestro conocimiento sobre las cosas. Pero entonces, ¿tendrían que estar fundados en la experiencia y serían particulares y contingentes?

Los juicios de la ciencia no tienen que ser necesariamente, sintéticos y a priori, al mismo tiempo. Desechando los juicios analíticos y los a posteriori, Kant acepta los sintéticos a priori, no importándole que los juicios sintéticos sean a posteriori y que los a priori sean analíticos. Él hace un híbrido: "juicio sintético a priori", esto representa para el autor el origen del problema filosófico ya que los juicios científicos tienen que ser sintéticos para garantizar el avance del conocimiento y al mismo tiempo deben ser a priori para dotarlos de universalidad y la necesidad del mismo. Entonces este problema consiste en descubrir cuáles son "las condiciones de posibilidad de los juicios sintéticos a priori".

Para resolver este problema, Kant tiene que establecer que los juicios de la ciencia, los juicios sintéticos, tienen fundamentos "a priori" y estos fundamentos hay que buscarlos en la conciencia. Su respuesta está orientada en dos posiciones; dichas condiciones de posibilidad son: la materia del conocimiento (que viene de la experiencia sensible) y la forma del conocimiento (constituida por formas o categorías a priori).

- LA ESTÉTICA TRASCENDENTAL

¿Qué tipo de juicios emplea la ciencia? Se habla de que el juicio sintético debe estar fundado en la experiencia y que por consiguiente no puede ser a priori y que el juicio analítico está fundado en el principio de identidad o tautológico, por consiguiente no aumenta o no da nada nuevo, no

aumenta nada el conocimiento científico. Pero la ciencia, si en verdad es ciencia, aumenta nuestro conocimiento: ya que emplea juicios sintéticos, pero éstos son mucho más que sólo la comprobación de un hecho aquí y ahora, tiene carácter universal y necesario, por tanto también es a priori.

Por consiguiente es sintética y a priori al mismo tiempo. ¿Cómo es posible esto? Kant resuelve esto, dividiendo al conocimiento humano en tres partes: El conocimiento matemático, físico y metafísico, logrando comprender la totalidad del conocimiento, porque el conocimiento matemático, según él, nos pone en presencia de las formas universales posibles de todos los objetos, de todo ser, de toda existencia. El conocimiento físico es, el conocimiento de la realidad misma, el conocimiento de las cosas; el conocimiento de la Química, la Astronomía,... o cualquier ciencia de cosas que estén en nuestra experiencia. La palabra Física, para Kant, significa "ciencia de la naturaleza en general, la ciencia del conjunto de todos los objetos reales en general"²³. Y por último, la metafísica, que es la ciencia de aquellos objetos que no nos son accesibles en la experiencia.

No obstante Kant subdivide su problema en esta pregunta: ¿Cómo son posibles los juicios sintéticos en la Matemática, la Física y la Metafísica? Para empezar ¿cómo son en la matemática?. Los juicios sintéticos a priori son posibles en ella, gracias a que ésta se funda en el espacio y el tiempo.

Espacio y tiempo no son realidades metafísicas, que tengan una existencia en sí y por sí, sino que son formas de nuestra capacidad de percibir, son formas de intuición y toda intuición tendrá que estar sujeta y obediente al espacio y al tiempo. Kant llega a esto demostrando primero, que el tiempo y espacio son puros, o sea a priori, es decir, no proceden de la experiencia. La segunda, que tiempo y espacio no son conceptos de cosas reales, sino intuiciones. Y tercero, que ese espacio y tiempo que son intuiciones puras, intuiciones a priori, son el fundamento de la posibilidad de los juicios sintéticos en la Matemática.

Al desarrollo de las dos cuestiones primeras, Kant las trata de forma conjunta y a su trato le da el nombre de "exposición metafísica"; a la tercera la estudia por separado y le da el nombre de "exposición trascendental" o (strictu sensu). Antes de adentrarnos en la explicación que hace el autor sobre la exposición metafísica y trascendental tanto del tiempo como del espacio, pasaremos a explicar ¿qué entiende Kant por exposición metafísica del espacio?, ¿qué es Metafísica? o ¿qué hace la palabra metafísica en una exposición del espacio? Para Kant, esta palabra tiene dos sentidos: el primero, en este sentido el autor entiende por Metafísica: "el conjunto de aquellos conocimientos básicos que sirven de fundamento a la ciencia empírica de la naturaleza, a saber, la Matemática, la Física"²⁴. En el otro sentido, "Kant la usa en la forma tradicional y que abarca todos los objetos que no están en la experiencia el conocimiento de aquellos objetos como Dios, la inmortalidad del alma, la libertad de voluntad del hombre, que no están en la experiencia"²⁵.

²³ Kant., *op. cit.* p. 33

²⁴ Velasco Guzmán, Luis A. *Seminario sobre Kant.*, (no publicado). UNAM. Acatlán. 1999.

²⁵ *Ibid.*

Después de esta breve aclaración continuamos con la exposición metafísica del espacio, no olvidando que Kant usa la palabra metafísica también en otro sentido que es el de "fundamento" de cualquier conocimiento sistemático de la naturaleza, en el sentido de "primeros conocimientos o principios de cualquier conocimiento objetivo"²⁶.

A esta primera exposición que va a tratar del espacio como a priori y como intuición, Kant va a mostrar que el espacio es el fundamento, es el último cimiento sobre el cual se asientan las Matemáticas y en este sentido usa la palabra metafísica.

A continuación la demostración de esta exposición metafísica del espacio: "El espacio es 'a priori', es decir, independiente de la experiencia" ya que éste no está abstraído de las percepciones sensibles; es decir, las representaciones parciales no pueden ser el fundamento de esta representación del espacio que las comprende. Por otra parte, si bien podemos pensar que las cosas desaparecen del espacio, y adquirir así la representación del espacio vacío, no podemos pensar que el espacio desaparece y representarnos cosas espaciales. Por consiguiente, la representación del espacio no depende de la representación de las cosas espaciales, sino que al contrario, ésta es la que hace posibles éstas últimas. En otras palabras, si por tener experiencia de algo entendemos tener percepción, intuición sensible de ello, eso de que se tenga intuición sensible, supone ya el espacio. Por tanto, el espacio es el supuesto mismo de cualquier percepción, de cualquier intuición sensible.

La sensación es externa y por consiguiente se refiere a algo fuera de nosotros, entonces, todo acto de intuición sensible, por mínima que sea, si es objetiva, supone ya el espacio. Así, pues, el espacio es a priori, independientemente por completo de la experiencia, no se deriva de ella, sino que lo supone. En síntesis, "nosotros podemos pensar el espacio sin cosas, pero no podemos pensar las cosas sin espacio"²⁷. Aquí podemos darnos cuenta de que Kant usa indiferentemente como sinónimos el término "a priori" y el término "puro". Razón pura, es razón "a priori", intuición pura, es intuición "a priori". Puro y a priori o independiente de la experiencia son para él sinónimos.

Pero el espacio también es intuición y ¿qué quiere decir Kant con esto? Pues que el espacio no es un concepto. ¿Y, qué diferencia hay entre intuición y concepto?. El concepto es una unidad mental de la cual están comprendidos un número indefinido de seres y de cosas; ejemplo, el concepto de mesa cubre una multitud de mesas, el concepto de astro cubre una multitud de astros. En cambio, intuición es la operación, el acto del espíritu que toma conocimiento directamente de una individualidad, es decir, no podemos tener intuición del objeto de un concepto, puesto que el objeto de un concepto es un número indefinido de seres, es decir, podemos tener intuición de "éste" hombre, concreto, particular, uno solo; pero no podemos tener intuición del hombre en general. Una intuición da conocimiento de un objeto singular, único y eso es lo que ha sucedido con el espacio. El espacio no es concepto ya que sólo hay un espacio, el

²⁶ *cfr.* Kant., p. 36.

²⁷ *Ibid.*, p. 43

espacio es único y por eso lo conocemos por intuición. Por consiguiente, el espacio es intuición pura, como Kant lo llama²⁸.

- EXPLICACIÓN TRASCENDENTAL DEL ESPACIO

Esta exposición parte de la existencia de la Geometría ya que ésta formula principios sintéticos a priori y eso se debe a que utiliza una fórmula igualmente pura: el espacio. Aquí espacio no sólo es concepto sino intuición²⁹.

- EXPOSICIÓN METAFÍSICA DEL TIEMPO

Esta teoría advierte que "la simultaneidad y sucesión (esencia del tiempo) no se obtienen de percepciones individuales de tiempo, sino que, al contrario, estas percepciones son producidas gracias a tal forma de intuición. No es posible representarse acontecimientos que no sucedan en el tiempo, pero sí un tiempo vacío"³⁰.

Su exposición trascendental aclara que gracias a él como intuición pura, son posibles los juicios sintéticos de la Aritmética y de otras disciplinas vinculadas a ésta: de lo cual se entiende que todo número se produce por la reunión de elementos homogéneos en el tiempo. Partiendo de la explicación del tiempo y del espacio, encontramos que son las condiciones o formas "a priori", es decir, son intuiciones propias de la facultad cognoscitiva en un nivel sensible³¹.

Por tal motivo, tiempo y espacio son leyes de la conciencia, universales y necesarias, puesto que los datos que vienen del exterior dan lugar a la progresividad del conocimiento, los cuales quedan informados por dichas intuiciones. Con el tiempo y el espacio se pueden hacer la síntesis y construir la ciencia matemática universal y necesaria, a priori. De aquí que es tesis fundamental de Kant que el conocimiento científico debe estar constituido por dos elementos: materia y forma; los cuales nos hablan de una relación entre experiencia y pensamiento. Por otra parte, sin intuiciones sensibles (tiempo y espacio), no es posible representación alguna, un conocimiento de lo que sean las cosas en sí, esto es, con independencia de la conciencia, no es posible. Sea lo que fuere "la cosa en sí", no puede ser objeto de experiencia. Únicamente lo pueden ser las cosas como aparecen, ello es, los fenómenos, del gr. *fenomenon*, lo que se manifiesta. (Kant, 1976: 56). Por tanto, las "cosas en sí", independientes de estas formas de intuición únicamente pueden ser imaginadas, pensadas, es decir, son *noumenos* (del gr. *noumenon*, lo que no se manifiesta).

- CRITICA AL AUTOR

Después de esta breve exposición, se pueden obtener algunas conclusiones sobre la teoría kantiana del conocimiento, por ejemplo:

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*, p. 44

³⁰ *Ibid.*, p. 46

³¹ *cfr.*, Kant., p. 51

a) La distinción entre fenómeno y noumeno. Kant afirma que el fenómeno es lo que se conoce, es el contenido que aparece a la facultad cognoscitiva y está compuesto de materia y de forma. La materia es un dato recibido pasivamente en el nivel sensible. La forma es la categoría a priori impuesta por la facultad que tiene el ser humano de conocer. Por tanto, el hombre no es capaz de conocer a la cosa en sí. Sólo se conoce a la cosa que está en él, es decir, que ya está informada por las categorías "a priori". Mientras que, la cosa en sí difiere respecto de la representación de la cosa que está en nosotros; así la primera queda desconocida y por eso se le llama noumeno.

b) No es posible conocer la realidad en sí misma (noumeno). Según Kant, el conocimiento es un fenómeno constituido por la facultad cognoscitiva; así lo que llamamos naturaleza o realidad, no es otra cosa más que la proyección de nuestras categorías a una materia, por tanto la ciencia es creación humana. Entonces el ser de los objetos está en función del a priori cognoscitivo. Aquí notamos que pone énfasis en la acción del sujeto al afirmar que es él quien crea las condiciones de conocimiento del objeto.

En otras palabras, Kant parece estar en lo cierto al decir que nuestro intelecto impone sus leyes, sus ideas, sus reglas a la masa inarticulada de "sensaciones", poniendo orden en ellas. Pero en lo que se equivoca es en no ver que rara vez tenemos éxito con nuestra imposición, que ensayamos y erramos una y otra vez y que el resultado (nuestro conocimiento del mundo) se debe tanto a nuestras ideas autogeneradas como a la realidad que se resiste.

c) Otro punto criticable, desde nuestro punto de vista, es el rechazo de la Metafísica, ya que si no podemos conocer a la cosa en sí, es inútil la llamada ciencia Metafísica la cual trata de esencias, sustancias y de causalidad. Según Kant, la existencia de Dios no se puede demostrar en un nivel científico, ya que no es algo que se presente a mi experiencia sensible (a nuestra empiria). Él pone especial consideración en la experiencia sensible, en lo que perciben nuestros sentidos, por tanto Dios y el alma no entran en el ámbito de la experiencia sensible y por ende no pueden ser objetos de conocimiento.

En conclusión, Kant es quien sienta las bases de la moderna Fenomenología al señalar que la filosofía es, en verdad, una teoría del conocimiento y que la realidad no puede ser conocida por el ser; y a que ésta es suplida por una serie de proyecciones o representaciones preexistentes en la mente. Además, que el conocimiento tiene como único punto de referencia la representación de la experiencia sensible, es decir el fenómeno. Por consiguiente, todo lo que el ser puede conocer se limita, entonces, a fenómenos de los cuales él forma parte, ya que también participa como creador de los mismos.

También, relativiza la ciencia al establecer que los principios científicos, no son más que formas de expresión y explicación de dichos fenómenos. Así Kant, a pesar de su recaída idealista, aporta elementos para el estudio de eso tan negado y obviado por la ciencia clásica: la subjetividad.

1.3 EL AUGE DEL CONCEPTO DE LA VIDA

WILHELM DILTHEY (1833-1911)

Filósofo e historiador alemán, nacido en Biebrich; estudia teología en Berlín y luego es catedrático de filosofía en Basilea, Kiel, Breslau y Berlín (desde 1882). Cabe destacar entre sus obras más importantes *Interpretación y análisis del hombre en los siglos XV y XVI* (1891), *Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica* (1849), *Contribuciones al estudio de la individualidad* (1896), *El nacimiento de la hermenéutica* (1900), *La esencia de la filosofía* (1907). También, fue uno de los máximos propulsores de las ciencias histórico-filosóficas; autor de: *Leben Schleiermachers* (Vida de Schleiermachers, 1870); *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (Introducción a las ciencias del espíritu, 1883); *Die Jugendgeschichte Hegels* (Historia de la juventud de Hegel, 1905); *Das Erlebnis und die Dichtung* (Experiencia y poesía, 1905); *Das Wesen der Philosophie* (La esencia de la filosofía, 1907); *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in der Geisteswissenschaften* (La construcción del mundo histórico en las ciencias del espíritu, 1910); sus obras completas *Gesammelte Schriften* (12 vols.) publicadas en Leipzig de 1913 a 1936, comprenden muchos textos, inéditos e importantes, sobre filosofía e historia.

Tempranamente interesado por la historia de la cultura, Dilthey vive la atmósfera en la que florecen las filosofías positivas y la ciencia experimental. Él elige el repudio de la metafísica y propugna la vuelta a Kant. Considera esencial explicar el sentido que a lo largo de la historia ha tenido la continua elaboración metafísica, reflejo de las diversas épocas. En este contexto relativista, lejos del absoluto hegeliano, la historia de la filosofía deja de ser historia de sistemas para revelar situaciones reales y concretas de carácter cultural.

- EL REGRESO A KANT

Dilthey quiso continuar la labor que Kant dejó inconclusa. A las críticas de la "Razón Pura", de la "Razón Práctica" y del "Juicio", quiso añadirles, una filosofía de la "razón histórica", de la cual quedan importantes y vastos fragmentos. De hecho, esta filosofía de la historia, anula el valor de las críticas kantianas puesto que para él las diversas filosofías -incluyendo la de Kant- son visiones del mundo o cosmovisiones (*Weltanschauungen*) que no tienen valor objetivo sino tan sólo un valor histórico. Dilthey piensa que la estructura psíquica del hombre le conduce a pensar según tres grandes modalidades: 1. cuando en la persona o en la sociedad predomina la razón, la filosofía es cientifista y positiva; 2. cuando la vida afectiva es la que predomina, la filosofía que se desarrolla es idealista y panteísta; y 3. cuando prevalece la voluntad, predomina el idealismo de tipo liberal.

Según el autor, las filosofías, relativas como son, arraigan principalmente en formas de vida que no sólo son formas de vida social sino, principalmente de vida individual. "Todo saber acerca de objetos psíquicos se funda en el vivir"³². Estas palabras de Dilthey precisan por sí mismas el sentido de toda su filosofía, el pensamiento arraiga en la vivencia (*Erlebnis*), que él define con

³² Wilhelm Dilthey, El mundo histórico, p. 31.

estas palabras: "Vivencia es: la unidad-estructura de actitud y contenido"³³. La vivencia es experiencia vital, única experiencia que importa para un filósofo como Dilthey que piensa que el pensamiento es cuestión de vida. La filosofía no tiene más que un valor histórico: es la reflexión del hombre acerca de lo que han vivido y pensado los hombres del pasado. Por tanto, la filosofía se reduce a historia de la filosofía y ésta a biografía de los pensadores que han pensado de acuerdo con sus propias vivencias.

Dilthey rechaza el monismo metodológico del positivismo y rehusa tomar el patrón establecido por las ciencias naturales exactas como ideal regulador, único y supremo, de la comprensión racional de la realidad. Él acentúa el contraste entre las ciencias que, al modo de la física, la química o la fisiología, aspiran a generalizaciones sobre fenómenos reproducibles y las ciencias que, como la historia, buscan comprender las peculiaridades individuales y únicas de sus objetos.

Así, rechaza la tendencia de fundar un conocimiento sobre lo humano siguiendo los procedimientos de las ciencias naturales. "Para Dilthey, la experiencia concreta y no la especulación representa el único punto de partida admisible para desarrollar lo que llama las ciencias del espíritu o del hombre *Geisteswissenschaften*"³⁴.

Siguiendo a Echeverría, Dilthey se propone en 1883 realizar una "crítica de la razón histórica". Según él, esta obra completaría la contribución de Kant al establecer los fundamentos epistemológicos para los estudios del hombre; su gran objetivo consiste, precisamente, en desarrollar una metodología apropiada para el entendimiento de las obras humanas, que eluda el reduccionismo y mecanicismo de las ciencias naturales. La vida debe ser entendida a partir de la propia experiencia de la vida. Las ciencias humanas no pueden pretender la comprensión de la vida a través de categorías externas a ella, sino a través de categorías intrínsecas, derivadas de ella misma: "Por las venas del 'sujeto cognoscitivo' construido por Locke, Hume y Kant, no corre sangre verdadera"³⁵, señala el autor.

Dilthey emprende dicha tarea entendiendo que se trata de un problema que no es metafísico, sino epistemológico; que requiere la profundización de nuestra conciencia histórica, y que requiere, por sobre todo, concentrarse en las expresiones (obras) que resultan de la propia vida. Para él, la metafísica es a la vez imposible e inevitable. Los hombres no pueden permanecer en un relativismo absoluto, ni negar la condicionalidad histórica de cada uno de sus productos culturales. Ello se expresa en la antinomia entre la pretensión de validez absoluta del pensar humano, por un lado, y la condición histórica del pensar efectivo, por el otro.

Por su interés en la historia y las ciencias del espíritu, la filosofía de Dilthey presenta una cierta afinidad con la tradición hegeliana. Hegel procuraba entender la vida desde la propia vida, pero recurría para ello a la metafísica. Por su parte, Dilthey adopta un enfoque más cercano a la Fenomenología, ceñida a las experiencias concretas de los hombres. Pero, comparte la afirmación de Hegel de que la vida es histórica, y concibe la historia no como una manifestación de un

³³ *Loc. Cit.*

³⁴ Echeverría, Rafael. *El búho de Minerva*, p. 199.

³⁵ *Ibid.*

espíritu absoluto, sino, por el contrario, como expresión de la propia vida. La vida, para Dilthey, es relativa y se manifiesta de múltiples maneras; en la experiencia humana, la vida no es nunca un absoluto.

Es central en la concepción planteada por Dilthey la distinción entre las ciencias naturales y las ciencias del espíritu. Mientras las primeras descansan en el concepto de fuerza propuesto por la física y en las matemáticas, las ciencias humanas se apoyan en el concepto de sentido y en la historia. "Los estudios sobre lo humano disponen de algo que está ausente en las ciencias naturales: la posibilidad de entender la experiencia interior de un otro a través de un misterioso proceso de transferencia mental"³⁶. Dilthey, concibe esta transposición como una reconstrucción de la experiencia interior del otro. Lo que le interesa, sin embargo, no es el entendimiento de la otra persona, sino del mundo que a través de ello se revela.

La fórmula hermenéutica de Dilthey pone el énfasis en tres conceptos claves: la experiencia, la expresión y la comprensión o entendimiento. El concepto de la experiencia, propuesto por el autor, anticipa uno de los aspectos centrales de la filosofía posterior de Heidegger. No en vano este último reconoce el acierto de Dilthey. En efecto, la experiencia para él, no es el contenido de un acto reflexivo de la conciencia, es más bien el propio acto de la conciencia. No es algo que se encuentra fuera de la conciencia y que ésta aprehende. La experiencia, a la que alude el filósofo, es algo mucho más fundamental, algo que existe antes de que el pensamiento reflexivo acometa la separación entre sujeto y objeto. Representa una experiencia vivida en su inmediatez, un ámbito previo al pensamiento reflexivo. Al distinguir de esta forma pensamiento y vida (experiencia), Dilthey coloca los cimientos a partir de los cuales se desarrollará la Fenomenología en el siglo XX.

Otro aspecto importante, en el énfasis que pone Dilthey en la temporalidad del contexto de relaciones dado en la experiencia, es que ésta no es estática. Por el contrario, la experiencia, en su unidad de sentido, integra tanto el recuerdo que proviene del pasado, como la anticipación del futuro. El sentido sólo puede ser concebido en términos de lo que se espera del futuro. Este contexto temporal es el horizonte inescapable dentro del cual es interpretada toda percepción del presente. De esta manera Dilthey insiste en señalar que la temporalidad de la experiencia no es algo impuesto reflexivamente por la conciencia (como lo afirmara Kant al sostener que la conciencia es el agente activo que organiza e impone unidad en la percepción), sino que ya se encuentra en la experiencia que nos es dada.

Así, al destacar la importancia de la temporalidad, Dilthey introduce una dimensión que será central para la tradición hermenéutica posterior. Permite reconocer que la experiencia es intrínsecamente temporal (histórica) y que, por lo tanto, la comprensión de la experiencia debe realizarse en categorías de pensamiento temporales (históricas). Ello significa que sólo entendemos el presente en horizonte del pasado y futuro. No se trata del resultado de un esfuerzo consciente, sino que pertenece a la propia estructura de la experiencia.

³⁶ *Ibid.*

El segundo término clave de la fórmula hermenéutica de Dilthey es el de la expresión. Por ella se entiende cualquier cosa que refleja la huella de la vida interior del hombre. Se trata de las objetivaciones de la vida humana. Para Dilthey la hermenéutica debe concentrarse en estas expresiones objetivadas de la experiencia por cuanto le permiten al entendimiento dirigirse a elementos fijos, objetivos, y eludir así el intento de capturar la experiencia a través del esquivo procedimiento de la introspección. No olvidemos, que el autor busca alcanzar un conocimiento objetivamente válido, por tanto, la introspección es descartada ya que genera una intuición que no puede comunicarse, o bien, una conceptualización de ella que es, ella misma, una expresión objetivada de la vida interior.

Las ciencias del espíritu, por lo tanto, deben dirigirse hacia las 'expresiones de la vida'. Al hacerlo, al concentrarse en las objetivaciones de la vida (obras), ellas no pueden sino ser hermenéuticas. Se orientarán centralmente a descifrar el sentido de la vida de que ellas son portadoras. Dilthey clasifica las distintas manifestaciones de la experiencia humana interior en: las manifestaciones de la vida (que incluye ideas y acciones) y las expresiones de la experiencia vivida. Estas últimas son para él las más importantes dado que la experiencia humana interior alcanza en ellas su más plena expresión. Dentro de ellas, el papel preponderante lo tienen las obras de arte, en la medida en que en ellas no sólo se manifiesta su autor, sino la vida misma, como sucede, por ejemplo, con las obras literarias. De allí que, para Dilthey la hermenéutica no comprende sólo la teoría de la interpretación de los textos, sino de cómo la vida se manifiesta y expresa en obras.

El tercer término de la fórmula hermenéutica propuesta por Dilthey es el de la comprensión o el entendimiento (Verstehen). A la naturaleza, la explicamos; al hombre, señala Dilthey, lo comprendemos. Llevamos a cabo la explicación a través de procesos puramente intelectuales; pero para comprender es necesaria la actividad combinada de todos los poderes mentales de la aprehensión. La inteligencia, señala Dilthey, existe como realidad en los actos vitales de los hombres, todos los cuales poseen también los aspectos de la voluntad y de los sentimientos, por lo cual (la inteligencia) existe como realidad sólo dentro de la totalidad de la naturaleza humana. La comprensión no es, por lo tanto, sólo un acto del pensamiento; es la transposición y vuelta a experimentar el mundo tal como otra persona lo enfrenta en una experiencia de vida. Por ende, la comprensión supone una transposición pre-reflexiva de uno en otro. Ello implica el redescubrimiento de uno en el otro.

En la medida en que se afirma que el sentido es histórico, se sostiene que éste ha cambiado con el tiempo; que es un asunto de relación y está siempre referido a la perspectiva desde la cual se ven los acontecimientos. La interpretación, siempre remite a la situación en la cual se encuentra el interprete. El sentido podrá cambiar, pero será siempre una forma particular de cohesión, una fuerza de unión; será siempre un contexto.

El último término, es 'la categoría fundamental y abarcante bajo la cual la vida logra aprehenderse'. De ahí que Dilthey afirme que: "la vida es el evento o elemento básico que debe representar el punto de partida para la filosofía. Se la conoce desde dentro. Es aquello más allá de

lo cual no podemos ir. A la vida no puede hacerle comparecer frente al tribunal de la razón³⁷. El sentido no es subjetivo; no es una proyección del pensamiento sobre el objeto; es una percepción de una relación real dentro de un nexo anterior a la separación sujeto/objeto en el pensamiento.

La circularidad del entendimiento (círculo hermenéutico) tiene otra importante consecuencia: no existe realmente un punto de partida verdadero para el entendimiento. Esto significa que, no es posible concebir un entendimiento carente de presupuestos; ya que, todo acto de entendimiento tiene lugar al interior de un determinado contexto u horizonte y por ello, es igualmente válido para las explicaciones científicas. Por su parte, éstas siempre requieren de un marco de referencia. Así, un intento interpretativo que ignore la historicidad de la experiencia vivida y que aplica categorías atemporales a objetos históricos, sólo irónicamente puede pretender ser objetivo, dado que ha distorsionado el fenómeno desde el inicio.

Por último, no existe un entendimiento carente de una posición, ya que entendemos sólo por referencia a nuestra experiencia. De esta manera, la tarea metodológica del interprete, por lo tanto, no consiste en sumergirse completamente en su objeto, sino en encontrar maneras viables de interacción entre su propio horizonte y aquel del cual el texto es portador.

- CRITICA AL AUTOR

Los conceptos de vida, razón e historia están constantemente presentes en la obra de Dilthey. Él realiza un intenso trabajo de búsqueda de la razón histórica del ser humano, por una parte, y, también, muestra un gran interés hacia el estudio de la vida y de las teorías que intentan describirnos las diferentes concepciones del mundo. Por ello para este autor, el centro de todo lo constituye la vida humana.

El mundo, desde su visión, es un mundo exclusivo del hombre en lo individual, pero en su esfera social existe sólo a través de la comunicación que intercambia con otros seres, poniendo énfasis en las interacciones de los seres entre sí; es decir, es un mundo de interrelaciones, es el mundo de la intersubjetividad.

De esta reflexión notamos que, el pensamiento para Dilthey, es una consecuencia de la vida humana como tal y no de los presupuestos meramente intelectuales del hombre. Es por ello que el pensamiento humano debe estudiar los problemas de la vida del ser humano, ya del pasado para entender mejor el presente, ya del presente para proyectarse mejor hacia el futuro.

Con esto, podemos ver como es que pone énfasis, de una manera implícita, en la experiencia del sujeto, la cual basada en la concepción que el sujeto tiene de su mundo, le ayudará a crear su identidad y a definir el rol social que juega en sus relaciones con los demás.

También al hablar de la importancia de la experiencia del sujeto, se refiere a la importancia de la subjetividad del individuo dentro del intercambio cultural con otros sujetos.

³⁷ Echeverría., *op. cit.*, p. 205.

Por tal motivo, encontramos que Dilthey parece reorientar la reflexión hacia la existencia histórica del hombre, y a sus interacciones, las que son fundamentalmente comunicativas, es decir, aquí hay una referencia a la comunicación como constitutiva de la identidad del ser, idea que en la Fenomenología contemporánea, del siglo XX, va a ser central.

2 LA FENOMENOLOGÍA CONTEMPORÁNEA

2.1 Edmund Husserl: La Fenomenología Del Conocimiento

2.2 M. Heidegger: Una Ontología De La Vida (El Ser Y El Hombre)

2.3 El Modelo Fenomenológico

2.4 Jean-Paul Sartre: El Existencialismo Radical

2.5 Conclusiones De La Primera Parte

2.1 LA FENOMENOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO

EDMUND HUSSERL (1859-1938)

Nacido en Moravia, y con la publicación de sus principales obras a partir del año 1900, Husserl marcó a este siglo con el inicio de una nueva tendencia filosófica a la que él denominó Fenomenología, la cual se puede percibir en autores como: Max Scheler, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre y Merleau-Ponty.

La Fenomenología, es la disciplina filosófica encargada de realizar aquel ideal de convertir a la Filosofía en una ciencia rigurosa, ha llegado a constituir con el paso de los años uno de los movimientos filosóficos que más influencia ejercen sobre el pensamiento científico y, en general, sobre la cultura contemporánea. Su influencia, determinada por la nueva manera de aproximarse a los fenómenos (y, no es exagerado decirlo, a la realidad en su conjunto), no se ha limitado al campo de la Filosofía, sino que ha dado lugar al surgimiento de nuevos métodos y perspectivas dentro de la investigación científica, principalmente en el dominio de las llamadas Ciencias Humanas o Sociales: Antropología, Psicología, Psiquiatría, Sociología, Lingüística, Crítica Literaria, Comunicación,

Se pueden mencionar los puntos básicos de la Filosofía husserliana; puesto que Husserl ha sido claro e insistente en esto, ya que su propósito original era establecer el fundamento de la ciencia, y en relación con esto, instituir a la Filosofía como ciencia rigurosa. Pero, ahora viene aquello por lo cual él es más conocido, a saber, la Fenomenología, que es una teoría y método universal de las esencias, que se basa en "el principio de intencionalidad como instrumento de análisis, que se niega a establecer distinción entre sujeto y objeto"³⁸, y los hace interdependientes, presentándolos como una experiencia vivida. Esta última coincide con la intuición de una relación en la que las cosas existen "para mí", y al mismo tiempo vienen dadas como "existentes en sí", o sea como esencia, *eidós*, de donde se deriva el concepto de intuición eidética, por el que Husserl entiende el "acto en que relaciona a los fenómenos con la conciencia y con sus esencias objetivas"³⁹.

También, se puede notar la influencia cartesiana desde que pretende un comienzo centrado en el Yo. Él mismo se dice positivista, en cuanto quiere atenerse a los fenómenos; pero la influencia kantiana se vislumbra desde que procura indagar el origen constituyente del conocimiento y de todo objeto de conciencia. En fin, con su Fenomenología como método, es el autor del siglo XX que más ha influido en la investigación filosófica de los autores contemporáneos y como veremos, en otros ámbitos de la ciencia.

- UNA CIENCIA ESTRICTA: LA FILOSOFÍA

Al igual que Descartes, Husserl busca un comienzo definitivo y absoluto para la Filosofía, recordemos que ambos se especializaron en las Matemáticas, en las cuales tanto la certeza como

³⁸ Gimeno Suances, Francisco. Nueva Enciclopedia Temática Planeta., p. 219.

³⁹ *Ibid.*, p. 220.

el rigor de sus teorías y métodos son definitivos. No obstante, Husserl trata, ahora sí, de aseguarse de que su pensamiento ya no sea objeto de rechazos posteriores.

Para tal empresa, distingue entre la evidencia *asertórica* y la *apodíctica*. La primera se refiere a una verdad; pero de tal modo que no es posible que lo contrario sea verdadero. En cambio, la evidencia apodíctica es superior, pues no solo se refiere a algo verdadero, sino a lo necesario, de tal modo que sería absurdo pensar lo contrario como verdadero. Por ejemplo, de evidencia asertórica están compuestos los hechos que palpamos cotidianamente. De evidencia apodíctica se componen las verdades rigurosas como las de las matemáticas.

Según Husserl, "la característica de la ciencia a de ser una evidencia apodíctica, y por eso la Filosofía todavía no existe como ciencia, ya que continuamente enuncia proposiciones que carecen de validez para toda conciencia"⁴⁰. Llevar la investigación filosófica a la altura de ciencia estricta, es lo que se propone Husserl al explicar su método fenomenológico.

- EL TIEMPO

En un principio, el conocimiento humano se ocupó de hacer ciencia mediante el uso de los cinco sentidos, basándose principalmente en la observación directa del objeto de estudio. Pero actualmente nuestros recursos inmediatos de observación han sido vencidos, puesto que no es ya el ojo el que aprecia, incluso con la ayuda del microscopio, sino, por ejemplo existen placas ultrasensibles las cuales no tienen nada en común con la fotografía convencional. Estos avances tecnológicos u objetos técnicos-científicos son de gran importancia ya que gracias a ellos el hombre de ciencia puede construir la realidad; son su punto de referencia, forman parte de un conjunto de objetos que según Husserl constituyen "un mundo primero" que es la base de todos los mundos científicos.

Por otro lado, esto ha traído consigo que la ciencia se diversifique y que se construyan realidades diversas, es decir, no sólo es la Física la que construye su mundo, todas las ciencias hacen otros tantos, y no sólo las ciencias sino todo sistema humano como la Historia, el Derecho, los Negocios, la Religión, Incluso, el sólo hecho de usar tal lengua y no otra, nos da un ejemplo de cómo formamos nuestro mundo o realidad circundante que subraya ciertos aspectos y deja de lado otros; cada cultura o sociedad, familia o individuo e incluso la época, son factores decisivos para construir el mundo.

Sin embargo, la intervención de instrumentos altera la naturaleza de un fenómeno⁴¹ haciéndonos recordar una ley general de nuestro conocimiento la cual nos dice que existe una imposibilidad de ver las cosas tal como serían en sí, tal como serían si no las viéramos. Husserl analizó detenidamente los numerosos factores que influyen sobre la visión más imparcial de las cosas, "haciendo notar que no vemos nunca una cosa por entero; es decir, no vemos más que tres caras

⁴⁰ Joaquín, Xirau. *La filosofía de Husserl*. p.

⁴¹ El término "fenómeno" ha tenido diferentes connotaciones las cuales varían de acuerdo al filósofo que la emplea. Por ejemplo: para Kant un fenómeno es un dato de la experiencia sensible. Pero Husserl, utiliza esta palabra en su sentido etimológico, la cual se refiere a "todo lo que se ofrece a la conciencia".

de un cubo, no alcanzamos las cosas sino por secciones, sólo recogemos pocos aspectos a la vez. De ahí la necesidad de *dar la vuelta* para evitar errores o interpretaciones precipitadas⁴².

Ya Kant advertía que las cosas no se pueden conocer en sí, de ahí que no podamos ver simultáneamente las caras de un objeto, entonces determina que todo aquello que no perciben nuestros ojos es hipotético. De este principio, Husserl afirma que la realidad cambia constantemente: "un objeto no es para mí más que la síntesis presunta de sus apariciones sucesivas"⁴³, y éstas tienen una forma común: "las del paso del antes al después, y este tránsito es la significación inevitable y la primera de la expresión 'tiempo'"⁴⁴.

Aclarando esto, el instante presente conserva en sí el instante que acaba de deslizarse al pasado, y este instante el precedente, y así sucesivamente; ejemplo: "una nota contiene toda la melodía que la precede y, de encajonamiento en encajonamiento, toda la sonata. La sonata que toco en la noche contiene aún tal o cual acontecimiento de la mañana, este acontecimiento se inscribe en mi semana, y es, en fin, toda mi vida pasada la que el momento presente arrastra como una cola de cometa"⁴⁵. Esto es a lo que Husserl llama *retención*, refiriéndose a este fenómeno de memoria actual e implícita. Distingue esta percepción inmediata del presente-que-acaba-de-pasar del recuerdo explícito merced al cual aparto mi atención del momento actual y considero tal o cual acontecimiento pasado, es como un *presente atrapado*.

Por otra parte, cada momento pasado es mantenido y va a colocarse en el horizonte (en el fondo) del momento presente (escenario); esto hace que la experiencia original del tiempo no sea de una sucesión, sino de un tránsito continuo, de un *flujo*. Este flujo es único. Páseme lo que me pase, sea lo que fuere lo que perciba, mida o rememore, ocupará un lugar en la continuidad de mi retención y se colocará entre dos acontecimientos de mi historia.

No hay que olvidar que el objeto es objeto-en-el-tiempo (Zeitgegenstand) y que este tiempo afecta por entero a su ser y que, por tal motivo, existe una simultaneidad entre el yo, la cosa y el mundo, además estas tres realidades son simultáneas (ya que toda simultaneidad se funda en una captación inmediata de la cosa, en una intuición actual) y por ende, son las únicas que pueden serlo.

Por último, el tiempo "comprende el tiempo vivido y el mundo pre-objetivo, el flujo que soy y que arrastra a toda cosa, y un contacto inmediato con una realidad circundante"⁴⁶.

- MI CUERPO

De acuerdo con el autor, cuerpo y alma están relacionados muy estrechamente, "ya que un cuerpo separable o aún simplemente distinto del yo y de lo que se ha llamado alma, no sería ya un

⁴² Ludovic, Robberechts. El pensamiento de Husserl., p. 11.

⁴³ *Ibid.*, p. 12.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 13.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 14.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 20.

cuerpo sino un cadáver"⁴⁷, afirma. Para comprobar esto, la ciencia humana particularmente la Fisiología, y posteriormente el Behaviorismo, trataron de explicar el funcionamiento del cuerpo humano a través de factores de orden fisicoquímico (la primera), así como de igualar el funcionamiento del sistema nervioso al de un simple proceso mecánico. No obstante, numerosos estudios refutaron estos principios llegando a la conclusión de que el cerebro humano no es un mecanismo que funcione de manera rígida y esquemática respecto a los estímulos que controla, sino al contrario, se caracteriza por ser un sistema flexible de organización global de nuestras funciones.

En otras palabras, "ya no se puede hablar del cuerpo humano y de sus acciones simplemente como contenidos físicos, biológicos o humanos"⁴⁸, puesto que un comportamiento no es una superposición problemática de elementos físicos, vitales y concientes, sino que es una adición de elementos heterogéneos, los cuales están determinados por una finalidad biológica al igual que nerviosa.

En este contexto, se entiende que "no está el cuerpo por una parte y mi yo inteligente por otra, sino que existe un organismo que dialoga con el mundo, *que ser y mundo se relacionan para construirse mutuamente*"⁴⁹. Esta construcción es posible ya que mi cuerpo es portador de significados, y éstos dan lugar a las representaciones, las cuales contienen una significación biológica que les confiere nuestro organismo de las cuales creamos nuestra realidad.

Por su parte, Husserl mostró que "no se puede hablar del alma más que en función del cuerpo que anima y revela"⁵⁰ ya que dice que el cuerpo no sólo es cuerpo, sino que también es un órgano de percepciones, sede de todas nuestras experiencias y que por él estamos en el mundo y en toda cosa, incluso, en las realidades espirituales.

- LA RAZÓN

En este punto de su Filosofía, Husserl se vuelve un filósofo que habla en nombre de la humanidad, advierte que los hombres son solidarios de sus antecesores, de sus contemporáneos y también de las generaciones próximas; asegura que la humanidad es un todo, pero que su único problema es el de su destino. De aquí en adelante, se volverá servidor de la humanidad y su filosofía será el punto central de nuestro destino común ya que ahí se notará el sentido o la carencia de sentido de todo lo demás.

Por ello, Husserl define a la palabra "sentido" como un "devenir", como una maduración progresiva, un principio dinámico de unificación la cual concierne al ser humano en su totalidad. En este proceso se habla de la participación de un ser humano y de sus relaciones esenciales con el mundo de los hombres y de las cosas; de un ser humano que decide estas relaciones,

⁴⁷ *Ibid.*, p. 22.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 25.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ibid.*, p. 26.

dirigiéndolas y orientándolas por su inteligencia y voluntad; “del ser humano que, de este modo, se construye y construye el mundo”⁵¹.

Pero, ¿qué importancia, o mejor dicho, qué papel juega la razón en este proceso? Husserl admite que la razón es nuestra propiedad específica; pero en lugar de pensar a la razón como un aparato de conocimiento (como la definían los griegos), la vincula inmediatamente a la vida, la inserta en nuestro devenir. “Ahora la razón ya no es la facultad de razonar, de inducir o concluir, sino que es el curso general del devenir humano, la cual dará lugar a una humanidad de personas, de personas conscientes y autónomas”⁵².

Esto es a lo que el autor llama: “un ideal de autonomía” y que consiste, precisamente, en otorgar voluntariamente a nuestra existencia un significado que unificaría sus momentos; es decir, dar una dirección única a nuestra vida. Ahora bien, la tarea que la razón propone a cada individuo, a cada colectividad y a la humanidad en conjunto, es la de elaborar una nueva síntesis, la unificación de nuestro destino en un nivel superior; esto es, hacer de la razón una estructura consciente, esta vez, de la ley de la progresividad universal.

Aclarando, el ser humano creará una humanidad unida y autónoma a través de la razón, valiéndose de experiencias no filosóficas (experiencias cotidianas) para lograr su progreso y este a su vez, estará cargado de certidumbre y rigor gracias al uso de la razón. Aquí podemos apreciar “el doble sentido de la expresión *razón* en Husserl: a la vez fin y medio, meta remota y realización inmediata”⁵³.

Regresando, la razón se plantea la búsqueda de una base para la construcción racional de una humanidad autónoma; por tanto, resulta que por mucho que me remonte en mi pasado, es insuperable una conexión: la de yo y el mundo. Esto es el mundo ya existe, ya está ahí cuando procuro alcanzarlo, y ese mundo que está ahí, está a la vez para un yo siempre. Cuando pienso mundo, pienso, pues, un mundo-para-mi, mundo experimentado por mí, percibido y vivido por mí, del cual nada podría decir si no lo percibiera y no lo viviera, mundo inseparable de mí, señalado por mi presencia, o como dice Husserl, constituido por mí. De aquí la importancia de la razón, ya que el ser humano, se volverá un ser consciente y activo, y su cometido es desplegar tal prerrogativa en una humanidad unida y autónoma.

- LA INTENCIONALIDAD

Husserl reconoce que la noción de intencionalidad le fue dada de su maestro Franz Brentano, uno de los más exactos pensadores alemanes del siglo XIX, el cual la explicaba de un modo diferente, a partir del *esse intentionale*, que es el tipo especial de existencia que tienen nuestros pensamientos en la mente, y por la cual siempre hacen referencia a ciertos objetos. Así la diferencia entre uno y otro es que Husserl la aplica, principalmente, a la conciencia pura, es decir,

⁵¹ *Ibid.*, p. 33.

⁵² *Ibid.*, p. 34.

⁵³ *Ibid.*, p. 37.

a la conciencia general, mientras que Brentano la aplicaba en una ciencia en particular: la Psicología.

Volviendo al punto, la intencionalidad es una propiedad esencial de la conciencia, por la cual ésta se refiere a un objeto. La etimología de la palabra nos ayudará a captar su sentido. Viene del latín, *in-tendere*, que significa "tender hacia"; en consecuencia, la intencionalidad es así una actividad de la conciencia. Cuando Husserl afirma que la conciencia tiene un sentido intencional quiere decir que es siempre una conciencia activa, o conciencia *de*. En otras palabras, la conciencia no debe entenderse, pues, como una substancia, sino como una relación, un estar lanzado hacia un objeto.

Esta conciencia intencional tiene dos polos que Husserl distingue claramente: el sujeto y el objeto. El objeto puede ser real o ideal; por ejemplo, mi pluma y mi cuaderno que percibo ahora, o el círculo ideal que se piensa cuando se demuestra un teorema; de aquí, Husserl se interesa, casi únicamente, por los objetos ideales.

Sigamos el ejemplo, sobre Husserl, que explica Ramón Xirau en su Introducción a la Historia de la Filosofía: "...supongamos que estoy percibiendo un árbol. Existen, en primer lugar los dos polos del conocimiento: yo (el sujeto), y el árbol (el objeto). Es claro que el árbol puede presentarse en múltiples aspectos: puedo fijarme ahora en su color verde, ahora en el color pardo de las hojas que empiezan a otoñarse, ahora en la forma del tronco. Todos estos aspectos del árbol, todas estas perspectivas se refieren al mismo objeto, pero no son la totalidad del objeto; no son el árbol. Por otra parte, cuando veo el árbol y percibo sus distintos aspectos viendo, en mi conciencia, hacia el árbol, a él dirijo mi atención, en él me fijo". Esta dirección de mi conciencia hacia el objeto es lo que Husserl llama *noesis*; y a los distintos aspectos del objeto *noemas*.

Girando en torno al mismo asunto, Husserl explica que la "noesis" es el aspecto subjetivo del acto de conocer, mientras que el "noema" es el polo objetivo, o contenido captado en ese mismo acto cognoscitivo. Conocer en términos más técnicos, es partir de un yo, mediante un acto de conocimiento dinámico (noesis) para alcanzar las realidades noemáticas que, juntas, me darán el objeto. Esta idea de una conciencia dinámica, dirigida al objeto como un conjunto de predicados de un sujeto, o de noemas, o de aspectos esenciales⁵⁴, implica una teoría de la verdad.

En su concepto de verdad, Husserl aplica su teoría de la intencionalidad. Si es verdad que detrás de las distintas formas o aspectos del objeto está el objeto mismo, si es verdad que los diferentes noemas de un árbol se refieren al mismo objeto árbol, habrá de definir a la verdad como una correspondencia entre "el acto del conocimiento (noesis) y el objeto conocido. Con esto Husserl se refiere a lo que es la "presencia" del objeto, no a su "existencia".

Conocer es revelar, develar la realidad de las esencias; es ver mediante un acto de conocimiento que el "yo" dirige a las cosas mismas ya ahora claramente entendidas como esencias. La verdad es, por tanto, la evidencia de los objetos que se revelan a la descripción activa del fenomenólogo.

⁵⁴ Esencia: (lat. *Essentia*, de *esse*, ser) el ser que constituye una cosa, lo que es una cosa en sí misma; lo que hace que una cosa sea lo que es.

Por último, los dos polos, subjetivo y objetivo, son necesarios en la Fenomenología, puesto que ésta consiste en pasar del noema a la noesis correspondiente, que en ese momento se vuelve noema, puesto que su contenido es lo que se quiere analizar en ese nuevo acto cognoscitivo que reflexiona sobre el primero.

Debido a esto, la Fenomenología se puede definir de la siguiente forma según palabras de Husserl: *Ego cogito cogitationes*. Desde las cogitaciones "noemas", u objetos del pensamiento se remonta al cogito "noesis", o vivencia que posibilita la cogitatio. Y desde el cogito tratará de captar al Ego trascendental, o conciencia pura. Esto equivale a seguir la intencionalidad en sentido contrario. Entonces, la importancia de esta noción se capta desde el momento en que se ve que dicha intencionalidad viene a ser como el hilo conductor del retroceso esencial, que constituye el método fenomenológico. Y, en efecto, la actividad directa de nuestra conciencia capta objetos; la conciencia está tendida hacia ellos (perdida o alienada en ellos, si no hay reflexión); pero la actitud fenomenológica retrocede desde dichos objetos hasta los modos de conciencia o vivencias que captan los objetos directos. Esto es a lo que Husserl se refiere cuando dice "volver a las cosas".

Por otra parte, es necesario mostrar cuál es el método fenomenológico, propuesto por el autor, para poder entender la noción de fenómeno y la parte de su filosofía que mayor influencia ha tenido en los filósofos posteriores: la *epoché* o reducción fenomenológica. De acuerdo con Husserl, los filósofos han caído en el error de aceptar cualquier tipo de hipótesis; en actuar como diría Descartes, con prevención, es decir, con prejuicios. Y que la primer actitud del fenomenólogo será la de eliminar todas las presuposiciones. Aquí al igual que Kant y Descartes, Husserl quiere intentar pensar de nuevo. Por su parte, el método fenomenológico no será, primeramente, explicativo, sino descriptivo. Ante aquello que se da a la conciencia, que se nos ofrece, por tanto la actitud del fenomenólogo será como la del analista puro que olvida todas las interpretaciones anteriores y que ve las cosas frente a frente. Ahora bien, según Husserl, hay objetos que pueden describirse con facilidad y otros cuya descripción es difícil y acaso -de momento- imposible. En el primer caso la descripción será directa; en el segundo sólo será posible siempre que no se dejen intervenir hipótesis sin fundamento, que se eliminen los prejuicios. Pero cuando la descripción implique la presencia de hechos inexplicables, por medio de la misma, habrá que realizar lo que Husserl llama, una *epoché*, es decir, una "suspensión del juicio".

En otras palabras, habrá que poner "entre paréntesis" la serie de hechos que no pueden describirse y esperar que las descripciones detalladas y precisas permitan más tarde explicar estos hechos los cuales hemos dejado, intencionalmente, a un lado. Y este poner entre paréntesis es lo que Husserl denomina también la "reducción fenomenológica". De esta manera, la Fenomenología estudia el flujo continuo de nuestras vivencias, y toma como objeto de análisis lo que en la actitud natural y directa pasa desapercibido al común de los hombres.

- CRÍTICA AL AUTOR

A pesar de la evidente importancia de las aportaciones de Husserl a la reflexión científica y filosófica sobre el conocimiento, cabe observar algunos puntos conflictivos de su propuesta.

Si bien su planteamiento de volver a las cosas, eliminando prejuicios, lo distancia de los métodos positivistas (hipotéticos/deductivos) y lo ubica en una postura descriptivo/inductiva, también es cierto que su famosa *epoché*, ese "suspender el juicio" o "poner entre paréntesis", parece, si esto fuera posible, anular parte de la propia vivencia del sujeto, la cual, inevitablemente, afectará el juicio sobre el objeto; es decir, que Husserl supone la posibilidad de una descripción sin juicio cuando, como sabemos, toda descripción implica en sí misma una distinción o juicio previo que orienta la intencionalidad. Por tanto, decimos que la experiencia sirve como reflejo de las acciones y la intencionalidad de la mente para actuar en el mundo.

Por ello, con su reducción fenomenológica, creemos que Husserl se encamina hacia el idealismo, ya que, en efecto, es el sujeto el que construye al objeto y la conciencia es la que le da sentido a las cosas.

También, para él el conocimiento se produce en la relación existente entre las ideas y el mundo, la cual está mediada por la experiencia, pero sin que ésta sea condicionante. Por otra parte, el autor habla de un pluralismo de conciencias, pero la afirmación de tal pluralismo, hace caer a su filosofía en el nivel de la evidencia asertórica.

De este modo la aportación central de Husserl es que pretendiendo suspender el juicio subjetivo, está identificando, reconociendo y aceptando la participación de la subjetividad en todo proceso de conocimiento y lo que queda en duda es su posible *epoché* en tanto constitutiva de la vivencia, de la existencia y de la conciencia humana, lo cual, como veremos, lo distancia de Heidegger y de las posturas existencialistas posteriores.

2.2 UNA ONTOLOGÍA DE LA VIDA: EL SER Y EL HOMBRE

MARTIN HEIDEGGER (1889-1976)

Heidegger nace en 1889 y ejerce la docencia en Freiburg, desde 1928. Muere en esta ciudad en 1976. En 1945 es depurado por su colaboración con los nazis, y en 1952 se le reintegra a la vida académica. Entre sus obras se encuentran: *Ser y tiempo* (1927), *La esencia del fundamento* (1929), *Kant y el problema de la metafísica* (1929), *Carta sobre el humanismo* (1949) y por último, *Sobre el problema del ser* (1956).

Heidegger utilizó el método fenomenológico de Husserl para poder analizar la existencia humana, aunque con algunos cambios, ya que él no aceptó la *epojé* del ser de las cosas. Su intención es la de tratar al ser, no el hombre como tal; por esto creó una ontología con la cual esperaba describir el ser en sí, el ser en cuanto ser. Su filosofía, en pocas palabras, se basa en la comprensión del *sentido* y del *ser* ya que él parte de una pregunta fundamental: ¿qué es el ser? a la cual responde diciendo que somos un "ente" pero también un "ser"⁵⁵.

Heidegger afirma que de entre los diversos entes, el humano es el único capaz de plantear el *sentido del ser*⁵⁶, el cual es el eje de la especulación filosófica. Define al ser como posibilidad infinita, y que se adapta a la finitud humana como una *nada* ante la cual el hombre experimenta *angustia*. A fin de escapar de ésta, se refugia en la existencia *inauténtica*, que le facilita absorberse en valores poco importantes; es decir, ficticios de lo cotidiano, de poca importancia. No obstante, a esta forma de existencia, Heidegger opone la *auténtica*, caracterizada por la capacidad del hombre para aceptar con todas sus consecuencias su destino: la nada, la condición de *ser para la muerte*.

- EL Dasein (El Ser Ahí)

La filosofía de Heidegger, se plantea así misma como filosofía del *ser*; pero, en realidad, se reduce a la filosofía de *un ser*. La región ontológica que preocupa al autor es la existencia humana, la del ser humano al que llama el *Dasein* (el ser ahí, el hombre), por tanto el único ser que puede plantear el problema del ser es el hombre a quien se plantea, primeramente y principalmente, el problema de su propio ser⁵⁷. Para abordar al ser, Heidegger trata primero el tema del hombre, porque éste es quien se pregunta por el ser. Y preguntarse por ello significa que se tiene un cierto conocimiento del ser. Por tanto, el hombre es el lugar en donde el ser se esclarece y manifiesta; el *Dasein* es la realidad humana, es la vinculación del hombre con el ser.

El ser ahí, es un análisis del modo de ser del hombre, es decir, la propia existencia y hay que buscar *qué es* y su *sentido* (analítica existencial). Esto da lugar a una de las tesis heideggerianas, más importantes, acerca del hombre: *La esencia del Dasein es la existencia*⁵⁸. Esto no quiere

⁵⁵ Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*, p. 15

⁵⁶ *Ibid.*, p. 22

⁵⁷ Corvez, M. *La filosofía de Heidegger*, p. 11

⁵⁸ Heidegger, *op. cit.* p. 54

decir que al hombre le es esencial existir, como si el hombre existiera necesariamente; sino, más bien, que lo típico del hombre es existir, es dar sentido a las cosas con el mismo ser que él lleva consigo. Existencia se escribe, en "El ser y el tiempo" como: *Existenz*, lo cual explica más gráficamente el sentido que quiere expresar. Ex-sistencia es estar fuera de sí, es proyectarse hacia algo. Finalmente, la ontología de Heidegger es una teoría de un ser; el existente, el *ser ahí*⁴.

⁴ Karl Jaspers (1883-1969) filósofo y amigo de Heidegger en su libro titulado "Filosofía de la existencia" (1937), parte de que la vida humana está dominada por la inquietud de la búsqueda de algo que siempre está "más allá"; es decir, que el hombre busca constantemente la *trascendencia*, busca su razón de ser en el ser. Pero las pruebas racionales de la existencia del ser son pobres e insuficientes. Ya que lo que nos rodea, lo que él llama lo *envolvente* - el mundo, el alma, Dios- escapa siempre a nuestras determinaciones lógicas y racionales.

Sin embargo afirma que lo que caracteriza a la existencia es su relación con la trascendencia, ya que el hombre se pierde en su intento objetivo de trascendencia para encontrarse y encontrar a Dios en una comunicación inmediata. Así, esta comunicación es la que hace que sea verdaderamente yo mismo dentro de un *envolvente* que no se demuestra, pero que se revela. Es por ello que todo intento por precisar lógicamente el ser resulta un fracaso, porque nuestras palabras se quedan cortas ante la presencia real e inexplicable del ser.

Por otra parte, asegura que la existencia es imposible, porque existir es búsqueda del ser y éste nunca se revela a lo existente (o se revela de forma negativa, en la experimentación por el hombre de su propia finitud).

Por esto escribe Jaspers que un Dios probado no es Dios, porque "sería tan sólo una cosa en el mundo". El hombre, más allá de las determinaciones conceptuales, es igualmente inexplicable o indecible y sólo puede comprenderse, más allá de la objetividad, como libertad que escapa de todo conocimiento, pero que no es por ello menos real. Así, Dios o la libertad del alma humana no pueden probarse: se *dan* y se dan tan sólo una vez que hemos eliminado la mancha intelectual de nuestro conocimiento; es decir, la objetividad.

EL SER DE LO ABARCADOR

De acuerdo con Jaspers, lo que para mí deviene siempre en objeto es un ser determinado entre otros, y sólo un modo del ser. Ya que el acto de pensar al ser como materia, como energía, como espíritu, como vida, etcétera, lo único que acaba por mostrarnos es que *hemos convertido en absoluto un modo determinado del ser* que está incluido, o mejor dicho que aparece en la totalidad de éste, hasta conferirle la condición del *ser-mismo*; pero, ningún *ser* conocido es el *ser*; es decir, "*el ser es lo único*".

Por tal razón, encontramos que el ser queda para nosotros como algo sin cerrar, que nos arrastra por todos lados hacia lo ilimitado. Y, no obstante, queda siempre como un ser determinado que nos viene al encuentro; es decir, en nuestro proceso de conocer nos preguntamos y reflexionamos por el ser-mismo que, sin embargo, el cual parece retroceder siempre ante nosotros con el manifestarse de todas sus apariencias y que nos viene al encuentro. A este ser lo conocemos con el nombre de lo abarcador.

Aclarando, lo abarcador es lo que siempre se anuncia en los objetos presentes, pero que nunca llega a convertirse en objeto; en otras palabras, es lo que nunca se presenta en sí mismo, mas es a la vez aquello en lo cual se nos presenta todo lo demás.

Sin embargo, pensar en el *ser* es la operación filosófica fundamental, ya que siempre que pensamos en algo lo hacemos objeto determinado por nosotros, pero el *ser* no se puede reducir a objeto. "No podemos tener frente a nosotros un objeto equivalente a lo abarcador, si buscamos en él el fundamento de todo". Ningún objeto nos remite al origen de todo; es decir, "lo abarcador siempre se anuncia en los objetos presentes, pero nunca deviene en objeto". Nunca se manifiesta como objeto.

Kant ya nos había advertido que el mundo nunca deviene en objeto para nosotros, sino que es sólo una idea; es decir, que todo lo que podemos conocer es *en el mundo, nunca el mundo*.

Para comprobarlo, Jaspers parte de la idea de que el *ser de lo abarcador* se divide en unidades a las que llama "modos de lo abarcador", los cuales son: 1. En lo que se revela el *ser* mismo (*mundo*); y 2. En lo que soy yo y que somos todos nosotros (*conciencia general*).

Ahora bien, si el ser humano se define como ser ahí, ¿en qué consiste la forma del ser ahí? Su forma ¿consiste, en un ser que vive en la angustia y en la nada?, ¿en un ser que está en el mundo y en el tiempo?, o ¿en un ser que es para la muerte?.

- LA ANGUSTIA Y LA NADA

Si la pregunta es: ¿qué es la nada?, los términos y el verbo ser caen en una contradicción inconciliable. No obstante, la nada está presente. Ramón Xirau aclara esto con el siguiente ejemplo: "Si nos encontramos en un grupo de hombres de ciencia y preguntamos a un biólogo, por ejemplo, de qué se ocupa aparte de la Biología, podrá contestar que fuera de la Biología no se ocupa, *de nada*; si inquirimos y preguntamos a un físico qué hace fuera del campo de la Física nos dirá, en cuanto físico, que no hace *nada* más que Física. Si en la vida cotidiana preguntamos a una persona qué le sucede, podrá contestar que no le sucede *nada*". Entonces, ¿qué sentido tiene esta palabra que constantemente se presenta en nuestras pláticas?, ¿qué sucede con ella?

Para determinar el sentido de esta palabra, se tendrá que recurrir a una vivencia, a una experiencia que Heidegger considera privilegiada. Tal es la experiencia de la *angustia*⁵⁹. Él distingue la nada del miedo; y puesto que el miedo aparece siempre que un objeto nos asusta surge la angustia, la cual es indiferenciada y cuando nos angustiamos nos angustiamos ante nada, ante la nada misma⁶⁰. Por esto, la ansiedad es para Heidegger, una forma del miedo "La angustia es una experiencia privilegiada que nos revela que la nada tiene un sentido y, en alguna forma, esta presente"⁶¹.

Pero entonces, ¿qué significa la nada? Significa que el hombre lleva la nada en sí, que el hombre es, desde su nacimiento, un ser hecho de advenir⁶² y que este advenir conlleva necesariamente a la muerte. Ante este hecho inevitable, la mayor parte de las veces huimos y nos escondemos en el anonimato, puesto que en la existencia anónima todo esta nivelado, 'somos todos y ninguno a la vez', 'no somos nosotros mismos'.

- DAS MAN Y LA EXISTENCIA INAUTÉNTICA

En la vida cotidiana, nos enteramos de gente que muere, 'que fulanito se murió', pero no pensamos en *nuestra* muerte real e inevitable. En esta vida cotidiana y anónima, tendemos a dejar de pensar y hablar de veras, entramos al dominio del 'se dice' y 'se hace' porque 'la cosa es así porque así se dice', se acepta y se obedece. Llevamos una existencia banal, inauténtica. Cuando somos *uno* de tantos, no somos responsables y se habla de la muerte de otro, pero no pensamos como seres auténticos, que morimos y que de hecho, para nosotros el único que se muere, somos nosotros mismos; es decir, la experiencia de la muerte que solamente podemos tener cada uno de nosotros en relación con nosotros mismos, entra en el campo de lo que se olvida, de lo que uno olvida.

⁵⁹ Cfr. Heidegger. *Op. cit.* p. 202

⁶⁰ *Ibid.* p. 206

⁶¹ Heidegger, M. *¿Qué es metafísica?*

⁶² Advenir: venir o llegar/convertirse

Por tanto vivir en el ámbito del uno, es vivir inauténticamente; ya que no vivimos la existencia personal sino la existencia impersonal, que no es la mía ni la de nadie, sino la que se estila como modelo estándar. *Das man*, significa "el se" como en: se dice, se hace, se usa. Significa lo impersonal de la existencia inauténtica, por tanto, la masa está dominada por el *das man*.

Heidegger describe tres características de la existencia banal: la falsa curiosidad, la charlatanería y la ambigüedad, pero para fines de este trabajo, es más importante recordar los análisis de la existencia auténtica.

Por otra parte, Heidegger define al hombre como un ser-en-el-mundo. Esto significa, no que el hombre está espacialmente en un cierto lugar del planeta, sino que lo típico del hombre es vivir inmerso en una red de relaciones, hacia las cuales proyecta toda su atención; es decir, el mundo es una red de relaciones formada por los objetos que están a la mano y cada uno remite a los demás. "El mundo comprende en sí mismo al hombre que se encuentra lanzado en él y sometido a sus limitaciones" (Heidegger, 1980: 31); en otras palabras, no se podría comprender a una persona determinada sin ese mundo peculiar que la rodea. Así el ser-en-el-mundo se presenta como unidad, en la cual se pueden distinguir tres elementos: el "ser", el "en" y el "mundo".

- EL MUNDO

Para Heidegger, el mundo tiene dos configuraciones. La primera es la de un mundo físico que está frente a nosotros, este mundo que nos rodea, no ese mundo que principalmente interesa al hombre; el autor afirma que: "el mundo es el mundo que el hombre hace"⁶³. Por ello dice que el mundo es lo que *está a la mano*, lo que podemos transformar mediante la técnica y la ciencia. El mundo es el mundo de los instrumentos, de los "útiles". El útil, es a la mano ya que el ser-ahí es el único que puede transformarlos⁶⁴.

Esto no quiere decir que el hombre construye, en sentido estricto al mundo, sino más bien, que al intervenir en el mundo del cual es parte, lo transforma y lo utiliza. Esto es que el mundo está hecho de instrumentos, distancias, lejanías, presencias; es el mundo que vivimos porque es el que transformamos al vivirlo y, el espacio concreto del mundo que vivimos es el espacio que ocupamos. "Un espacio sólo tiene sentido si es ocupado por un ser o un ente; si no, no tiene sentido"⁶⁵.

Pero, ¿cómo estamos en el mundo? Heidegger asegura que estamos en el mundo como *caídos*⁶⁶, y que podemos estar bajo la cara del uno, de lo anónimo. El problema es que cuando estamos de forma anónima se nos olvida el mundo. Plantea que nos encontramos en el mundo sin saber de donde venimos, nuestro origen y que a pesar de todo sabemos que nuestro destino es la muerte.

⁶³ Cfr. Heidegger. *El ser y el tiempo*, capítulo III.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 83

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ Cfr. Heidegger. *Op. cit.* p. 201

También el estar "en" implica estar "con"; es decir, familiarizarse con los entes, indica la presencia de los otros hombres, su compañía, ya sea buena, mala o indiferente⁶⁷. En pocas palabras, el encontramos con los demás, nos remite a nuestro propio ser: "el ser de quien es en el mundo y está en el mundo con los demás"; es decir, necesitamos ser todos para poder ser nosotros mismos y necesitamos ser nosotros mismos para ser todos.

- EL TIEMPO

En Heidegger el tiempo es externo, es el tiempo de las cosas, es un tiempo humano. Para él, es más importante el "advenir", al que considera como un correr al encuentro. No tiene importancia lo pasado, puesto que es irrepetible, lo presente tampoco ya que se encuentra en constante cambio al pasado. Sólo el futuro es posible⁶⁸.

El hombre entonces, se define auténticamente por su futuro, por el advenir⁶⁹ al encuentro del cual corre constantemente, de aquí que Heidegger admita que la muerte es nuestra última posibilidad. Es a partir de esto donde las experiencias de la angustia y la nada adquieren sentido, puesto que la nada es *mi nada*; el hecho de que, desde que nazco, empiezo a morir y me dirijo constantemente al encuentro de esta nada, es la revelación de mi existencia auténtica⁷⁰. Y esta existencia auténtica es la existencia del hombre conciente⁷¹ de que, desde su nacimiento, es ya bastante viejo para morir⁷².

- LA MUERTE Y LA EXISTENCIA AUTÉNTICA

En oposición a la anterior, la existencia auténtica se caracteriza principalmente, por poder escoger nuestras posibilidades reales, por poder vivir con una conciencia lúcida de lo que es, y así facilitar la aceptación de la angustia ante la nada de la muerte, la cual es la posibilidad -como ya se había dicho- más cierta e inminente que posee todo hombre.

En tanto que la existencia inauténtica elude la muerte, las conversaciones sobre ella e incluso hasta la proximidad de la muerte para un desahuciado, el ser auténtico es un ser-para-la-muerte; es decir, aprende a vivir su finitud, su limitación, es conciente de que con la muerte todo termina y por consiguiente se anticipa a ella viviendo intensamente cada instante de su vida. La conciencia de la muerte, como una constante e inminente posibilidad del propio yo, la cual es intransferible y angustiante, produce, en quien la asume, una existencia acorde con lo que es el hombre, es decir, produce una existencia auténtica⁷³.

⁶⁷ Cfr. Heidegger. *Op. cit.* p. 120

⁶⁸ Cfr. Heidegger. *Op. cit.* p. 257

⁶⁹ Corvez. *Op. cit.* p. 52

⁷⁰ Cfr. Heidegger. *Op. cit.* p. 260

⁷¹ Heidegger asegura que "el llamado de la conciencia es un llamado silencioso". Y que toda existencia auténtica implica el llamado de la conciencia.

⁷² Cfr. Heidegger. *Op. cit.* p. 255

⁷³ Cfr. Heidegger. *Op. cit.* p. 261

- CRITICA AL AUTOR

Podemos notar, que Heidegger avanza en la perspectiva fenomenológica, puesto que él, en lugar de suspender el juicio, lo convierte en la base misma de la reflexión filosófica, pero como ciencia del ser, distinguiendo en ella los modos del ser (auténtico o inauténtico), mismos que no son más que modos de la conciencia. Por su parte, estos modos depositan su énfasis en el sentido de la propia existencia, sentido que se extiende a los entes o cosas del mundo.

Otro punto central, radica en que este autor, es quien propone complejizar el concepto de mundo, ya que lo vislumbra como pieza integral del propio ser; pudiendo notar en ello, una postura cercana o parecida al concepto de interacción que maneja la cibernética. Esto quiere decir, en pocas palabras, que el mundo es un lugar habitado por mí mismo "el ser ahí" y por los otros seres de manera que el ser se vuelve colectivo. Entonces, aquí apreciamos un acercamiento al pensamiento paradójico, ya que para ser un ser individual hay que ser un ser colectivo, y para ser un ser colectivo se debe ser un ser individual "auténtico".

Para Heidegger, el pensamiento es el pensamiento del ser, sale del ser y al ser pertenece; en otras palabras, el ser no es un objeto más del pensamiento, sino que es el eje de todo pensamiento. Así, podemos afirmar que la experiencia de lo vivido nos permite construir el mundo y al mismo tiempo al ser, por tanto, notamos que este autor carga todo el peso de su filosofía en el ser. Es decir, le da una importancia central a la experiencia objetiva del ser subjetivo.

2.3 EL MODELO FENOMENOLÓGICO

FENOMENOLOGÍA Y LINGÜÍSTICA

La tradición fenomenológica corre en la reflexión europea en paralelo con el desarrollo de las ciencias sociales, en particular con el desarrollo de la lingüística de corte estructuralista, por lo que no es extraño que algunos filósofos y lingüistas hayan sido los primeros en introducir la terminología fenoménica en la ciencia social. Así, en la década de los años treinta, para los filósofos lingüistas, la comunicación adquiere un valor ontológico y, son ellos, los responsables de recuperar el modelo fenomenológico y algunas referencias fenoménicas a la comunicación.

Las crisis cíclicas del saber científico llevaron a la filosofía fenomenológica, de principios de siglo, a enderezar una crítica profunda a nivel del modelo epistemológico usado por las ciencias y es ésta crítica la que da origen a un nuevo modelo.

La epistemología científica tradicionalmente distinguía entre dos componentes del proceso de conocimiento: por un lado el sujeto y por el otro el objeto.

SUJETO
COGNOSCENTE

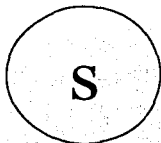


OBJETO DE
CONOCIMIENTO

Sin embargo tal modelo no sólo reproducía la vieja polémica entre objetividad y subjetividad, sino que retomado por la tradición positivista hacía más amplia la separación entre ciencias positivas, descriptivas y empíricas y ciencias reflexivas, analíticas, especulativas. Era evidente que tales esquemas no permitían la comprensión de fenómenos únicos como el ser, la existencia, etc.

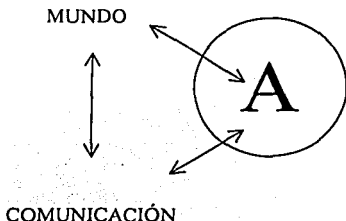
Llevada a su extremo, la crítica señalaría que el modelo tradicional parecía suponer la preexistencia de seres sin realidad y realidades sin ser, lo cual desde la reflexión fenomenológica es imposible ya que todo ser es reflejo, producto y construcción de la realidad que ha vivido y, toda realidad es un constructo de una mente humana, no hay realidad no pensada, ni ser sin realidad.

De este modo se constituye el nuevo modelo que en esencia incluye al sujeto en el objeto y al objeto en el sujeto:



Finalmente para diferenciar claramente este modelo del anterior, se renombró utilizando el concepto de mundo para el objeto (todo aquello que es externo al ser y le es dado a su experiencia) y actor en lugar de sujeto, dado que, como se demostrará posteriormente, el ser se construye por medio de su acción e interacción con el mundo.

Pero, ¿cómo es que se construyen actor y mundo mutuamente?. Es evidente que una parte importante de la respuesta a esta pregunta tiene que ver con la comunicación, así el nuevo modelo es:



Le conferirá un valor ontológico a la comunicación, ya que esta es la gran creadora del ser y de la realidad. Nos construimos como seres humanos por medio de la comunicación y construimos por ella nuestros conceptos de mundo y realidad. La comunicación es el gran vínculo entre actor y mundo.

Un ser humano es un proyecto de ser, un ser en constante construcción que vive y actúa de acuerdo a su propia experiencia del mundo. Pero, ¿si no hay realidad no pensada? Caeríamos en el riesgo de una recaída totalmente idealista. ¿No hay una realidad sino tantas realidades como mentes pensándola?, ¿el ser construye el mundo y su realidad?, ¿la realidad es lo que yo quiero que sea? Y, por otra parte, en qué pensaba el filósofo al decir que: el ser es echado al mundo, ¿hay un mundo preexistente?

La explicación de esto es que el ser construye su mundo, pero a partir de el mundo preexistente, dado y compartido por la comunidad a la que pertenece, es decir, que si hay un mundo preexistente, el cual no es más que el resultado de los acuerdos previamente logrados por la comunidad a la que pertenecemos y nos ha antecedido en la vida. Así la realidad no se construye individual sino colectivamente, o mejor dicho mi realidad es producto de un constante diálogo entre mi mundo personal y ese mundo que han acordado todos que sea.

Obsérvese en estas reflexiones la importancia de términos como conversación, diálogo y acuerdo, conceptos que subrayan la importancia concebida a la comunicación por esta corriente filosófica. Esto ha llevado a afirmaciones de autores como Emile Venveniste quién recuperando a Husserl y Heidegger afirma que "somos una conversación", o lo que declara Martinet, "somos en tanto miembros de una comunidad lingüística de hablantes". De este modo son estos autores los primeros en llevar la terminología fenomenica al seno de la reflexión filosófica en ciencias

sociales, particularmente en la reflexión lingüística, de donde partirá para influir profundamente a la ciencia y, en especial, a las ciencias sociales. Sin embargo, el modelo hasta aquí descrito, resulta ser todavía muy simple, pero en las siguientes páginas trataremos de describir cómo es que se fueron complejizando los conceptos de actor y mundo.

2.4 EL EXISTENCIALISMO RADICAL

JEAN-PAUL SARTRE (1905-1980)

Es el más famoso representante de la corriente existencialista, la cual se puso de moda a partir de la segunda guerra mundial. Su obra es vastísima en la cual se encuentran textos como: *El muro*, *La náusea* y los tres tomos de *Los caminos de la libertad*; autor de *Las moscas*, *A puerta cerrada* y, en últimas fechas, de *El diablo y el buen Dios* y *Los secuestrados de Altona*, *Situaciones*. Pero, ninguna obra, hasta aquí citada, es una obra filosófica. Él sólo escribió tres obras filosóficas de gran importancia: *Lo imaginario* (1940), *El ser y la nada* (1943) y la *Crítica de la razón dialéctica* (1960).

Su principal obra, *El Ser y la Nada*, sobresale más por sus descripciones psicológicas que por penetración ontológica. Él ha definido su existencialismo como la postura que lleva hasta sus últimas consecuencias un franco ateísmo como punto de partida. La intención de Sartre se queda en la descripción de la existencia humana. Sus temas centrales son: *la libertad, la angustia, el amoralismo, la imposibilidad de las relaciones interpersonales de sujeto a sujeto* y el fracaso del hombre en todos sus intentos para realizar su proyecto fundamental: *llegar a ser Dios*.

- EL EN SÍ Y EL PARA SÍ

Todo el pensamiento de Sartre gira alrededor de este par de conceptos fundamentales el *en-sí* y el *para-sí*. El *en-sí* es el ser de las cosas, es el objeto, carece de conciencia, de movimiento, de relaciones. Simplemente es lo que es; corresponde al principio de identidad. La captación del *en-sí* es su indiferenciación, en su estar de más⁷⁴, produce la náusea tan patéticamente descrita por Sartre, en la novela que lleva ese título.

En completa oposición está el *para-sí*, el cual es conciente, es sujeto, es lo típicamente humano. Al *para-sí* no se le puede aplicar el principio de identidad, ya que *es lo que no es y no es lo que es*. El *para-sí* surge como una descomprensión del *en-sí*. Es una fisura o hendidura en el *en-sí*. También lo describe Sartre como un gusano que roe el interior de una manzana. La posición entre éstas dos categorías sartreanas no puede ser más tajante: mientras que el *en-sí* es denso, macizo, lleno, inmóvil, rígido, inconsciente, objetivo; en cambio, el *para-sí* es hueco, móvil, conciente, indeterminado, subjetivo. Este dualismo recuerda las dos sustancias cartesianas *materia* y *espíritu*, sólo que Sartre niega la calidad de sustancia al *para-sí*, pues justamente lo califica como una nada⁷⁵.

El hombre trasciende pues, la categoría del *en-sí*. *El hombre no es sino que se hace*. Su conciencia está lanzada hacia el objeto (el *en-sí*), y continuamente se forja planes; los cuales, realizados, constituyen la facticidad del hombre, su esencia ya hecha, pero sólo terminada a su muerte⁷⁶.

⁷⁴ Cfr. Sartre, Jean-Paul. *El ser y la nada*, p. 36

⁷⁵ *Ibid.*, p. 36

⁷⁶ Cfr. Sartre, Jean-Paul. *Op. Cit.*, p. 52

También explica Sartre que el hombre es existencial, libertad (todo esto coincidiendo con su conciencia, su nada, su para-sí). Con dicha existencia se va forjando su propia esencia, que es su propia autobiografía. Así se entiende la tesis central del existencialismo: *La existencia precede, y es superior a la esencia*. Nótese por lo pronto, que el término *esencia* adquiere en estos momentos un significado especial: el hombre no tiene una esencia universal, la misma para todos, sino que se va fabricando su propia esencia singular, su propia historia o autobiografía, que no coincide con la de los demás.

La vida humana es el intento, siempre frustrado, de sintetizar el para-sí, que constituye al hombre, con el en-sí, frente al cual existe. Pero ese proyecto fundamental, convertirse en un en-sí, sin dejar de ser para-sí, es imposible su realización, pues el mismo concepto en-sí-para-sí (que Sartre identifica con Dios) es una contradicción en los mismos términos, ya que una cosa no puede ser al mismo tiempo llena y hueca, móvil e inmóvil, consciente e inconsciente. Luego el hombre es una pasión inútil; sólo le queda su propia libertad, con la cual tiene que asumir su existencia su responsabilidad y su soledad, en medio de la angustia⁷⁷.

- LIBERTAD, RESPONSABILIDAD Y ANGUSTIA

El hombre no tiene libertad, sino que *es* libertad. Esta no debe concebirse como una facultad y una potencia. Para el autor, no hay ser en potencia, todo lo que existe está en acto. La libertad es la misma elección que el hombre realiza al existir como una indeterminación o nada, pero continuamente se está autodeterminando. Con la libertad, el hombre se fabrica su propia esencia y le da sentido a las cosas. El hombre no tiene naturaleza hecha; en esto se distingue de cualquier objeto. Pero la libertad es el fundamento de la esencia que el hombre se va fraguando.

Por otro lado, con la libertad, el hombre da sentido a las cosas. Debido al proyecto libre que cada hombre se hace, es como las cosas se consideran obstáculos o como instrumentos. El mismo pasado sólo tiene sentido en función de un proyecto para el futuro⁷⁸. Con esto, Sartre pretende mostrar que la libertad es una especie de absoluto, indeterminación ilimitada que busca la autodeterminación en forma completamente autónoma. La libertad sólo se da en una situación, pero aun la situación es creada por la libertad. Con todo, Sartre considera que el hombre: *está condenado a ser libre*⁷⁹.

El hombre que efectivamente vive su libertad, siente el peso aplastante de la responsabilidad, y eso le produce angustia. Por tal motivo, la gran mayoría de la gente prefiere evadir la existencia auténtica, que es libre, responsable y angustiada, y se refugia, *de mala fe*, en los valores y reglas ya hechas. De este modo, actúa en función de otras cosas, no por sí mismo; ya no siente angustia, pero vive con una existencia inauténtica, como un cobarde, como a un representante del *espíritu de seriedad*.

⁷⁷ Cfr. Sartre, Jean-Paul. *Op. Cit.*, p. 66

⁷⁸ *Ibid.*, p. 71

⁷⁹ *Ibid.*, p. 92

La libertad absoluta que proclama Sartre es, pues, completamente autónoma; cualquier motivo objetivo que se aduzca en una elección, falsifica la libertad, y degrada la condición del cobarde. Ni las leyes, ni los valores hechos, ni la supuesta propia naturaleza o carácter, ni el inconsciente, se pueden constituir como guías de la libertad. Esta es autonomía, o no es libertad, sino autoengaño (mala fe) y cobardía.

- LOS VALORES Y LA MORAL

Para Sartre no hay valores *a priori*, objetivos, con validez universal. Por esto, no es la libertad la que ha de depender de los valores, sino al revés, son éstos los que surgen por la libertad. La libertad crea valores, lo cual significa, en Sartre, que el único valor es el mismo acto libre, así el hombre vale por sus actos libres, no por la sumisión a jerarquías de valores ya establecidas. Dicha sumisión no es otra cosa sino la renuncia a la propia libertad, con la cual el acto pierde valor.

Entonces, resulta que los supuestos valores, en lugar de orientar y dar sentido a la libertad, lo que hacen es despojarla de su propio valor. Solamente los cobardes se buscan esos valores y normas ya hechas, para escudarse en ella y eludir la responsabilidad y la angustia. Sartre llegó a escribir que: "todas las actividades humanas son equivalentes..., lo mismo da embriagarse a solas, que conducir pueblos..." A partir de aquí, surge el relativismo y el ambiente actúa, y que se desprende como consecuencia lógica de las principales tesis sartreanas a favor de la libertad y de la autonomía, y en contra de los valores de las jerarquías establecidas.

Si el valor trasciende a la libertad es sólo porque es un ideal a realizar. Pero aun así, cada uno debe escoger su propia jerarquía de valores. Es la libertad de base de todo valor. De cualquier manera, nótese que aun en medio del rechazo de valores y jerarquías, se cuele en Sartre una bipolaridad, por la cual tacha a la cobardía, al espíritu de seriedad y a la mala fe como algo negativo, y en cambio, da toda su aprobación positiva a la lucidez, a la libertad autónoma, a la responsabilidad. Habría que preguntarse, entonces, si la existencia auténtica y la existencia inauténtica, así descritas, tienen validez universal.

- LAS RELACIONES INTERPERSONALES

Sartre no acepta el solipsismo⁸⁰ de ciertos autores y trata de fundamentar la convicción popular de que existe una multitud de sujetos. Todo consiste en sentir objeto de una mirada⁸¹; con ella -dice el filósofo- me siento codificado, como un instrumento o un objeto; la vergüenza que experimento ante las miradas ajenas significa la reducción que estoy sufriendo hasta la calidad de objeto; y si en ese momento soy objeto, es porque del otro lado de la mirada hay un sujeto; por lo tanto, no soy el único sujeto, hay un pluralismo de sujetos⁸². Y con esto, el solipsismo queda desbancado.

⁸⁰ Solipsismo; (lat. *Solus*, sólo e *ipse*, él mismo) actitud del filósofo que piensa que la única realidad es su propio yo. De hecho no se encuentran solipsistas absolutos. Lo más cercano al solipsismo sería la idea de Protágoras del hombre, medida de todas las cosas.

⁸¹ *Ibid.*, p. 455

⁸² *Ibid.*, p. 452

Establecido lo anterior, Sartre señala que la base de las relaciones humanas es el conflicto⁸³, la lucha, y que de ninguna manera es posible establecer el contacto interpersonal, la comunicación sujeto a sujeto. No hay más que dos posibilidades: o yo me sitúo en la calidad de objeto y trato de vencer al otro, apoderándome de su libertad de sujeto⁸⁴; o al revés, me comporto como sujeto, y entonces trato de reducir al otro a la calidad de instrumento, cosa u objeto.

A partir de aquí surgen algunas variantes. Si yo me comporto como objeto, entonces trataré de atraer y absorber la libertad del sujeto por medio del amor, del lenguaje, y del masoquismo. El amor consiste en hacerme fascinante al otro, de tal manera que logre cautivar su atención y su libertad. El lenguaje trata de atraer la libertad del otro por medio de expresiones que lo lleven a la captación de lo que yo quiero. El masoquismo consiste en hacerme juguete o instrumento del otro. Pero los tres modos conducen necesariamente al fracaso, pues nunca se logra la seguridad de capturar la libertad del otro⁸⁵.

En el caso de que yo me comporte como sujeto, dispongo de algunos procedimientos para lograr la cosificación del otro; tales son: la indiferencia, el deseo sexual, el sadismo, y el odio. La indiferencia consiste en hacer caso omiso del otro como persona, y tratarlo como una función en medio de mi vida; *ni siquiera lo miro*. El deseo sexual se propone reducir al otro a la condición de cuerpo. El sadismo trata al otro como un juguete que produce placer. El odio consiste en proyectar un mundo en donde el otro no existe; culmina con el asesinato. Pero también estos cuatro procedimientos están condenados al fracaso, pues yo, como sujeto, no podré quedar satisfecho tratando a puros objetos⁸⁶. En síntesis, las relaciones interhumanas están caracterizadas por el conflicto. Se trata de vencer al otro; pero nunca se quedará satisfecho, y todo se convierte en una lucha sin sentido; *el infierno son los otros*.

- EL ANTI-TEÍSMO

La postura de Sartre con respecto a Dios, no solamente es atea, sino que francamente se constituye como un ateísmo. Esto significa que no sólo prescinde de Dios, como es el caso de Heidegger, sino que lucha contra la creencia que afirma la existencia de Dios. Es interesante constatar de qué manera un ateo se preocupa tanto por la no-existencia de Dios. En síntesis, se podría decir que hay dos razones o argumentos que esgrime Sartre en contra de la existencia de Dios. El primero se refiere al concepto de Dios, que, según Sartre, es contradictorio en sí mismo. El segundo es una disyunción entre la libertad humana y la existencia de Dios, las cuales, en el pensamiento del autor, son incompatibles.

De acuerdo con el primer argumento, para que Dios sea efectivamente el Ser Supremo, tendría que abarcar al mismo las características del en-sí y del para-sí, tendría que ser un en-sí-para-sí. Pero resulta que este concepto, ser-en-sí-para-sí, envuelve cualidades contradictorias e incompatibles, pues al mismo tiempo es lleno y vacío, inmutable y móvil, inconsciente y

⁸³ *Ibid.*, p. 455

⁸⁴ *cfr.* p. 456

⁸⁵ *cfr.* p. 457-472

⁸⁶ *cfr.*, p. 473-510

consciente, objeto y sujeto. Por lo tanto, si el concepto de Dios es contradictorio, se infiere que la existencia de Dios es imposible.

El segundo argumento se basa en la libertad humana. Sartre sostiene que, si Dios existiera, el hombre ya no podría ser libre, pues Dios, como ser infinito y creador, estaría en posesión de todas las esencias que crea. El hombre sería, pues, una esencia ya hecha, determinada, incompatible con la libertad, del mismo modo que una vasija de barro es la obra del alfarero. Dios sería el Sujeto Absoluto, y todo lo demás sería solamente objeto, esencia cerrada, y no cabría la existencia libre del hombre. Pero el hecho es que el hombre es sujeto libre; luego, de ahí se infiere que Dios no existe. A partir del ateísmo de Sartre, se infiere de una manera lógica el relativismo y el amoralismo. Si no hay un valor absoluto, evidentemente todo queda al arbitrio de la libertad humana, pues como dice Dostoievsky y Sartre repite: *Si Dios no existe, todo está permitido.*

- CRITICA AL AUTOR

La filosofía de Sartre es una filosofía que presenta una fuerte formación dialéctica, no obstante, se ve traicionada al hablar del malestar que produce el sinsentido de las cosas, el cual no es mas que una frustración que se experimenta ante la definición del *en-sí* y del *para-sí*. Es un anhelo de lo absoluto, que de un modo atemático se está afirmando por el contraste y decepción ante el mundo; esto hace que situemos al autor en una postura catalogada como extrema.

Por otra parte, el autor opone radicalmente el hombre a las demás cosas, como se oponen sujeto y objeto. Pero lo cierto es que el hombre trasciende, por su conciencia y libertad, el mundo de los objetos físicos.

Respecto a la libertad hay que convenir en que la responsabilidad y la autonomía son valores (en el sentido ético de la palabra) positivos. Pero, la autonomía no necesariamente ha de rechazar la heteronomía; es decir, se puede actuar por propio convencimiento, aun cuando la conducta realizada esté normada por reglas cuyo origen sea extrínseco al propio sujeto. No por el hecho de que debo actuar por mí mismo, debo rechazar todas las normas que vienen por parte de los otros.

Esto nos hace notar en Sartre una implicación de orden paradójico ya que mientras plantea, por un lado, la imposibilidad de las relaciones humanas, nos deja abierta la posibilidad de coexistir, de llevarlas a cabo, por el otro, a través de la comunicación. Es decir, es un hecho que se da la relación de sujeto a sujeto; hay un contacto interhumano. Por su puesto, no se trata de un completo conocimiento y comprensión del otro sujeto, ya que siempre queda algo desconocido, no podemos abarcar al ser en su totalidad, ni siquiera en sí mismo.

Sin embargo, no cabe duda de que esa comunicación interpersonal es difícil; y en algunos casos es imposible, pero es precisamente el conflicto existente en toda interacción humana, el punto de partida, del ajuste y el cambio, ya que éstos, son la razón de ser de la relación y de la comunicación: la superación del conflicto. No la imposibilidad de solución, sino la posibilidad de resolver el conflicto mediante el camino de la explicación y el acuerdo.

2.5 CONCLUSIÓN DE LA PRIMERA PARTE

Como podemos ver el pensamiento moderno, creyó haber logrado un progreso considerable al reducir, o suprimir un cierto número de dualismos (espíritu/materia); (razón/realidad); (idealismo/realismo); (objetividad/subjetividad), los cuales -según ellos- causaban incertidumbre a la ciencia y a la filosofía, y los reemplazó por el monismo de la *realidad* la cual se convirtió en su objeto de estudio y propuso a la *razón* como su método de análisis. Esto, como ya sabemos, impulsó el desarrollo de una parte de la ciencia.

No obstante, ellos creyeron que avanzaban en la medida en que confiaron en haber resuelto el problema de los dualismos, pero en realidad lo único que lograron fue tomar partido por una de las partes y aplazar la discusión entre *objetividad* y *subjetividad*. Al hacer esto, se fueron creando los cimientos de una ciencia positivista la cual tuvo -y tiene- plantadas sus expectativas en su método, el cual garantizaría la producción de conocimiento. Un conocimiento válido y que además fuese aceptado por todos los hombres, un método que tenía como herramienta fundamental el uso de la *razón* la cual ayudaría a discernir entre lo verdadero y lo falso; es decir, usaba en su más puro sentido clásico, concedido por los griegos: utilizada para definir un principio primero y constitutivo de la *realidad*.

Es así, bajo estas condiciones, que se dice que la *realidad* es lo que *existe verdaderamente* y que se opone a la *posibilidad* y a la *necesidad*. También a lo *imaginario*. Entoncecs, esto ocasiona que la ciencia se empiece a *separar* y se preocupe *únicamente* por el estudio de la realidad del objeto al cual se dirige el conocimiento y desplace, por completo todas las constricciones del *ser*, del *espíritu* y de su existencia al ámbito de lo indeterminado. Es decir, la ciencia se centró por completo en el ámbito de la *materia*, entendiéndola como una realidad física, natural que se contrapona a lo sobrenatural y a lo espiritual. Es así como lo contemplaban Descartes, Kant, Newton y todas las ciencias conocidas como básicas.

Sin embargo fueron filósofos como Dilthey, Husserl y Heidegger -entre otros- quienes empezaron a notar, sin estar *concientes*, que esta unidad entre realidad/razón presentaba algunas características en favor del *sujeto*; por ejemplo, cuando afirmaban que lo único que podíamos conocer es la realidad. No obstante, esta realidad va a estar condicionada por las categorías "a priori" impuestas por nuestra facultad de conocer. Esto quiere decir que la ciencia es una *creación humana*, ya que es el *sujeto* quien propone las características bajo las cuales se conoce al objeto, pero con la condición de que dichas características apelen a la *objetividad*; es decir, que se produzcan en un nivel *racional*.

Esto es, que sólo podemos confiar en lo que nos dicen o nos informan nuestros sentidos, en otras palabras, en los fenómenos que se nos ofrecen a nuestros sentidos para poder hacer ciencia, por tanto todo aquello que escape a nuestra empiria no puede ser conocido. De aquí el tan popular dicho: "ver para creer". De la opinión de los filósofos se deriva que, no se puede conocer la realidad tal cual porque ésta, está siempre mediada por una serie de representaciones, las cuales provienen del sujeto o, es que acaso ¿todos percibimos lo mismo y conocemos de la misma forma?

Desde esta perspectiva, se puede observar cómo es que el conocimiento se relativiza a la representación que se tiene de la experiencia sensible de la realidad y notamos cómo es que de forma implícita se empiezan a reconocer conceptos claves como los de experiencia, mundo y subjetividad, los cuales irán evolucionando de formas distintas a medida que avanza el conocimiento.

Así, como se ha venido advirtiendo, el pensamiento es una consecuencia de la experiencia humana como tal y no de los presupuestos intelectuales del hombre (razón), sino que el conocimiento surge de la concepción que el sujeto tiene la cual se basa en su experiencia del mundo. Por tal motivo, el mundo empieza a ser considerado como algo connatural al ser, al hombre en lo individual, pero en el ámbito social, este mundo sólo existe a través de las relaciones del ser con otros; es decir, se convierte en un mundo de interrelaciones que son, en su gran mayoría, comunicativas.

En conclusión para la filosofía fenomenológica el realismo ingenuo inaugurado por Aristóteles y consolidado en los modelos científicos dominantes, es insostenible, ya que parte de separar so pretexto de la objetividad, en sujeto y objeto aquello que no está, ni ha estado separado el ser y la realidad, suponiéndolos preexistentes e independientes. Así, realidad y ser, ser y realidad son inseparables y se construyen mutuamente, por el libre juego de sus interacciones.

Desde esta perspectiva filosófica, la comunicación adquiere un valor ontológico, al ser la gran constructora del ser y realidad; somos una conversación diría el filósofo, aunque la realidad no necesariamente es objetiva, ya que al estar mediada por la comunicación y con los acuerdos tomados por los seres humanos que nos anteceden, nos es dada como el mundo de vida. Por otra parte, frente a la posibilidad de considerar a los postulados fenomenológicos como un mero platonismo o como una simple decaída idealista, falta precisar qué entiende el fenomenólogo por objetividad.

En este modelo la objetividad esta representada por dos relaciones en primer lugar, la relación del actor con un mundo físico poblado de entes, los cuales no son trascendentes, ni tienen sentido si no es por la mediación del ser; y en segundo lugar por la relación del actor con un mundo preexistente producto de los acuerdos de la comunidad en la que cae y a la que pertenece. Así en ambos casos la subjetividad individual tiene límite, aunque éste sea relativo, al valor o sentido que él mismo les confiere a los entes o a los acuerdos que pueda lograr con los otros seres humanos de su comunidad.

Así para los fenomenólogos el centro de la reflexión filosófica-científica es el ser y su mundo. Relación que adquiere diferentes denominaciones, reflexión trascendental, habilidad del ser, experiencia, vivencia ..., y que puede resumirse en el concepto de existencia ya que es ésta la vía para captar el valor de un mundo significativo. De este modo la reflexión científica debe reorientarse al análisis de la existencia del hombre y sus interacciones, ya que es el existente el que distingue al objeto y es la existencia la que le da sentido. Hay que recuperar la vivencia del actor ya que el conocimiento se produce en la relación entre idea y mundo y mediada por la experiencia individual y colectiva, planteando así una visión amplia de la realidad, que lejos de excluir a la subjetividad la incluye como punto central de reflexión.

De este modo la filosofía fenomenológica, al vulnerar los presupuestos epistémicos de los modelos de ciencias positivas dominantes, propicia su derrumbe y la profunda crisis en la que quedaron sumergidas durante el siglo XX, pero no sin proponer vías de solución para superarla. Así, la ciencia no puede aspirar a ser totalmente objetiva sino que debe aceptar que la subjetividad es componente central de la complejidad, en consecuencia todo conocimiento, aun en el científico, es relativo a las representaciones y mundo de vida de los actores que lo generan muy en la línea de lo que Thomas Khun⁸⁷ señala como “la aceptación o acuerdos de una comunidad científica” como requisito de la validez de un paradigma científico.

En suma, propone repensar a la ciencia desde la complejidad de la naturaleza y espíritu humano y de sus interacciones con el mundo de los entes y de los demás seres humanos. Sin embargo, a pesar de sus evidentes avances, el modelo actor/mundo, sigue siendo un modelo muy simple, aun insuficiente para dar cuenta de esa complejidad que pretende indagar. Por ello, el reto de la ciencia contemporánea de crear modelos tan complejos como la realidad que pretende explicar; en los capítulos siguientes veremos cómo se fue complejizando este modelo hasta llegar a bocetar una explicación compleja, y el lugar y función del fenómeno comunicativo en el centro mismo de esa complejidad.

⁸⁷ Khun, Thomas. Estructura de las revoluciones científicas, México, F.C.E. 1971.

**3 TRANSICIÓN: DE LA FENOMENOLOGÍA FILOSÓFICA A LA
FENOMENOLOGÍA DE LA CIENCIA**

3.1 M. Merleau-Ponty: La Percepción Como Subjetividad

3.2 Karl R. Popper: Epistemología Sin Sujeto Cognoscente

3.3 Ian C. Jarvie: Adaptación Del Modelo Popperiano A La Sociedad

3.4 Conclusiones De La Segunda Parte

3.1 LA PERCEPCIÓN COMO SUBJETIVIDAD

MAURICE MERLEAU-PONTY (1908-1961)

Antes de introducimos al estudio de este filósofo, es necesario recordar que fueron los lingüistas quienes introdujeron la visión fenomenológica al campo, obviamente, lingüístico; pero es Maurice Merleau-Ponty quien retoma éstas aportaciones filosóficas para incorporarlas en el ámbito de la ciencia humanística.

El estudio de la percepción como base del conocimiento constituyó una de las preocupaciones del pensador francés Maurice Merleau-Ponty. Él nació el 4 de marzo de 1908. Estudió en la Escuela Normal Superior de París y consiguió el título de profesor de filosofía en 1931. Escribió *La Structure du comportement* (La estructura del comportamiento, 1942) y, tres años más tarde, *Phénoménologie de la perception* (Fenomenología de la percepción, 1945). En ambas obras desarrolló la tesis de que: "el organismo corporal debe ser considerado como un todo para descubrir lo que hay detrás de un determinado conjunto de estímulos"⁸⁸. En su opinión, la percepción es la fuente de todo conocimiento y, por tanto, debe estudiarse con prioridad a las convencionales. Preocupado también por los temas políticos y sociales, "escribió una serie de ensayos de carácter marxista con el título de *Humanisme et terreur* (Humanismo y terror, 1947) en defensa o justificación del comunismo soviético de aquella década. *Les Aventures de la dialectique* (Las aventuras de la dialéctica, 1955), significaron un cambio de postura en este tema"⁸⁹. Durante los últimos años de su vida escribió sus dos libros más reveladores: *Lo visible y lo invisible*, póstumo e inacabado, y *Signos*. Merleau-Ponty murió en París el 4 de mayo de 1961.

Jean Wahl tituló *Vers lo concret* (hacia lo concreto) uno de sus libros de mayor influencia: un libro cuyo título indica la tendencia general de la filosofía contemporánea. Hacia los datos inmediatos de la conciencia se dirigía el pensamiento de Bergson; hacia "las cosas mismas", la filosofía de Husserl; hacia una psicología encarnada, todo el psicoanálisis freudiano; hacia el hombre de carne y hueso, la agonía cristiana de Unamuno; hacia el "testimonio del cuerpo" como fundamento de la inducción, la cosmología de Whitehead; hacia el ser-en-el-mundo, la obra de Heidegger. No obstante, Merleau-Ponty no sólo no es ajeno a este movimiento general de la filosofía contemporánea dirigida a lo concreto y a la vida; es, tal vez, su representante más álgido. A semejanza de Sartre, Merleau-Ponty relaciona el hombre y el mundo; pero si Sartre coloca, por así decirlo, al mundo *frente* al hombre, al ser *frente* a la conciencia, Merleau-Ponty establece una constante filiación entre el hombre y su mundo.

Merleau-Ponty no pretende fundar una cosmología, una teoría del mundo. Se propone estudiar y revivir, mediante la reflexión, el mundo humano. ¿Cómo se nos ofrecen los signos de este mundo?, ¿Quién los ofrece? La primera pregunta habría que contestarse mediante la teoría de la palabra y el silencio, de lo visible y lo invisible. Desde que se fundó la psicología de la forma (Gestalt), desde que Max Wertheimer o Kurt Koffka probaron que percibir es percibir estructuras y no átomos sensibles, quedó la vía abierta para pensar que nuestro mundo es un universo

⁸⁸ Sarmiento, S. *Enciclopedia Hispánica*. Tomo X., p. 53

⁸⁹ *Ibid.*, p. 53.

estructural. Merleau-Ponty parte de la psicología de la forma, pero no se queda en sus explicaciones puramente psicológicas. "Lo que le interesa es el mundo viviente (la *touffe vivante*) de donde venimos y a donde venimos. Este mundo vivo no quiere decir, originalmente, verlo. Significa, más bien, para Merleau-Ponty como para Heidegger, *habitarlo*; este habitar el mundo es un habitar corporal, carnal"⁹⁰.

"Mi cuerpo es este núcleo significativo que se comporta como una función general y que, no obstante, existe y es accesible a la enfermedad. En él aprendemos a conocer este nudo de la esencia y de la existencia que volveremos a encontrar, en general, dentro de la percepción"⁹¹. No es por metáfora que podemos hablar de la "carne del mundo". El mundo es, por mi propio cuerpo, carne de mi propia carne. No se me entrega tan solo como objeto de pensamiento; se me da y a él me entrego en una relación viva y primigenia, como afirma el autor: "Me comprometo con mi cuerpo entre las cosas, éstas coexisten conmigo como sujeto encarnado, y esta vida dentro de las cosas nada tiene en común con la construcción de los objetos científicos"⁹². En pocas palabras, el hombre encarnado crea su mundo al ser creado por el mundo donde habita. Se habla de un mundo excluido de la soledad; de un mundo compartido. La dinámica estructural hombre/mundo es sobre todo fundamental cuando la entendemos como una dinámica de persona a persona. "Es por mi cuerpo que comprendo al otro, como es por mi cuerpo que percibo 'cosas'"⁹³.

La presencia de los demás, su "aparición en la carne del mundo", es de nuevo llevada a extremos de precisión y agudeza por Merleau-Ponty. Husserl sospechó que nuestro conocimiento de los otros se realiza mediante un acto de analogía: comparamos a los demás con nuestros pensamientos y les conferimos existencia de seres pensantes semejantes a nosotros. Ya Max Scheler había visto que la idea de Husserl es por lo menos incompleta.

Merleau-Ponty afirma que no puede ser el pensamiento tan sólo lo que me revela a los demás: "si el "otro" se me diera por analogía no sería otro sino tan sólo un fantasma de mí mismo. La existencia de los otros es la existencia inmediata de cuerpos vivos y tangibles. Los demás se me dan, carne en la carne del mundo, de manera inmediata mucho antes que pueda concebirlos mediante conceptos. Esto quiere decir que el otro, el que se me entrega, no es siempre del todo cognoscible. Si lo fuera, nuevamente habría que pensar al otro como fantasma de mí mismo. El otro "persiste, subsiste", por decirlo como Antonio Machado"⁹⁴. Si en algo y hasta cierto punto coincidimos con los demás, lo hacemos en la comunidad de nuestro ser en el mundo, lo que Habermas denomina como el "mundo de la vida" el cual es una tradición cultural compartida por una comunidad. Escribe Merleau-Ponty: "los demás están ahí como relieves, desviaciones, variantes de una única visión en la cual también yo participo". Son, textualmente, "gemelos míos, carne de mi carne"⁹⁵. (Merleau-Ponty, 1964).

⁹⁰ Xirau, Ramón. *Introducción a la historia de la filosofía*, p. 476.

⁹¹ Merleau-Ponty. *Fenomenología de la percepción*, p. 164.

⁹² *Ibid.*, p. 202.

⁹³ *Ibid.*, p. 203.

⁹⁴ Xirau, Ramón. *op. cit.*, p. 477.

⁹⁵ Merleau-Ponty. *Signos*, p. 48.

Mellados por el tiempo en que estamos, no alcanzamos del todo a ser ni alcanzamos del todo a decir lo que quisiéramos decir. Tanto la vida como el pensamiento son tarea común, interminable. Entonces, ¿qué sentido tiene, en este mundo compartido, la palabra?, ¿en qué consiste hablar?. “Una expresión completa -escribe el autor- no tiene sentido” y todo lenguaje “indirecto o alusivo, es, si se quiere, silencio”⁹⁶. La palabra brota del fondo mismo de nuestro ser, del fondo del silencio que la habita. De la misma manera que vemos muchas más cosas de las que creemos ver, de la misma manera que lo invisible es parte de nuestro campo visual, hablamos por dentro mucho más de lo que decimos: el lenguaje está anclado en el silencio latente. No que el pensamiento sea previo a la palabra; pensamiento y palabra se presuponen dinámicamente: “yo no hablo de *mis* pensamientos; sino que *los hablo*”⁹⁷.

De acuerdo con Merleau-Ponty, cabe preguntarnos, entonces, ¿qué expresa el lenguaje, si no expresa pensamientos? “Presenta o, mejor, es la toma de posición del sujeto en el mundo de sus significados”⁹⁸. Aquí el término “mundo”, no se refiere a una manera de hablar, quiere decir que la vida “mental” o cultural toma prestadas a la vida natural sus estructuras y que el sujeto pensante debe fundarse en el sujeto encarnado.

El autor afirma en su “Fenomenología de la Percepción” que una vez que el hombre hace uso del lenguaje para establecer una relación viva consigo mismo o con sus semejantes, el lenguaje deja de ser un instrumento, “no es ya un medio, es una manifestación, una revelación del ser íntimo y del vínculo psíquico que nos une al mundo y a nuestros semejantes”⁹⁹. Por tanto, si el lenguaje es estructura, si la palabra surge de nuestro ser para comunicarnos con el mundo y con los demás, podemos decir que “la palabra tiene sentido aunque nunca agote los significados. Y es que el sentido es, precisamente, el movimiento de nuestra vida. Las palabras circulan en nosotros porque no nos contentamos en coincidir con nosotros mismos, porque somos tiempo. El lenguaje es presencia y es también potencia, dirección, crecimiento”¹⁰⁰. Es decir, desde el lenguaje se unen nuestros egos subjetivos al mundo del objetivo externo a nosotros, el lenguaje no es sólo un instrumento para llenar un vacío, pero sí es una manifestación de nuestro ser en el mundo.

leyendo el estudio clásico de Merleau-Ponty sobre percepción, encontramos correlaciones entre algunos de sus principios centrales con el “Trascendentalismo” de Whitman y la filosofía de Mark Johnson que también son de gran valor. Mientras que para Merleau-Ponty el cuerpo material es un campo de integración perceptiva, no así en el “Trascendental body electric” de Whitman, donde escribe: “experimento la sensación como una modalidad de una existencia general, ya destinada por un mundo físico el cual corre por mí (a través de mí), sin mí ser”¹⁰¹. Como en Whitman, el cuerpo se define como un conductor de datos de sentido, y éste se toma como una posición general y universal al mundo físico. Pero, Merleau-Ponty procura no extender

⁹⁶ Loc. Cit.

⁹⁷ *Idem*.

⁹⁸ Cfr. Similitud con los planteamientos de Jarvie.

⁹⁹ *Idem*. Fenomenología de la percepción, p. 210.

¹⁰⁰ *Ibidem.*, p. 213.

¹⁰¹ Xirau, Ramón. *op. cit.*, p. 478.

¹⁰¹ Samuel, J. Julian. “Merleau-Ponty on Aphasia” feb./26/ 97. <http://www.phenomenologycenter.org.com> (18 mar. 2000).

esta posición al reino espiritual; ya que el cuerpo permanece en una conducta material de estímulos materiales. Como en Johnson, el cuerpo como conductor de experiencia sensual también se vuelve un vehículo de comprensión.

Merleau-Ponty responde a nuestra condición de "encarnados" cuando declara: "Mi cuerpo es el tejido en el que se combinan todos los objetos, y está, por lo menos en relación con el mudo percibido"¹⁰², por ende mi cuerpo es el instrumento general de mi "comprensión". Esta experiencia se extiende a nuestra comprensión del lenguaje, cuando el autor apunta: "Si las palabras 'encerrar' y 'entre' tienen un significado para nosotros, es porque lo derivan de nuestra experiencia como sujetos encarnados"¹⁰³. Esta reflexión, parece -notablemente- paralela al pensamiento de Johnson. Por tanto, para Whitman, Johnson y Merleau-Ponty, el lenguaje es, una construcción mental y abstracta, el cual se fundamenta necesariamente en el cuerpo físico. Esta conexión es toda una condición de igualdad a la "teoría existencial de la afasia"¹⁰⁴, porque ilustra el lazo entre cuerpo y lenguaje más allá de la pura función biológica de la laringe, la lengua, los labios, etc. en la formación de pronunciaciones (expresiones).

Merleau-Ponty llega, al fin de su vida a las orillas del misterio. "Filósofo de la encarnación, se aproxima mucho al pensamiento de Pascal o al de los personalistas de nuestro tiempo. No puede decirse que su filosofía fuera cristiana. Tal vez puede decirse que no lo era *todavía*. Lo cierto es que, para él, existía, como contorno de la visibilidad, la invisibilidad misma que es también visión e incluso cualidad necesaria para que la visión sea"¹⁰⁵.

- CRITICA AL AUTOR

Maurice Merleau-Ponty, es uno de los autores que participa en la transición e influencia de las propuestas fenomenológicas a/en la ciencia -principalmente europea-. Se ha dicho de él que es el último filósofo de la fenomenología contemporánea, pero en realidad, dada su formación de carácter humanístico, fue de los primeros en llevar la concepción fenoménica a la reflexión de la ciencia contemporánea sobre el actor y el mundo.

Para él, el fenómeno central que unifica actor/mundo es el de la percepción, concepto que engloba tanto el captar (el mundo de los entes físicos y de los seres) y el percepto cultural y subjetivo (mundo de la vida) en la interpretación libre que el actor hace de la situación que vive. Según él, la percepción es el trasfondo a partir del cual los actos adquieren un valor o sentido y por tanto toda acción presupone un mundo de vida. La percepción se convierte en el telón de fondo de la actuación, así sólo actuamos en función de que percibimos el contexto y situación en la cual nos desenvolvemos; por tanto, el mundo de la vida es el escenario.

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ Merleau-Ponty. *Fenomenología de la percepción*, p.220.

¹⁰⁴ Esta, es una teoría la cual trata al pensamiento y al lenguaje objetivo como dos manifestaciones de la actividad fundamental por la que el hombre se proyecta hacia un mundo.

¹⁰⁵ Xirau, Ramón. *loc. cit.*

Sin embargo, este mundo de la vida no es algo del que el actor posea las reglas o leyes, sino que es el ámbito natural de sus pensamientos y percepciones explícitas, por ello la percepción y el mundo de la vida son interdependientes. De ahí que lo que es dado a mi percepción sólo tiene un valor o sentido en función del contexto o mundo de vida. Esto, además, involucra toda la subjetividad que el actor aplica en su interpretación. Así la experiencia esta constituida por la percepción que tenemos de la situación desde nuestro mundo de la vida.

Por otra parte, tanto para Kant como para Merleau-Ponty, los objetos del mundo son manipulables, pero el mundo de la vida, en tanto que es compartido, no puede ser cambiado, sino más bien hay que entender plenamente el proyecto de mundo en el que estamos, ya que esto nos ayudará a comprender el mundo intersubjetivo en el que participa nuestra propia subjetividad. Con respecto a esto, notamos que la toma de conciencia esta estrechamente vinculada con el concepto mismo de mundo, ya que "el mundo no puede ser captado más que por vía de la percepción". Por tanto, lo que sigue privando en el mundo es la subjetividad.

Merleau-Ponty, dice que no es posible captar la riqueza misma de la experiencia, sólo un discurso de la misma; es decir, no tenemos la capacidad para poder captar toda la generosidad de nuestra experiencia primera. En concreto, se nota que el autor toma una postura a partir de la representación que hace el individuo de su propia experiencia, pero sin lograr integrarla como componente de la propia vivencia del actor.

Por último, se puede decir, que hay que llevar a cabo una reflexión sobre el discurso de nuestra experiencia, es decir, hay que razonar la representación de la experiencia misma para modificar mi conciencia y el mundo. Es decir, entender que la percepción es la que ordena el mundo.

3.2 EPISTEMOLOGÍA SIN SUJETO COGNOSCENTE

Karl Raimund Popper (1902-1994)¹⁰⁶

Popper es uno de los más grandes filósofos de ciencia de este siglo. Nació el 28 de julio de 1902 en Viena. Su padre era abogado por profesión, pero tomó un interés perspicaz en los clásicos y en la filosofía, y comunicó a su hijo un interés en las preocupaciones sociales y políticas, las cuales nunca perdió. Asistió al "Realgymnasium", donde estaba inconforme con las normas de la enseñanza, y, después de una enfermedad que lo dejó en casa por varios meses, salió para asistir a la Universidad de Viena en 1918. El año siguiente (1919), fue en muchos aspectos el período formativo más importante de su vida intelectual. En ese lapso, estuvo muy envuelto en el ámbito político, particularmente en el campo de la izquierda, creó la "Asociación de Estudiantes Socialistas Escolares", y se volvió por un tiempo al marxismo. Sin embargo, se desilusionó rápidamente de él por su carácter doctrinario, y pronto lo abandona enteramente. También descubrió las teorías del psicoanálisis de Freud y Adler, y quedó asombrado al escuchar una conferencia que Einstein dio en Viena sobre la teoría de la relatividad.

Así, la dominación del espíritu crítico en Einstein, y en Marx, junto con Freud y Adler, impactaron profundamente a Popper ya que se impresionó hondamente por las diferencias entre las teorías científicas de Freud y Adler, y la revolución que efectuó la teoría de la relatividad de Einstein en física durante las primeras dos décadas de este siglo.

En 1928, el grupo filosófico dominante en Viena, era el "Wiener Kreis", el círculo de intelectuales que se centraba en la figura de Moritz Schlick. También aparecían incluidos Rudolf Carnap, Otto Neurath, Viktor Kraft, Hans Hahn, y Herbert Feigl. El objetivo principal de los miembros del Círculo era unificar las ciencias, y que por tanto había la necesidad de eliminar las metafísicas que en ellas existían, ya que según su visión, las proposiciones metafísicas no tienen sentido. Así nació el movimiento en filosofía conocido como positivismo lógico, y su herramienta principal se volvió el principio de la comprobación. Popper fue muy crítico de los principios básicos del positivismo lógico, sobre todo de lo que consideró un enfoque extraviado en la teoría del significado en filosofía y de la comprobación en metodología científica. De ahí articuló su propia visión de ciencia, y sus críticas del positivismo, en su primer trabajo, publicado bajo el título "Logik der Forschung" en 1934. Su reputación como un filósofo de ciencia y pensador social creció enormemente, y Popper continuó escribiendo prolíficamente, varios de sus trabajos, particularmente "La Lógica de Descubrimiento Científico" (1959), está reconocida, universalmente, como uno de los clásicos en el campo de la investigación científica.

- PLURALISMO Y LA TESIS DE LOS TRES MUNDOS

De acuerdo con Popper, la filosofía occidental consiste fundamentalmente en representaciones del mundo las cuales son "variaciones sobre el tema del dualismo entre el cuerpo y la

¹⁰⁶ Nicholas Dykes. "A Tangled web of guesses: a critical assessment of the philosophy of Karl Popper". Dic. 1999. <<http://www.britanica.com/bcom/cb/article/5/0,5716,62405+/+60854,00.html>> (8 mar. 2000).

mente¹⁰⁷ (Popper, *Conocimiento Objetivo*, 1971), así como en “problemas de método” relacionados con ellas. Sin embargo, las desviaciones fundamentales de esta tradición occidental dualista no han hecho más que intentos de sustituir este dualismo por algún tipo de monismo.

No obstante, no sólo han aparecido desviaciones monistas, sino también pluralistas, lo cual es obvio si pensamos en el politeísmo e, incluso, en sus variaciones monoteístas –afirma-. Con todo, “la tarea del filósofo será responder sus dudas acerca de sí es que las diversas interpretaciones religiosas del mundo ofrecen una alternativa auténtica al dualismo del cuerpo y la mente, ya que los dioses, pocos o muchos, o bien son mentes dotadas de cuerpos inmortales o bien son puras mentes a diferencia de otros”¹⁰⁸.

Retomando a Platón, el autor afirma que, en muchos aspectos, “el mundo platónico de las formas o ideas era de carácter religioso, pues se trataba de un mundo de realidades superiores”¹⁰⁹. Sin embargo, no era un mundo habitado por dioses personales ni por conciencias o contenidos de alguna conciencia. Se trataba de un “mundo objetivo y autónomo” que existía aparte del mundo físico y del mundo de la mente.

Sin embargo, regresando a su filosofía pluralista, para ella el mundo consta de tres sub-mundos ontológicamente distintos: “el primero es el mundo físico o de los estados físicos; el segundo, es el mundo mental o de los estados mentales; y, el tercero, que es el de los inteligibles o de las “ideas en sentido objetivo”, es decir, el mundo de los objetos de pensamiento posibles, a saber: el mundo de las teorías en sí mismas y sus relaciones lógicas, de los argumentos y de las situaciones problemáticas tomados en sí mismos”¹¹⁰. Pero, para entrar de lleno a la teoría de los tres mundos de Popper es necesario que hagamos un paréntesis, en un punto al que él denominó: “conocimiento en sentido objetivo”.

- CONOCIMIENTO EN SENTIDO OBJETIVO

Según Popper, la teoría del conocimiento del sentido común y, con ella, todos los filósofos hasta Bolzano y Frege por lo menos, “daban, equivocadamente, por supuesto que sólo había un tipo de conocimiento: el conocimiento poseído por algún sujeto cognoscente”¹¹¹.

A este tipo de conocimiento –aclara- lo denominaré “conocimiento subjetivo”¹¹², a pesar del hecho de que, como veremos, “el conocimiento subjetivo genuino o inalterado no existe”¹¹³. Alega que, la teoría del conocimiento subjetivo es “muy vieja”, aunque se hace explícita con Descartes: cuando enuncia que “conocer” es una actividad que presupone la existencia de un sujeto cognoscente. *El que conoce es el yo subjetivo.*

¹⁰⁷ Popper, Karl. *Conocimiento objetivo*, p. 147.

¹⁰⁸ *Loc. Cit.*

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 148.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 76.

¹¹² *Loc., Cit.*

¹¹³ *Ibid.*

Para explicarse mejor, Popper realiza una distinción entre dos tipos de "conocimiento": el 'subjetivo' (que habría que llamar mejor conocimiento organísmico, ya que consiste en disposiciones del organismo) y el *objetivo o conocimiento en sentido objetivo* que está formado por el contenido lógico de nuestras teorías, conjeturas, suposiciones.

Son ejemplos de conocimiento objetivo -dice- "las teorías publicadas en revistas y libros almacenados en bibliotecas, las discusiones de tales teorías, las dificultades o problemas señalados en relación con tales teorías"¹¹⁴. Por su parte, son ejemplos de conocimiento subjetivo las creencias, la magia, los mitos.

- COSMOLOGÍA POPPERIANA, MUNDOS 1, 2 Y 3

Ahora sí, continuemos con su teoría de los mundos; podemos llamar al primero, "mundo físico o de los estados físicos"; al segundo, el "mundo mental o de los estados mentales"; y, al tercero, el "mundo de los objetos de pensamiento posibles", a saber: el mundo de las teorías en sí mismas y sus relaciones lógicas, de los argumentos y de las situaciones problemáticas tomados en sí mismos.

Popper obviamente miró su teoría de los tres mundos como una contribución importante a la filosofía. Él la describió con algunos detalles en su libro titulado: "Conocimiento Objetivo"¹¹⁵, y en un grado menor en el libro, "The Open Universe" (El Universo Abierto) y también en el llamado "The Self and its Brain" (El Ego y su Cerebro). Los extractos de este se continúan en "Unended Quest" (Interminable Demanda). Presentaré su teoría brevemente.

- TRES TESIS SOBRE EPISTEMOLOGÍA Y EL TERCER MUNDO

El tercer mundo: Popper desarrolló una teoría en la que dividió la realidad en tres partes: a) el mundo de los objetos físicos, o el mundo de los estados físicos; b) el mundo de los estados de conciencia, o de los estados mentales y eventos; y c) un tercer mundo, el mundo del conocimiento objetivo, o de los productos de la mente humana, es decir, el mundo de los contenidos de pensamiento objetivo, especialmente, de los pensamientos científicos y poéticos y de las obras de arte.

De acuerdo con él lo que denomina como *mundo del conocimiento objetivo o de los productos de la mente* tiene que ver mucho con la teoría de las Formas o Ideas de Platón y, por tanto, también con el espíritu objetivo de Hegel, pero, según él, "tiene aún más que ver con la teoría de Bolzano sobre el universo de las proposiciones en sí mismas y de las verdades en sí mismas"¹¹⁶. Por otro lado, lo que Popper intenta hacer con su tercer mundo objetivo, es provocar a todos aquellos teóricos denominados por él "filósofos de la creencia" tales como: Descartes, Locke, Berkeley, Kant o Russell, ya que ellos, según él, se interesan por nuestras creencias subjetivas además de su fundamento u origen. Sin embargo, aclara que el verdadero problema consiste en encontrar

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 106.

¹¹⁶ *Loc. cit.*

teorías "mejores" y más "audaces" y que lo más importante no es la creencia sino la preferencia crítica.

Así pues, Popper afirma que entre los residentes más importantes de su tercer mundo se encuentran los "sistemas teóricos, los problemas y las situaciones problemáticas"¹¹⁷. También forman parte de éste los "argumentos críticos" y lo que él llama (por semejanza con los estados físicos o los estados de conciencia) *el estado de una discusión* o *el estado de un argumento crítico*, así como son los contenidos de los libros, las revistas y bibliotecas.

Pero aquí cabe preguntarse, los libros, las revistas, los argumentos y las teorías ¿no son expresiones simbólicas o lingüísticas? Y, como tales, ¿no pertenecen al mundo de los estados de conciencia? Para responder esto, el autor aclara que no se pueden relegar todas estas entidades y su contenido a ese mundo, para ello nos muestra un argumento típico con el cual pretende demostrar la *existencia independiente* del tercer mundo:

... *"experimento (1). Todas las máquinas y herramientas han sido destruidas, junto con todo nuestro aprendizaje subjetivo, incluyendo el conocimiento subjetivo sobre las máquinas, las herramientas y cómo usarlas. Sin embargo, sobreviven las bibliotecas y nuestra capacidad de aprender en ellas. Está claro que tras muchas penalidades, nuestro mundo puede echar andar de nuevo...*

... *"experimento (2). Como antes, han sido destruidas las máquinas y herramientas, junto con nuestro aprendizaje subjetivo, incluyendo el conocimiento subjetivo de las máquinas, las herramientas y cómo usarlas. Pero esta vez, también han sido destruidas todas las bibliotecas, de manera que nuestra capacidad de aprender de los libros se hace inútil.* (Popper, 1971: 107).

De acuerdo con estos dos experimentos queda más clara la realidad, significación y grado de autonomía del mundo de las ideas objetivas (así como sus efectos sobre los otros dos), ya que como podemos ver en el segundo ejemplo, nuestra civilización no volvería a surgir, sólo hasta pasados muchos años.

PRIMERA TESIS DE POPPER

Según Popper, la epistemología tradicional ha estudiado el conocimiento o el pensamiento en un sentido subjetivo (en el sentido ordinario de la utilización ordinaria de las palabras "se" (know) o "pienso", y esto ha ocasionado incidentes a los estudiosos de la epistemología, aunque su intención haya sido la de estudiar al conocimiento científico, se preocuparon por estudiar "cosas irrelevantes para el conocimiento científico"¹¹⁸, por la simple razón de que el conocimiento científico no es el conocimiento tomado en el sentido común u ordinario de la palabra "se". Ya que el conocimiento en el sentido de "sé", pertenece a lo que se conoce como segundo mundo "el mundo de los estados de conciencia, el mundo de los sujetos"¹¹⁹; y por el otro lado, el

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 107.

¹¹⁸ *Loc. cit.*

¹¹⁹ *Ibid.*

conocimiento científico pertenece al tercer mundo, al mundo de las teorías objetivas, de los problemas y los argumentos objetivos; es decir, los que son sancionados social y científicamente.

Lo que Popper quiere decir con esta primer tesis, es que existen dos sentidos distintos, como ya se había comentado líneas arriba, de conocimiento o pensamiento: 1) el conocimiento o pensamiento en sentido subjetivo el cual consiste en un estado mental o de conciencia, en una disposición a comportarse o a reaccionar y 2) el conocimiento o pensamiento en sentido objetivo que se basa en problemas, teorías y argumentos en cuanto tales. Este último es libre de cualquier tipo de pretensión de conocimiento de un sujeto, de su creencia o disposición a admitir o actuar.

Estos dos sentidos de pensamiento y sus interrelaciones se pueden ilustrar mediante los siguientes ejemplos propuestos por Popper en su libro "Conocimiento Objetivo", mostrándonos en primer lugar algunos ejemplos subjetivos o del mundo de los estados de conciencia, con el fin de mostrar la existencia de ambos sentidos:

- a) *"Sé que usted intenta provocarme, pero no lo logrará".*
- b) *"Sé que el último teorema de Fermat no ha sido demostrado, pero creo que algún día lo será".*
- c) *"Según el artículo 'Conocimiento' de The Oxford English Dictionary, el conocimiento es un estado que consiste en ser consciente o estar informado".*

Ejemplos objetivos o del mundo del conocimiento objetivo:

- a) *"Según el artículo "Conocimiento" de The Oxford English Dictionary, el conocimiento es una parte del aprendizaje; una ciencia; un arte".*
- b) *"Teniendo en cuenta el estado actual del conocimiento matemático, parece posible que el último teorema de Fermat sea indecible".*
- c) *"Aseguro que esta tesis constituye una contribución original y significativa al conocimiento". (Popper, 1971:110).*

Como podemos ver, estos ejemplos nos ayudan a clarificar la distinción que existe entre conocimiento en sentido subjetivo y conocimiento objetivo, por tanto, con esto Popper nos demuestra el carácter "irrelevante" que tenía la epistemología tradicional, concentrada en el mundo de los estados de conciencia, para el conocimiento científico.

SEGUNDA TESIS DE POPPER

Esta tesis consiste, según el autor, en afirmar lo que sí es importante para la epistemología, lo cual es, el estudio de los problemas científicos objetivos y de las situaciones problemáticas, de las conjeturas científicas, de los argumentos críticos, de las discusiones científicas y del papel desempeñado por los elementos de juicio en los argumentos y por tanto, de las revistas o libros científicos y de los experimentos y su valoración en argumentos científicos.

Popper asegura, con esta tesis, que los científicos no pretenden que sus conjeturas sean "verdaderas", ni tampoco pretenden "conocerlas", en el sentido subjetivo de "conocer", ni de

creer en ellas, dice: "...aún cuando, en general, no pretendan conocer, al desarrollar sus programas de investigación actúan sobre la base de sospechas acerca de lo que es y no es fructífero y de qué línea de investigación promete más resultados en el tercer mundo del conocimiento objetivo"¹²⁰. En otras palabras, los científicos actúan basándose en una sospecha o, si se quiere, en una creencia subjetiva acerca de lo que es prometedor para el desarrollo de conocimiento objetivo en el tercer mundo.

TERCERA TESIS DE POPPER

Por último, en esta proposición, Popper advierte que debe de haber una epistemología objetivista que estudie al mundo objetivo para que nos pueda arrojar información sobre el mundo de la conciencia subjetiva; especialmente sobre los procesos de pensamiento subjetivos de los científicos.

- UNA DISTINCIÓN IMPORTANTE

Popper describió a su tercer mundo algo paradójicamente; es decir, como "artificial" y "autónomo": "el tercer mundo, el mundo del conocimiento objetivo... es 'artificial'. Pero eso lo hace, para poner énfasis en que 'este mundo existe en una gran magnitud autónomamente; ya que es aquel que genera sus propios problemas, sobre todo esos conectados con métodos de crecimiento; y que ejerce su impacto en cualquiera de nosotros, incluso en el más original de los pensadores creadores, y que excede inmensamente el impacto que cualquiera de nosotros puede hacer en él'"¹²¹.

Como podemos notar, la idea de autonomía es fundamental para la teoría del tercer mundo de Popper, ya que como se dijo anteriormente, aunque éste sea un producto humano, una creación del hombre, él a su vez crea su propio campo de autonomía; ejemplo: la sucesión de números naturales es una creación humana, pero aunque nosotros la hayamos creado, ésta desarrolla sus propios problemas autónomos; es decir la distinción entre números pares e impares (números primos), no es creación nuestra, sino que es una consecuencia "involuntaria" e "inevitable" de nuestra creación.

Esto ilustra claramente a lo que Popper se refiere cuando dice que el mundo objetivo es autónomo aunque sea un producto nuestro y que tiene un fuerte efecto de retroalimentación sobre nosotros; es decir, sobre nosotros en cuanto somos inquilinos tanto del mundo físico como del mundo de los estados de conciencia.

La retroalimentación está dada en el sentido de que cuando el mundo objetivo crea sus nuevos problemas (autonomía), éstos nos llevan a nuevas creaciones o construcciones, las cuales pueden añadir nuevos objetos al tercer mundo, además este efecto de retroalimentación entre nuestras creaciones y nosotros mismos (entre el mundo objetivo y el mundo de los estados de conciencia),

¹²⁰ *Ibid.*, p. 111.

¹²¹ *Ibid.*

es de gran importancia ya que los problemas nuevos nos impulsan a crear nuevas cosas; es decir, a crear y/o aumentar el conocimiento objetivo.

- LAS RELACIONES ENTRE LOS TRES MUNDOS

Por otra parte, descubrir y explicar las relaciones entre los tres mundos es de lo más importante para Popper. De acuerdo con la teoría de los tres mundos, la mente humana puede ver un cuerpo físico, en el sentido literal de la palabra, y que en el proceso entraña la participación de los ojos. "La mente también puede 'ver' o 'captar' un objeto geométrico o aritmético, un número o una figura geométrica"¹²². Ahora bien, en este sentido "ver" o "captar" se usan de modo metafórico, pero de cualquier manera denotan una relación real entre la mente y el objeto inteligible, el objeto aritmético o geométrico, siendo esta relación en gran medida análoga a la de "ver" en sentido literal. Por tanto, la mente puede enlazar con objetos tanto del mundo físico como del mundo del conocimiento objetivo.

Mediante estos vínculos, la mente establece un nexo "indirecto" entre el mundo físico y el mundo del conocimiento objetivo, el cual resulta ser de suma importancia. Por tanto, Popper afirma que: "no se puede negar seriamente que el tercer mundo de las teorías matemáticas y científicas ejerza una gran influencia sobre el primero"¹²³. Y que esto se lleva a cabo, por ejemplo, mediante la intervención de los técnicos que introducen modificaciones en el mundo físico, sirviéndose para ello de determinadas consecuencias en las teorías; "teorías que, dicho sea de paso, se han desarrollado primitivamente gracias a otras personas inconscientes de las posibilidades tecnológicas inherentes a sus teorías"¹²⁴. Por tanto, estas posibilidades estaban ocultas en las teorías mismas, en las ideas objetivas mismas, siendo descubiertas en su seno por personas que intentaron *comprender* estas ideas.

Para Popper, este argumento apoya la realidad objetiva de los tres mundos. Apoya, además, "no sólo la tesis de la existencia de un mundo mental y subjetivo de experiencias personales (cosa que niegan los conductistas), sino también la tesis según la cual una de las funciones fundamentales del segundo mundo consiste en captar los objetos del tercero"¹²⁵. Ya que es algo que todos hacemos; es decir, es característica esencial del ser humano aprender un lenguaje, lo cual significa básicamente aprender a captar "contenidos de pensamiento objetivos".

En su libro, "Conocimiento Objetivo", el autor sostiene que los estoicos fueron los primeros en darse cuenta de esta cuestión (de la relación entre los tres mundos) al desarrollar una filosofía del lenguaje que él califica como: "de una sutileza extraordinaria". Puesto que ellos, se dieron cuenta de que el lenguaje humano pertenece a los tres mundos. Pertenece al mundo físico por cuanto que consta de acciones físicas o símbolos físicos; al mundo de los estados de conciencia, por cuanto que expresa un estado subjetivo o psicológico o por cuanto que captar o comprender un lenguaje entraña un cambio en nuestros estados subjetivos; y, al mundo del conocimiento objetivo, por

¹²² *Ibid.*, p. 149.

¹²³ *Ibid.*

¹²⁴ *Ibid.*

¹²⁵ *Ibid.*

cuanto que el lenguaje contiene información, dice, enuncia o describe algo o comunica un significado o mensaje significativo que implica, concuerda o contradice a otro. Por tanto, "las teorías, proposiciones o enunciados son las entidades lingüísticas más importantes del tercer mundo"¹²⁶.

Por ejemplo, cuando decimos: "he visto algo escrito en un papiro" o "he visto algo grabado en bronce", hablamos de entidades lingüísticas pertenecientes al mundo físico; es decir, no entramos en el problema de si podemos leer o no el mensaje. Cuando decimos "me impresionó mucho la seriedad y convicción con que pronunció la conferencia" o "eso, más que un enunciado, ha sido un exabrupto airado", hablamos de entidades lingüísticas pertenecientes al mundo de los estados de conciencia. Cuando decimos "sin embargo, Jaime ha dicho hoy exactamente lo contrario de lo que dijo ayer Juan" o "de lo que dice Jaime se desprende claramente que Juan está equivocado" o cuando hablamos del platonismo o de la teoría cuántica, hablamos de algo objetivo, de un "contenido lógico objetivo"; es decir, hablamos de la significación, en el mundo del conocimiento objetivo, de la información o mensaje transmitido por lo que se ha dicho o escrito.

De este modo, podemos afirmar que, "fueron los estoicos quienes establecieron por primera vez la importante distinción entre el 'contenido lógico objetivo' (del mundo del conocimiento objetivo) de lo que decimos y los 'objetos de los que hablamos'"¹²⁷. Estos, a su vez, pueden pertenecer a uno o cualquiera de los tres mundos: podemos hablar, en primer lugar de un mundo físico (cosas o estados físicos); en segundo lugar, podemos hablar sobre nuestros estados mentales subjetivos (incluyendo nuestra comprensión de una teoría); y en tercer lugar, podemos hablar acerca del contenido de algunas teorías (como puede ser una serie de proposiciones aritméticas).

- CRITICA AL AUTOR

De toda esta explicación, podemos decir que para los fines que a Popper le interesaban, esta bien la conceptualización que hace sobre la epistemología del conocimiento científico-objetivo, pero para efectos de una comprensión y la construcción de un modelo más complejo sobre la forma en como se produce el conocimiento hay que considerar los tres mundos, ya que, justamente, nuestra discusión parte de que el pensamiento científico, para ser realmente objetivo, debe considerar a los tres mundos, no nada más la mediación del mundo de las ideas objetivas en sentido estricto, porque si caemos en este error, estamos descalificando, nuevamente, la relación de lo subjetivo con el conocimiento objetivo y el mundo de los objetos físicos.

En pocas palabras, son los tres mundos los que constituyen el sistema de referencia que los sujetos significan en común en los procesos de comunicación. Ya que con este sistema de referencia los participantes acuerdan sobre qué es posible entenderse. Con esto se quiere decir que los participantes dentro de un proceso comunicativo, que se entienden entre sí sobre algo, no solamente emprenden una relación con el mundo objetivo, como lo sugiere Popper. En modo

¹²⁶ *Ibid.*, p. 150.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 151.

alguno se refieren tan sólo a algo que tenga lugar o que pueda presentarse o ser producido en el mundo objetivo, sino también a algo en el mundo social o en el mundo subjetivo.

Con este punto, notamos que Popper no incluye referencias al "mundo de la vida" cuando habla de su mundo de las ideas objetivas; es decir, él no habla del mundo de la vida como una tradición cultural compartida por una comunidad, como acervo cultural, sino pareciera que se refiere a éste como solamente lo científico y nosotros trataremos de ampliar este concepto; ya que, según nuestra interpretación, no es nada más lo científico como el propio Popper lo dice.

Por tal motivo, creemos que Popper utiliza este término de tercer mundo, aparentemente, de forma muy restringida. El concepto como él lo maneja es en apariencia muy restrictivo porque lo limita a los contenidos objetivos de pensamiento, en especial del pensamiento científico pero lo va abriendo, de repente, al pensamiento poético y las obras de arte, tal vez -en nuestra opinión- debería referirse al "mundo de la obra del hombre", pero no como a una obra de arte en particular, sino como algo sancionado socialmente.

En lo que se refiere a su modelo, no decimos que su paradigma no es útil, sino que él lo desarrolló y empleó para una cosa y nosotros lo vamos a ocupar para otra. Por eso es necesario adaptarlo, ya que para Popper únicamente existen tres mundos: el primero (mundo de los objetos físicos), el segundo (mundo de la subjetividad) y el tercero (mundo de las ideas objetivas), pero y ¿dónde ubicamos al actor? Es decir, no vamos a utilizar el modelo de Popper para justificar el mundo del conocimiento científico, no vamos a usar su molde para sustentar cómo es que del mundo de lo concreto pasamos a una subjetividad y cómo esa subjetividad sancionada socialmente se convierte en un conocimiento o en una obra humana sancionada. Lo que aquí nos interesa, es ver cómo el modelo de conocimiento científico puede adaptarse a una comprensión de cómo el actor percibe y construye realidades en función de lo que actúa y percibe en esas realidades. En éste punto es donde toman importancia los trabajos de Moles y Habermas que se explicarán más adelante.

Por su parte, Habermas retomó el modelo de Popper pero lo modificó, y la adaptación principal se encuentra precisamente en el tercer mundo. No se introduce, no distingue, no cambia el concepto de mundo personal, de mundo subjetivo, no cambia tampoco el concepto de mundo físico; lo que cambia es el concepto de mundo de las ideas objetivas por el "mundo de lo normado" que es el mundo de las normas sociales, es decir, el mundo sancionado y validado socialmente.

Desde esta perspectiva pasamos de un mundo que Popper llamaba "el mundo de las ideas objetivas, mundo objetivo", a un mundo de la "intersubjetividad" donde el conocimiento científico, la obra de arte, la tecnología y todo lo que el hombre hace en sociedad es el resultado de una red intersubjetiva. Pero además podríamos incluir todo lo que son las culturas, las costumbres, las tradiciones, todo lo que es obra humana y donde el concepto de objetividad se transforma en el concepto de sanción social.

Entonces el concepto de objetividad de Popper se convierte en: obra sancionada socialmente. Por ejemplo: celebrar, festejar el día de muertos en México, puede ser, para todos nosotros, muy

objetivo, mientras que, para otras culturas, puede resultar una situación muy irrespetuosa el no guardar luto a sus seres fallecidos. Es decir, hay un acuerdo social, hay un consenso social, una sanción social: esto es aceptado y esto no y no importa si es o no objetivo, en todo caso, la objetividad sería el resultado de un acuerdo social. Por tanto, el término de objetividad no nos sirve para referirnos a algo en el mundo. El término que nos aprovecha es el de "sanción social".

De aquí se deduce, como conclusión, que el acuerdo social, en una comunidad está pactado como una práctica válida, reconocida e incluso hasta significativa. Hay un acuerdo social, un acuerdo intersubjetivo, es decir, existe un conjunto de subjetividades que se han puesto de acuerdo para establecer un valor convencional con el fin de otorgarle un valor común a algo, con lo cual evitamos el problema de la objetividad de la que habla Popper o, en todo caso, usaríamos el término de objetividad si la entendiéramos, de igual forma, como un acuerdo social, como lo afirma Kuhn en palabras del profesor Javier Ávila: "de qué nos sirve un conocimiento científico (objetivo) si no es aceptado por una comunidad de científicos".

Con esto se quiere decir que podemos tener un conocimiento objetivo, en los términos popperianos, pero si no es aceptado y acordado por una comunidad no tiene valor. Entonces objetividad se entenderá como la posibilidad de construir un acuerdo intersubjetivo, es la posibilidad de establecerlo como algo aceptado y convencional. Por ello es necesario transformar el modelo de Popper y, reconvertir su tercer mundo que en realidad es, para nosotros, el mundo de lo social, de lo intersubjetivo; es decir, hay que reconvertir el mundo del conocimiento de las ideas objetivas a un mundo donde el conocimiento sea normado y aceptado socialmente.

Todo esto se arguye para poder explicar la adaptación de dicho modelo, ya que se adapta no porque se nos ocurra a nuestra voluntad, sino porque el rastro que tenemos nos indica que por ahí es por donde se fue construyendo. Aclarando, Popper habla de conocimiento científico y también de los mundos, pero no le interesa hacer un modelo de explicación de la complejidad, o de la articulación de los diferentes niveles de conocimiento, le interesa justificar el conocimiento objetivo y deja ausente en su obra el concepto de mundo de la vida, que pone Habermas como lo "co-dado".

Para Popper, el concepto de objetividad de la ciencia es manejado en un sentido de objetividad positivista (realismo ingenuo) y que desde ese punto de vista le fue muy útil para justificar su modelo, pero para efectos de lo que a nosotros nos interesa vamos a readaptarlo para poder descubrir cómo es que Abraham Moles basándose en Jarvie habla de una "teoría de la acción" y cómo el propio modelo de Moles ya apunta al paradigma de Habermas sobre la "acción comunicativa".

Pero éste seguimiento tiene que ser ya en el modelo reconstruido, ya que es la vía más fácil. Hay que descubrir cómo se refiere Jarvie a la teoría de los mundos de Popper, y dónde hace referencia a que en realidad las categorías que utiliza Popper, en su teoría de los mundos, son "mapas mentales" que orientan la acción del actor.

Por ello Habermas y autores como Moles y Merleau-Ponty, entre otros, no se basan, textualmente, en las ideas originales de Popper, sino en las lecturas e interpretaciones que se han hecho de él.

Popper, como ya hemos dicho, no incluye el concepto del mundo de la vida y el cual es central en la mayoría de las obras de los fenomenólogos que emplean los modelos de actor mundo. En la "Teoría de la Acción Comunicativa" de Jurgüen Habermas, dicho concepto aparece muy claramente, y lo nombra como el "mundo de la vida" o en palabras de Alfred Schütz como lo "co-dado"; entendido como el legado que le es dado a todos los miembros de una generación de una colectividad específica.

Por otra parte, hay que hacer notar que "en las teorías sociológicas de la acción no se establece explícitamente la conexión que existe entre las acciones sociales y las relaciones actor/mundo", las cuales son componentes básicos para adentrarnos al estudio del "mundo de la vida". Estos conceptos, son abordados por I. C. Jarvie, quien hace una interesante aplicación de la teoría popperiana del tercer mundo.

3.3 ADAPTACIÓN DEL MODELO POPPERIANO A LA SOCIEDAD

IAN C. JARVIE (1937-?)

Ian C. Jarvie es un profesor distinguido de la Universidad de York en Toronto y Compañero de la Real Sociedad de Canadá. Él ha enseñado en universidades de los tres continentes, y enseña sociología como profesor visitante en la universidad de Doshi-sha (Japón).

Aunque nació en Gran Bretaña en 1937, es canadiense por naturalización. En la década del cincuenta y principios de los sesenta estudió con Karl Popper en la Escuela de Economía de Londres, donde conoció a su amigo de toda la vida, el profesor Josef Agassi. Ahí, estudió antropología y pronto sintió la pobreza de teorías en este campo, al cual atacó en su primer libro titulado: *La Revolución en Antropología* en 1964. Después, escribió muchos más. De hecho es uno de los autores más productivos en la escuela popperiana. Aquí se mencionan sólo algunos libros: *Las películas y Sociedad* (1970), *Los conceptos y Sociedad* (1972), *Películas como Crítica Social* (1978), *Filosofía de los Film* (1987), *Racionalidad y Relativismo: En busca de una Filosofía e Historia de la Antropología* (1984), *Pensando sobre la Sociedad* (1986), y *Campaña Extranjera Hollywoodense* (1992).

Jarvie, ha trabajado en tres campos: Antropología, Películas y el de la metodología en las Ciencias Sociales incluyendo a la teoría de la racionalidad. Esta vastedad lo hace un gerente editor calificado de la *Filosofía de las Ciencias Sociales*, una revista trimestral, mundialmente famosa, editada en Canadá. Esta revista empezó en 1971 y es una de las pocas revistas inglesas que muestran amistosamente la filosofía de Popper.

Ahora, está escribiendo un libro sobre Popper y su filosofía, donde nos presentará una interpretación interesante sobre Popper, es decir una lectura social, sobre su libro *La Lógica de Descubrimiento Científico*, y discutirá el significado principal y la importancia de la metodología de Popper en nuestra época de ciencia.

- JARVIE Y LA TEORÍA DE LOS MUNDOS

El autor afirma que en una ponencia titulada "Epistemología sin sujeto cognoscente", Popper hace la siguiente propuesta: "...se pueden distinguir los tres mundos o universos siguientes: en primer lugar, el mundo de los objetos físicos o de los estados físicos; en segundo lugar, el mundo de los estados de conciencia o de los estados mentales o quizá de las disposiciones comportamentales para la acción, y en tercer lugar, el mundo de los contenidos objetivos de pensamiento, en especial del pensamiento científico y del pensamiento poético y de las obras de arte". Más tarde, Popper habla en términos generales del "mundo de los productos de la mente humana". Reclama que también han de considerarse inquilinos del tercer mundo aquellas

* Kogawara, Makoto: Una Introducción al Profesor Jarvie. Junio 24, 1995

relaciones internas entre productos simbólicos, que todavía aguardan ser descubiertas y desarrolladas por la mente humana¹²⁸.

En esta propuesta, lo que le interesa a Jarvic, es que Popper pone en tela de juicio, la convicción fundamental del empirismo según la cual *el sujeto se enfrenta al mundo sin más mediaciones*, recibiendo sus impresiones de él a través de las percepciones de los sentidos, o interviniendo en los estados del mundo mediante su acción¹²⁹.

Según él, esta circunstancia explica por qué Popper entiende su teoría del espíritu objetivo como una ampliación de la concepción empirista y por qué introduce lo mismo el espíritu objetivo que el subjetivo como mundos, esto es, como conjuntos especiales de *entidades*. No obstante, Popper se atiene, por el contrario, al primado del mundo frente a la mente y entiende al *mundo de los estados de conciencia o de los estados mentales o quizá de las disposiciones comportamentales para la acción y al mundo de los contenidos objetivos de pensamiento, en especial del pensamiento científico y del pensamiento poético y de las obras de arte* como ontológicamente por analogía con el *mundo de los objetos físicos o de los estados físicos*.

En esta perspectiva, el mundo es considerado como: "la totalidad de aquello que es el caso"¹³⁰ (lo que importa). Y lo que es el caso puede constatarse en forma de enunciados verdaderos. Por tal motivo, Jarvic afirma que partiendo de este concepto general de mundo, se pueden especificar los conceptos del primero, segundo y tercer mundo por la forma en que los estado de cosas existen. Es decir, las entidades tienen una forma de ser específica según pertenezcan a cada uno de los tres mundos: "objetos o sucesos físicos; de estados mentales o episodios internos; contenidos semánticos de los productos simbólicos, así Popper distingue también entre los contenidos semánticos explícitos que ya están *encarnados* en fonemas o en signos gráficos, en colores o en piedras, en máquinas, etc., y aquellos contenidos semánticos implícitos que todavía no han sido descubiertos, que aún no han quedado objetivados en soportes del primer mundo, sino que simplemente son inherentes a los ya encarnados."¹³¹

Estos "unembodied 3 world objects" son un buen indicador de la independencia propia del tercer mundo del espíritu objetivo. Esto explica por qué el tercer mundo, que genéticamente es una producción nuestra, es, sin embargo, *autónomo* en lo que respecta a lo que podríamos llamar su status ontológico. Así se explica que podamos actuar sobre él aunque nadie puede dominar ni siquiera una pequeña parte de él.

De esta determinación del status del tercer mundo se siguen dos importantes consecuencias: la primera concierne a la *interacción entre los mundos* y la segunda al *estrechamiento cognitivista que representa la interpretación que Popper hace del tercer mundo*.

¹²⁸ Habermas, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa. Tomo I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, p. 112.

¹²⁹ *Ibid.*

¹³⁰ I. C. Jarvic, en J. Habermas. *Teoría de la acción comunicativa. Tomo I*, p. 113.

¹³¹ *Ibid.*

1. Según Popper, tanto el primer mundo como el segundo y tercero están directamente en contacto. En cambio, el primero y el tercero sólo interaccionan a través del segundo. Esto implica aceptar dos ideas empiristas que son fundamentales: por un lado, las entidades del tercer mundo no pueden ser reducidas a estados mentales a fuer de formas de expresión del espíritu subjetivo, es decir, a entidades del segundo; por otro, las relaciones entre las entidades del primer mundo y las del segundo no pueden ser entendidas exclusivamente según el modelo causal que rige las relaciones que generan entre sí las entidades del primer mundo.

Popper pone el veto tanto a la concepción sicologista del espíritu objetivo como a la comprensión fiscalista del espíritu subjetivo. Más bien, la autonomía del tercer mundo representa una garantía de que tanto el conocimiento de, como la intervención en, los estados del mundo objetivo vienen mediados por el descubrimiento de la lógica específica de los nexos internos de sentido: "...de ahí que no sea posible interpretar el tercer mundo como mera expresión del segundo ni el segundo como simple reflejo del tercero".

2. Pero en otro sentido, Popper permanece prisionero del contexto empirista de que se distancia. Pues también en su caso las relaciones cognitivo-instrumentales entre sujeto cognoscente y agente, por un lado, y las cosas y sucesos con que nos topamos en el mundo objetivo, por otro, están tan al centro de la atención, que dominan el intercambio entre el espíritu subjetivo y el objetivo. El proceso de generación de, de extrañamiento en, de penetración en y de apropiación de productos del espíritu humano está primariamente al servicio del crecimiento del saber *teórico* y de la ampliación del saber *técnicamente utilizable*. (Habermas, 1987: 115).

Sin embargo, Jarvie afirma que el desarrollo de la ciencia, que Popper entiende como un proceso cíclico, de carácter acumulativo, entre el problema de partida, la formación creadora de hipótesis, del examen crítico, la revisión y el descubrimiento de un nuevo problema, no solamente sirve de modelo a la intervención del espíritu subjetivo en el mundo del objetivo, sino que el tercer mundo, en opinión de Popper, se compone *esencialmente* de problemas, de teorías y argumentos. Es cierto que, junto a las teorías e instrumentos, Popper menciona también las instituciones sociales y las obras de arte como ejemplos de entidades del tercer mundo; pero sólo ve en ellas variantes de una encarnación de contenidos proposicionales; en rigor, el tercer mundo es la totalidad de los pensamientos objetivos de Frege, sean verdaderos o falsos, estén encarnados o no: "Las teorías, las afirmaciones o los enunciados son los objetos lingüísticos más importantes del tercer mundo"¹³².

Así, Popper no solamente entiende ontológicamente el tercer mundo como totalidad de entidades de una determinada forma de ser, sino que en este marco lo entiende también *unilateralmente*, es decir, desde la perspectiva conceptual del desarrollo de la ciencia; el tercer mundo comprende los elementos cognitivos, científicamente elaborables, de la tradición cultural. Ambos aspectos se revelan como sensibles limitaciones cuando se intenta hacer uso del concepto popperiano de tercer mundo para la fundamentación de la sociología.

¹³² *Ibid.*, p.115

Jarvie se basa en la sociología fenomenológica del conocimiento, inspirada por Alfred Schütz, la cual entiende la sociedad como *una construcción social del mundo de la vida cotidiana, una construcción que es resultado de los procesos de interpretación de los sujetos agentes y que se coagula en objetividad*¹³³.

De aquí es donde Jarvie se basa para vincular su enfoque social a esta propuesta, pues él afirma que: "Hemos expuesto que lo social es un ámbito independiente entre el mundo material 'duro' (primer mundo) y el mundo mental 'blando' (segundo mundo). Este ámbito, esta realidad, este mundo (social) o como quiera que lo llamemos, es sumamente diverso y complejo. En la sociedad los hombres están tratando constantemente, por medio de tanteos, de orientarse en ese mundo, *de cartografiarlo y de coordinar los correspondientes mapas*"¹³⁴.

La vida en una sociedad inmanejablemente grande y cambiante no permite ni un proceso de cartografía perfecto ni tampoco una completa coordinación de los mapas. Esto significa que los miembros de la sociedad tienen que estar aprendiendo constantemente algo sobre ella; lo mismo la sociedad que sus miembros se encuentran en un proceso perpetuo de "autodescubrimiento y autogeneración"¹³⁵.

Esta propuesta ilumina, por un lado, la interesante conexión que existe entre un concepto sociológico de acción y las relaciones actor/mundo que ese concepto presupone. Por otro, *esta transferencia de la teoría popperiana del tercer mundo de su contexto epistemológico a un contexto de teoría de la acción* permite ver las debilidades de la construcción.

Por tal motivo, al adoptar el concepto popperiano de tercer mundo para caracterizar las relaciones e instituciones sociales, Jarvie tiene que representarse a los sujetos que actúan socialmente según el modelo de científicos que desarrollan teorías y resuelven problemas; *en el mundo de la vida las teorías cotidianas compiten de forma parecida a como lo hacen las teorías científicas en la comunidad de comunicación de los investigadores: Los seres humanos viven en una sociedad, tienen que orientarse en ella, tanto para conseguir lo que quieren como para evitar aquello que no quieren*. Puede decirse que para ello confeccionan *mapas mentales conceptuales*, de la sociedad, con detalles particulares de ésta, y que en esos mapas registran su propia posición y las vías que conducen a los fines que se proponen y los peligros que acechan a lo largo de esas vías¹³⁶.

De acuerdo con Jarvie, estos mapas son en cierto modo más blandos que los geográficos: "como los mapas del sueño, crean el paisaje que representan. Pero en cierto modo son también una realidad más dura: los mapas geográficos no son reales, pero reproducen a veces paisajes reales, mientras que los mapas sociales son paisajes que otros hombres tienen que estudiar y tomar cartográficamente"¹³⁷.

¹³³ *Ibid.*, p.116

¹³⁴ *Ibid.*

¹³⁵ *Ibid.*

¹³⁶ *Ibid.*

¹³⁷ *Ibid.*

Como podemos notar Ian Jarvie, encuentra la forma de adaptar el modelo de Popper cuando pasa del mundo de las ideas objetivas, al mundo de los estados de conciencia, es decir cuando considera al pensamiento (contenido lógico-objetivo) como parte fundamental de lo que decimos (lenguaje) y también los objetos sobre los que hablamos.

Advertimos que desde esta lógica, lo más importante para el sujeto, según Jarvie, desde el punto de vista de su propia percepción, lo más cercano al actor es él mismo, es su "Yo", su conciencia, es su toma de conciencia. Entonces, todo aquello que Popper otorga para el mundo de los estados de conciencia, o de los estados mentales, se pasa al primer mundo que antes era el mundo de los objetos y estados físicos de Popper; entonces en su lugar queda el mundo de los estados de conciencia, claro, mundo tan cercano al actor, que es *el mundo subjetivo*; es decir, se está moviendo el mundo dos (de Popper) al mundo uno, porque éste es el más cercano al actor. Por otra parte, este actor no está aislado, lo que tiene más cercano de sí mismo es a otros seres humanos (porque además es el ámbito donde él negocia su relación con el mundo en función de sus relaciones con los demás); resumiendo, el ser humano no está solo se construye social y colectivamente. Entonces, pasamos al segundo mundo que sería *el mundo de lo social*, que es *el mundo de la intersubjetividad* y que su equivalente sería, no el mundo de las ideas objetivas de Popper, sino el mundo, según Habermas, de los acuerdos sociales, de las ideas y planteamientos sancionados socialmente, de la obra del hombre sancionada socialmente y válida para ese grupo social, donde el actor es el mediador entre el mundo de los estados de conciencia (primer mundo) y *el mundo de lo concreto* (de los objetos físicos), que en este caso quedaría en tercer lugar.

- CRITICA AL AUTOR

Esta iniciativa del autor, presenta los siguientes tres problemas, los cuales se enuncian con sus respectivas soluciones:

1. Se confunden los conceptos de actitud realizativa y una actitud hipotético-reflexiva frente a las tradiciones culturales. Ya que, en la práctica comunicativa cotidiana los agentes se sirven del saber cultural común para poder llegar a un acuerdo, no con la finalidad de coordinar acciones, sino con el fin de criticar y acrecentar el saber.

Esto se soluciona tomando en cuenta que, la tradición cultural asume papeles distintos según que actúe como acervo cultural de saber del que los participantes en la interacción extraen sus interpretaciones o se convierta a su vez en objeto de elaboración intelectual. Así los contenidos semánticos de la cultura y los objetos simbólicos pueden ser concebidos como algo en el mundo y simultáneamente distinguirse, como objetos de nivel superior, de los eventos físicos (observables) y de los eventos mentales (vivenciales).

2. El autor, no toma en cuenta a los componentes del saber cultural que no pueden ser reducidos a "pensamientos" o enunciados susceptibles de verdad. Restringe los nexos objetivos de sentido que los sujetos agentes producen y a la vez descubren, a *patrones de interpretación cognitiva* en sentido estricto. Aquí se trata de encontrar la conexión de los componentes no-cognitivos de la tradición cultural y la verdad. Para ello la validez se intercambia por el saber,

o simplemente se niega el hecho de que estos componentes pertenecen al tercer mundo y los metemos en el segundo.

3. Por último, Jarvie no permite distinguir entre los valores culturales y la materialización institucional de los valores en las normas. Ya que, "las instituciones nacerían de los procesos de entendimiento de los sujetos agentes (y se condensarían frente a ellos como nexos objetivos de sentido), de forma similar a como, según lo ve Popper, los problemas, las teorías y los argumentos surgen de los procesos de conocimiento.

Ciertamente que con este modelo se puede explicar la naturaleza conceptual y la relativa autonomía de la realidad social, pero no la resistencia específica y el carácter coactivo de las normas vigentes y de las instituciones establecidas, por los que se caracterizan los productos sociales frente a los culturales. Como el propio Jarvie hace notar: *Pero a diferencia de lo que ocurre con un pensamiento verdadero, cuyo status no se ve amenazado por una incredulidad general, las entidades sociales pueden peligrar cuando se pierde la fe en ellas, cuando se difunde la repugnancia a tomarlas en serio.*

De ahí que resulte lógico distinguir, en el sentido de Parsons, entre el ámbito de los valores institucionalizados (mundo normado) y el ámbito de los valores culturales libremente flotantes (mundo de vida), ya que estos no disponen del mismo carácter obligatorio que las normas de acción legítimas¹³⁸.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 118.

3.4 CONCLUSIONES DE LA SEGUNDA PARTE

No obstante haberse enderezado la crítica profunda contra el pensamiento objetivo de las ciencias naturales y sus métodos que pretendían excluir sistemáticamente toda referencia al espíritu y vivencia humana, descalificados como: *mera subjetividad*, hemos presenciado como la fenomenología, aun en sus posturas más extremas, ha intentado reconstruir la complejidad del sujeto a partir de reflexiones sobre la existencia, la vivencia, el sentido y razón del ser, poniendo especial énfasis en los modos del ser, grados de conciencia y en su interacción social y humana, puesto que el ser humano se constituye como resultado de la interacción del ser en un mundo humano.

Sin embargo, aun faltaban por resolver los problemas de la interacción del ser con el mundo y el de la complejización de este último concepto. Es aquí donde interviene la obra de Merleau-Ponty para quien la integración y unidad del actor con el mundo se da gracias a la percepción, ya que éste término integra tanto el mundo de los entes físicos y los objetos, como los ámbitos social, cultural y subjetivo.

Por su parte, para este autor la percepción opera distinguiéndonos entre fondo y forma; es decir, toda forma implica un fondo y todo fondo implica formas. Así componentes del "mundo de la vida" tales como lo subjetivo, lo social y lo cultural son fondo y trasfondos de toda forma distinguible o diferenciable y es el propio acto perceptivo el que distingue y recorta formas siendo así percepción y mundo de la vida interdependientes, así toda percepción y entendimiento del mundo tienen como contexto y trasfondo un mundo de vida dado.

Pero, ¿qué es esto de mundo? Suponer que hay un solo mundo sin más, sería caer en la vieja treta del realismo ingenuo, o en todo caso ¿qué abarca este concepto de mundo? sobre todo ahora que ya no son aceptables modelos simplistas o reduccionistas de la realidad/mundo.

Es aquí donde la obra de un gran autor, involuntariamente nos proporciona nociones básicas altamente útiles para empezar a abordar la complejidad de mundo, nos referimos a Karl Popper, quien, como ha quedado claro, en una sólida defensa del conocimiento objetivo, distingue entre tres mundos: un mundo de los objetos físicos, al que llama duro; un mundo de los estados de conciencia y la subjetividad, al que llama blando y, por último, un mundo de la ciencia o mundo de las ideas objetivas, las cuales supone que éstas existen *per se*. Dado que la intención del autor es otra, no nos es viable señalar sus errores, sin embargo, desde nuestra perspectiva, su modelo contiene dos desviaciones muy importantes: la primera es suponer que las ideas objetivas (científicas) están al margen de las condiciones históricas, sociales y culturales de quienes las producen; cuando en realidad debieran contener todas éstas, y la exclusión deliberada de la subjetividad social y cultural, se confirma en la segunda desviación que consiste en la evidente omisión del mundo de la vida. Es gracias a la intermediación de Jarvic y a su recuperación por varios autores posteriores que se logran recuperar y adaptar estas ideas en una clave fenomenológica más productiva.

Jarvic, por su parte, logra -además- relacionar este modelo con la percepción al señalar que los mundos de Popper, más que referentes topográficos, son en realidad mapas mentales que orientan la percepción y actuación del actor en el mundo.

De este modo se sientan las bases de un modelo complejo de mundos los cuales según Habermas, son concéntricos al actor, y que integran en su vivencia y percepción tanto al mundo subjetivo de la intimidad, los sentimientos y los estados de conciencia, con el mundo intersubjetivo, de lo convencional y social y con el mundo de los entes físicos y las aplicaciones instrumentales; todo esto teniendo como trasfondo el mundo de la vida.

Con dicho modelo, en pocas palabras, se pone el énfasis en estas categorías perceptivas como estímulos a la interacción del ser y a la actuación del actor en el mundo, y queda entendido que todos estos mundos son mediados por la acción comunicativa.

Es decir, la acción comunicativa, para Habermas, es el vínculo entre los mundos y las acciones de los actores. Por tal motivo, la comunicación se vuelve catéctica, es decir, es un soporte donde circulan cosas, ideas, instrumentos, intenciones, objetivos y demás.

Así, identificamos a la comunicación como una acción esencial del ser y base de casi todas sus interacciones con el mundo, ya que sirve para darle sentido a nuestras acciones y a las de los demás, pero todo esto no es posible si no se tiene como marco fundamental al mundo de la vida, el cual es de gran importancia para abordar el complejo fenómeno comunicativo.

Pero debido a que la comunicación es un fenómeno complejo, por encontrarse en todos los mundos, surge la figura de Manuel Martín Serrano que propone una serie de postulados de orden epistémico, los cuales plantean una postura evolucionista de la comunicación con enfoques biológicos, psicogenéticos e incluso físicos, los cuales no aplican sólo en una teoría general de la comunicación, sino también, en una teoría social de la misma donde involucra a las interacciones con factores de orden cognitivo y social. Él, a diferencia de Habermas, considera que todos los mundos antes mencionados, forman parte de un conjunto de sistemas abiertos los cuales explican la función mediadora que juega la comunicación a un nivel social. Es decir, la comunicación es un mediador, un intermediario por el cual el actor opera en el ámbito de los acontecimientos para obtener información, necesaria sobre su medio ambiente, para poder sobrevivir. En pocas palabras, la comunicación no es un fin sino un medio para lograr algo.

4 LA FENOMENOLOGÍA EN LA COMUNICACIÓN

4.1 Abraham Moles: La Teoría De Los Actos

4.2 J. Habermas: La Teoría De La Acción Comunicativa

4.3 Manuel Martín Serrano: La Génesis De La Comunicación

4.1 LA TEORÍA DE LOS ACTOS

ABRAHAM MOLES (1920-1992)

Sociólogo francés, doctor en ciencias físicas y en filosofía. La figura intelectual de Abraham Moles es ampliamente conocida y admirada, "sus trabajos son un ejemplo respetable del desarrollo epistémico de la teoría de la información, se especializó en el trato de la comunicación en la sociedad de masas y en el papel desempeñado por los métodos fenomenológicos y cibernéticos para el tratamiento de las ciencias sociales"¹³⁹. Por tanto, no es exagerado afirmar que no hay científico como él que haya contribuido a la consolidación del saber informacional aplicado a las ciencias humanas, ciencias que él solía llamar, al final de su vida, "Ciencias de lo inexacto". Sostenía que el desarrollo cibernético y electrónico ha tenido su reflejo en el desarrollo de la cultura, la ciencia y el arte humano.

Entre sus obras más importantes se encuentran: *La creación Científica* (1957), *Sociodinámica de la Cultura* (1967), *La Comunicación y los Mass-media* (1971) y *Teoría de los actos* (1983). Esta última, se basa, en una acción determinada por su importancia, sus consecuencias o sus implicaciones sobre mí mismo u otras personas, su curso mas o menos programado y su situación más o menos próxima en el tiempo por venir.

Moles se apoya en la psicología, la cual es la ciencia de los movimientos del alma y de sus reacciones previsibles respecto al comportamiento y actitudes del ser; y es ella quién se va a encargar de hacer un "estudio racional de la irracionalidad del hombre". Pero la psicología — dice Moles— sólo ha estudiado pequeñas causas de grandes aspectos, descuidando los grandes actos y las grandes decisiones que son raras dentro de la vida cotidiana que influyen al mundo social y al individuo, y que si la psicología estudiara esto, se podría rendir cuentas del comportamiento lógico del ser en el mundo y su vida cotidiana.

Según Moles, para actuar en sociedad se necesitan herramientas, las cuales son objetos creados por la misma sociedad para adecuarse a un sistema, mismo que controla la voluntad del ser convirtiéndolo en un ser limitado; por tanto, el control de la libertad del ser es a través del mundo percibido regulando su acción misma. Es así como, el estudio de los actos está determinado por las situaciones. Moles trata de estudiar a un mundo social previamente determinado por un gobierno totalitario, pero el ser trata de interpretar las situaciones de acuerdo a su propia percepción. Moles habla de la subjetividad del ser. La parte de predeterminación esta sobre el mundo no sobre la cadena percepción/acción del ser. La parte objetiva esta dada por el mundo, mientras que la subjetiva por el actor.

Moles es un físico positivista que, sin embargo, dentro del campo de la física se distingue por sus estudios sobre la luz y el sonido hasta llegar a una teoría de la percepción donde el individuo hace uso de su propia subjetividad. De aquí parte la etapa fenoménica de Moles.

¹³⁹ Piñuel, José L. Abraham Moles y la Teoría de la información. Texto completo CIC digital N° 4

De sus estudios de la percepción/acción se deriva una teoría comunicativa donde estudia la producción cultural desde la comunicación hasta el estudio de una tecnología comunicativa para desarrollar lo que se conoce como ingeniería social. Moles influye en la teoría cibernética de la escuela europea, también en la teoría de sistemas así como en el interaccionismo simbólico. Él introduce el concepto de cultura mosaico. Él dice que la cultura es una articulación de "engramas" (temas que caen sobre la sociedad como "copos de nieve", sin ningún orden. Estos temas se sedimentan y construyen la cultura, es decir, se sedimentan en el subconsciente de las sociedades modernas; y que todo esto se articula de manera fenoménica.

La influencia de la fenomenología en los trabajos de Moles esta muy clara. Él en su "Teoría de los Actos", no sólo retoma el modelo de los mundos de Popper, sino que plantea que para poder abordar el estudio de la comunicación, primeramente hay que elaborar una teoría de los actos, una teoría de la acción.

- UNA FENOMENOLOGÍA DE LOS ACTOS

Moles argumenta que la existencia es una cadena infinita de acciones por lo que habría primero que responder la siguiente pregunta, ¿qué es una acción?. La acción es, según la física, esencialmente un *desplazamiento* visible del ser en el espacio, que crea una modificación en su medio ambiente. En otras palabras, la acción, afirma Moles, es la "acción sobre el medio ambiente"¹⁴⁰, a partir de un punto de referencia que es el del mismo individuo activo, situado en un *punto aquí*, sea que ésta acción cambie para él su medio ambiente cuando se traslada (viajar), o ya sea que, al quedarse en su sitio, modifique las posiciones o la naturaleza de los elementos que estructuran su medio ambiente, por ejemplo, cavar un hoyo, construir una casa, arreglar los objetos que están colocados sobre una mesa, lo mismo que las acciones producidas sin cambiar de sitio, y sin que "la perspectiva remota del mundo sea modificada"¹⁴¹.

Según él, para una filosofía del comportamiento, actuar representa, entonces necesariamente "actuar sobre el mundo, dejar huella y, para ello, gastar cierta cantidad de energía"¹⁴², siendo el ser la fuente de esta energía que obtiene de sus propias reservas. Entonces, una acción es algo visible, objetivable y que deja una huella, (por lo menos en la imagen misma que nosotros grabamos en nuestra memoria). Con frecuencia esta huella es visible para el observador, y es en la naturaleza de ésta donde se diferenciarán primeramente las acciones.

Sin embargo, Moles recupera la distinción entre acciones propuesta por N. Wiener, en la cual se destacan las acciones de *gran* energía, por ejemplo: cavar un hoyo, cambiarse de casa, alzar una piedra, correr, ..., de las acciones de *poca* energía: ennegrecer una hoja de papel, hablar con el vecino, dar una orden, esperar en una ventanilla, ..., que son generalmente actos de comunicación.

¹⁴⁰ Moles, Abraham. Teoría de los Actos. Hacia una ecología de las acciones, p. 15.

¹⁴¹ *Ibid.*

¹⁴² *Ibid.*

Por otra parte, para Moles, el término medio ambiente es "extremadamente general", pues se aplica no sólo al medio ambiente físico (las cosas, los inmuebles o los seres), sino también al *Umwelt* psicológico, a la perspectiva de los objetos y de "las imágenes que cada ser tiene ante sus ojos en su campo de consciencia y sobre los cuales se ocupa para modificarlos"¹⁴³.

El autor, retoma la teoría de los mundos de Popper desde una visión parecida a la de Jarvie llamándolos "fronteras de relación con el mundo exterior"¹⁴⁴. Para él, la subjetividad tiene que ver con la percepción, según él, los mundos de Popper se vuelven categorías perceptivas y los renombra al mismo tiempo que los distingue; éstos son: el *Umwelt*, *Merkwelt* y *Fernwelt* o mundo lejano.

El *Umwelt*: es lo que el actor percibe como propio, personal, cercano tanto emocionalmente como mentalmente. Es cuando percibimos algo cercano y nos sentimos dueño de ello (mundo de la subjetividad).

El *Merkwelt*: aquí lo que percibimos no lo concebimos como algo propio o personal, sino compartido (mundo intersubjetivo).

El *Fernwelt*: el mundo lejano, que se refiere a todas las categorías del mundo que no percibimos de manera directa y que sin embargo sabemos que están ahí; es decir, las intuimos. Entonces entendemos a la percepción como intuición.

Los tres apelan a una intuición en tanto que no podemos percibir de manera directa. Por eso "hablamos de subjetividad; y también, de cómo cada individuo percibe y categoriza el mundo de manera diferente"¹⁴⁵.

El actor actúa motivado por el tipo de percepción que tiene de su entorno, de su mundo. Lo central de este planteamiento —dice Moles— es que "la realidad no le es dada de manera inmediata al actor, sino de manera mediada"¹⁴⁶. Conocemos la realidad y el mundo a través de mediaciones, siendo la primera mediación la ineludible percepción humana.

Retoma la tradición fenoménica y también la cibernética, ya que el actor tiene dos tipos posibles de acción: ya sean grandes o pequeñas. Pero, nos encontramos con que es muy difícil definir categóricamente la "dimensión de un acto", parece sin embargo, evidente que matar al vecino es un acto mucho más importante que salir de vacaciones, salir de vacaciones es un acto más importante que hablar por teléfono, hablar por teléfono que sellar un sobre, sellar un sobre que decir una palabra, decir una palabra que cerrar los ojos, y este proceso de comparación por pares hace surgir un orden de los actos. Existe pues, una especie de tabla de importancia de las acciones, "de las más pequeñas a las más grandes"¹⁴⁷, desde el cerrar de un ojo hasta un viaje a la

¹⁴³ *Ibid.*, p. 16.

¹⁴⁴ Ávila Guzmán, Javier. Apuntes del curso de seminario de metodología marxista. (no publicados). UNAM.

Acatlán. 1988.

¹⁴⁵ *Ibid.*

¹⁴⁶ *Ibid.*

¹⁴⁷ Moles, Abraham. *Op.*, cit. p. 74.

luna, y es posible estudiar la actividad humana "considerándola como una continuidad de acciones hechas o soportadas"¹⁴⁸, clasificando éstas por orden de su importancia relativa.

También un hecho que es de gran importancia para la teoría de Moles, es el que tiene que ver con la "gratificación o beneficio" que nos brinda una acción; es decir, la manera en cómo nosotros cargamos de valor los conceptos que se presentan a nuestro espíritu; lo cual da a notar que los actos humanos o los estímulos mensajes que van a motivar los actos, serán tomados en cuenta por el espíritu humano, antes que nada por la simple cuestión de: "es bueno para mí", o "es malo para mí". Esto se hace de una manera inmediata y antropocéntrica.

Del mismo modo, que estas acciones nos brindan beneficios, también exigen de nosotros un costo, el cual "no es más que la inversión efectuada para el desarrollo de dicha acción, de los recursos disponibles del ser, y es, en ese sentido, el agotamiento relativo de sus recursos, cualesquiera que estos sean (económicos, de tiempo, espaciales, ...), y es práctico admitir a título de axioma que el individuo actúa cuando el costo invertido es menos que el beneficio que saca del acto, es decir que el beneficio es notablemente mayor que los recursos internos que debe consagrar a éste"¹⁴⁹. Es decir, 'yo actúo cuando la recompensa de mi acción, tal y como yo veo los componentes en lo que me concierne, es mayor que lo que yo debo extraer de mi capital interno de recursos'. De ahí, las cuestiones formuladas antes sobre la relación costo y beneficio: "es bueno para mí y es malo para mí", "¿soy yo el que actúa sobre el mundo y el que envía a éste algo a partir de mi esfera personal o, por el contrario es el mundo el que actúa sobre mí al aportarme o exigirme una acción determinada?"

Bajo esta visión, referente al papel de la recompensa o beneficio, Moles, retoma a Homans, quien presenta una serie de proposiciones que se pueden considerar como reglas de la acción:

1. Un individuo efectuará una actividad con mayor frecuencia si esta actividad es recompensada o le proporciona un beneficio.
2. Si en su experiencia pasada un estímulo o un grupo de mensajes ha sido motivo, para un individuo, de recibir un beneficio, entonces, entre más se parezcan los estímulos o los mensajes actuales a los antiguos hay más probabilidades de que el individuo efectúe la acción que ha correspondido ya a estos mensajes (condicionamiento).
3. Entre más valor personal tenga la recompensa de una acción para el individuo particular, más probable es que éste efectúe dicha acción.
4. Entre más frecuentemente el individuo haya recibido una recompensa o un beneficio particular por una acción efectuada en su pasado reciente, menos valor relativo tendrá una nueva unidad de beneficio para incitarlo a esta actividad.
5. Cuando la acción de un individuo no recibe el beneficio esperado o incluso, recibe una sanción inesperada, resulta una frustración proporcional a la causa y un comportamiento agresivo en el que el resultado constituye en sí mismo una especie particular de beneficio para este individuo. (Moles, 1983: 46).

¹⁴⁸ *Ibid.*

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 40.

Del mismo modo, también se pueden establecer tipologías de acciones: acciones inmediatas y acciones mediatas; acciones directas e indirectas; individuales o colectivas; y también, acciones cercanas y teleacciones (mediante el uso de los nuevos medios de comunicación masiva).

- TIPOLOGÍA DE ACTOS

Moles, propone una categoría que le permite medir los actos de acuerdo a su magnitud:

1. Macro acción: modifica sustancialmente el entorno
2. Maxi acción: energías basadas en varios actores. Es una acción colectiva
3. Acción: es la unidad, es una acción normal que posibilita un cambio sensible.
4. Mini acción: acción que involucra un gasto mínimo de energía (actos expresivos).
5. Micro acción: movimientos de una secuencia de acción. (Moles, 1983: 75).

Aquí, la unidad de medida es el *actoma* (mínimo movimiento que significa un gasto mínimo de energía). El actoma corresponde al análisis interno de las acciones. Entonces tenemos que, un actoma más otro actoma nos da como resultado una secuencia de acciones. Por tanto, sí se pueden medir las acciones, y Moles dice que "es posible calcular el costo de la acción". Nadie realiza ninguna acción cuyo resultado sea menor al costo de la acción"¹⁵⁰. Como ya habíamos mencionado antes, esto corresponde a lo que denominamos principio racional de la acción.

Costo mayor o igual que el beneficio. Pero, ¿sabemos cuál va a ser el beneficio de la acción?, ¿actuamos con ésta racionalidad?. Esto no puede ser tan objetivable en sentido estricto. El costo generalizado de la acción debe considerar el costo energético (cantidad de energía), mas el costo económico de la acción, más el costo temporal de la acción, más el costo psicológico de la acción para obtener un costo generalizado de la acción. Moles argumenta por otra parte que la espera nos produce angustia y que se puede convertir en violencia o frustración. Estas categorías introducen factores de orden subjetivo.

Moles propone una fórmula, el medio ambiente, produce un estímulo para el individuo el cual de acuerdo a su percepción hace una valoración de lo que le rodea, generando un comportamiento reactivo, y que dará como resultado una serie de acciones de alta y/o de baja intensidad energética. De esta manera, es como nosotros planeamos nuestras acciones, y por esta razón, nuestra actividad cotidiana se encuentra condicionada por una agenda de acciones.

De acuerdo con Moles, el actor tiene cuatro posibilidades (opcionales) de acciones para lograr sus objetivos:

- Acciones autónomas ejecutivas: las que el actor hace solo y que modifican su entorno. Son acciones físicas que pueden producir información. Ejemplo: Mis conductas informan a un observante.
- Acciones autónomas expresivas: no son comunicativas porque no se intercambia información. Es un reordenamiento de información.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 42.

- Acciones heterónomas ejecutivas. Es un tipo de interacción sin que medie la intención de informar o comunicar.
- Acciones heterónomas expresivas: éstas sí son acciones comunicativas, cuando hay un proceso de intercambio de señales e información con la intención de que el otro reciba y comprenda un mensaje. Son diálogos y buscan el ajuste.

La comunicación es una acción que depende de una teoría de los actos y comportamientos. Por tanto, notamos que la comunicación, es un sistema de administración de energía, de heteroajuste. Desde este punto de vista, la comunicación adquiere un valor ecológico ya que le permite a los seres vivos administrar su supervivencia. Ya hemos visto que una de las medidas esenciales de la acción es, a la vez, su costo generalizado y su ganancia generalizada. El costo generalizado, es, entre nosotros, el gasto de energía, de tiempo, de dinero, de potencial psicológico que efectúa un ser para realizar su acción. La ganancia generalizada, recíprocamente, es el beneficio en tiempo, en energía mecánica, en dinero, en ventajas psicológicas para ese mismo ser, a partir de los resultados de una acción determinada. Moles afirma que "actuar racionalmente es comportarse de tal manera que el beneficio sea superior al costo"¹⁵¹, noción tan evidente que tenemos, algunas veces, "la tendencia a olvidarla, pero que está complicada por el hecho de que somos incapaces de contabilizar exactamente los factores de costo o de beneficio, en particular a causa de la incertidumbre de nuestras estimaciones sobre los términos de costo o beneficio psicológico"¹⁵².

- ECOLOGÍA DE LAS ACCIONES

La ecología de la acción, según Moles, "será la ciencia de la repartición y de la interacción de los actos entre sí, en un dominio limitado; trátase de los recursos personales del ser (espacio, tiempo, energía, dinero, costo generalizado) o de la suma de recursos de un grupo (la empresa, el Estado, la armada), concentrados en un territorio espacial o temporal (ecología territorial), y considerados desde los puntos de vista estadístico y económico"¹⁵³.

La fenomenología de los actos nos ha hecho distinguir las acciones de los acontecimientos, de las transacciones y de las interacciones. Recordemos estas definiciones:

Acción: modificación efectuada por el ser sobre su medio ambiente.

Acontecimiento: acción de naturaleza imprevisible ejercida por el medio ambiente sobre el ser.

Transacción: acción que ocasiona una relación entre dos seres humanos, o entre un ser humano y un organismo. Esta relación se manifiesta en la interfase de estos dos polos. La comunicación es un caso importante de transacción.

Interacción. Acción que interviene, modifica y perturba otras acciones que estaban en curso, independientemente de la naturaleza de las mismas. (Moles, 1983: 153).

¹⁵¹ *Ibid.*, p.167.

¹⁵² *Ibid.*

¹⁵³ *Ibid.*, p.153.

Se ha mostrado que una acción, es decir una modificación ejercida por el hombre sobre el mundo que lo rodea, puede ser traducida a cierto número de caracteres objetivables o medibles. El punto de vista original que propone una "fenomenología de los actos", consiste en tomar los actos "humanos como cosas, aislarlos, por así decirlo, del universo, hacerlos más o menos independientes de la significación que puedan tener en la continuidad del comportamiento humano, y estudiar las características generales en sí mismas"¹⁵⁴, esto es, sin referencia a una significación particular de la acción, que ésta no introduce sino más tarde.

También, Moles afirma que, se ha discernido entre estos caracteres: la magnitud de la acción, ya sea pequeña o grande en relación con el hombre que la lleva a cabo o con el mundo que la soporta; su costo (o el beneficio que proporciona), su intensidad, es decir, la dimensión del cambio que crea en función del tiempo, su tasa de coherencia o de implicación, y otros caracteres que contiene todo acto elemental y lo definen en una red de dimensiones, en el sentido general del término.

Incluso se han puesto en evidencia los factores universales de la noción de costo, considerada como "la extracción efectuada sobre los recursos del ser, que muestra que estos recursos se conducen siempre hacia algunos elementos globales -entre otros, el tiempo, la energía y el espacio-, necesarios para efectuar un acto, así como una especie de costo psicológico, según un potencial del que el individuo no posee sino una cierta parte"¹⁵⁵. Por tanto, estos serán los primeros factores que estructuren una ecología. Ya que, según el autor, el individuo se siente "coaccionado en sus recursos", por una actividad de elección, por el hecho de tener que renunciar a un acto, por que ha escogido otro. Esto es, "un principio extremadamente general de la estructuración del comportamiento 'tan general que nuestros psicólogos lo han omitido frecuentemente'. El ser no es rico, universal e ilimitado; escoger es para él, antes que nada, renunciar, renunciar a todo lo que no ha escogido"¹⁵⁶.

Se concluye, entonces, que una ecología de los actos será el estudio de las "interacciones estadísticas" que pueden producirse entre las "especies de actos" distintos, diferenciables en el interior de cierto dominio del tiempo o del espacio. La duración del día de trabajo o de descanso, el espacio "geométrico o geográfico", pero también "la repartición coaccionada", las sumas de dinero que permiten realizarlas en una sociedad cuyos recursos materiales son limitados.

- LOS CASCARONES DEL HOMBRE

Por otra parte, el espacio humano, según Moles, puede estar caracterizado, sobre el plano que nos interesa, "por la importancia del sujeto actuante en relación con el resto del universo"¹⁵⁷; este individuo aparece fugazmente como el centro de este universo, como el punto de partida evidente alrededor del cual se organiza todo el resto de valores de todos los seres u organismos. Esta imagen del "yo, aquí y ahora" rige toda una parte de la filosofía. Por la presencia misma del

¹⁵⁴ *Ibid.*, p.154.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p.157.

¹⁵⁶ *Ibid.*

¹⁵⁷ *Ibid.*, p.159.

sujeto, ya sea observado por el experimentador, o que el sujeto mismo rinda cuentas sobre su propia visión del mundo, el mundo está polarizado, orientado, centrado sobre el "punto de aquí", donde "yo" estoy situado, y eso determina la imagen que será dada.

Con base en esta posición del sujeto, Moles propone una serie de capas o mejor dicho "cascarones", los cuales marcan las fronteras, los "radios de la acción" del sujeto:

1. El primer cascarón es el de los límites biológicos del ser: la piel, cuyo vestido constituye una película extensible. Se dirá de buena gana "sentirse bien en su piel", al referirse así a un espacio interno homogéneo, sin dimensión, respecto del cual los fenomenólogos de la percepción, han insistido fuertemente.
2. El segundo cascarón sería el del gesto inmediato, los brazos y las piernas en relación con el cuerpo. De los cuales, según Guczkow, tenemos una "conciencia psicológica muy clara", que define una especie de "burbuja del medio ambiente propio", de alrededor de 30 a 40 cm, Goffman la llama "unidad vehicular".
3. El tercer cascarón sería el del espacio visual próximo. Coincide un poco, para el arquitecto definido como técnico del espacio, con la pieza del departamento, el espacio más o menos cerrado que yo tengo bajo el dominio de mi mirada.
4. El cuarto cascarón es de dominio jurídico. Es el departamento, lugar privado que yo conozco a través de mi espíritu y que es mío de acuerdo con la ley, "sobre el cual yo ejerzo a la vez mi voluntad y mi imperio, en donde yo no tengo que rendir cuentas de mis acciones a nadie".
5. Más allá, comienza el imperio "civilizado" de los otros; esto puede significar eventualmente "bajo el imperio de los agentes de policía". Es la plataforma, la escalera, la calle, la colonia, todo lo que yo conozco, pero "donde yo encuentro a otros seres cuya capacidad de influencia es a priori, igual a la mía, y de todas maneras reducida a la autoridad colectiva y difusa que es la mirada del "otro". El ser transita espontáneamente, sin plan, sin método, sin agenda, y regresa, ambula sin programa. Es uno de los lugares donde ejerce la presión de la opinión personalizada, donde "yo estoy bajo la mirada del vecino que está bajo mi mirada, donde nuestras interferencias construyen una acción común controlada por la costumbre, por la opinión y por la ley".
6. Más lejos todavía, se definen los centros sociales que no son los de mi propia persona; centro ciudad, foco de atracción, residencia comercial o administrativa, lugar de trabajo lejano, sitio que conozco y donde me siento más o menos anónimo, donde se ejerce solamente el imperio de la colectividad y la ley social, pero donde se desvanece aquél de la opinión o de la mirada ajena, ya que estos otros me son anónimos, extraños, y en la medida que yo me apego a la ley no tienen interacción sobre mis propios actos.
7. Si se va todavía más lejos, se observa la "intervención de las zonas lejanas donde la idea de distancia y de esfuerzo, de planificación, de transporte, toman todo su valor, donde toda acción está precedida y seguida por un desplazamiento, por una movilización de fuerzas y de tiempo, por una voluntad programada y, por lo tanto, organizada, donde el ser se siente desconocido por definición, axiomáticamente", pero donde las leyes del esfuerzo y del transporte rigen necesariamente todos sus actos. Es el amplio mundo que, a final de cuentas, viene a contener todos estos cascarones, espacio de proyecto (salir de vacaciones o salir en expedición comercial para vender motores de avión a los indios); último cascarón del mundo personal, poblado por la totalidad de hombres que, por definición, "me son en su inmensa

mayoría desconocidos, lugar a la vez de aventura, ya que yo estoy en peligro en un mundo del que no tengo control y que no puedo manejar a mi antojo, y de planificación, ya que es necesario que yo establezca un programa de mis actos". (Moles, 1983: 159,160).

- UNA ECOLOGÍA DE LOS ACTOS EN EL ESPACIO GLOBAL

Hemos tomado como punto de referencia de una ecología descriptiva, al individuo considerándolo como encerrado en su "esfera fenomenológica"¹⁵⁸, rodeado de una serie de cascarones definibles que categorizan el espacio -o el tiempo- en relación con este individuo. Se trata del ser individual que, ha organizado el espacio; es en relación con él que tal o cual cascarón de distancia está más o menos "vacío" o "lleno" de actos más o menos simples o complejos, más o menos coordinados o incoherentes, más o menos fáciles o difíciles. También es preciso hacer notar que estos cascarones reaccionan unos sobre otros, ya que el individuo no puede "hacer todo a la vez".

- CRITICA AL AUTOR

A Moles le debemos la interfase entre la fenomenología del ser y el mundo y una fenomenología de la acción, dando así pie a la posibilidad de fundar una teoría de la comunicación como acción, (compárese la similitud con una teoría de la acción comunicativa), perspectiva que seguirán con toda profundidad Manuel Martín Serrano en su Teoría de la Comunicación y en otro sentido Jürgen Habermas aplicada a los principios éticos de todo diálogo humano.

Por su parte, la afirmación de Moles de que "la realidad le es dada al ser de manera mediata", dará pie a la teoría de la mediación y a la consideración de la función mediadora de todo acto comunicativo. Esta idea surge cuando Moles retoma el modelo de los mundos de Popper afirmando que éstos son categorías perceptivas dentro de los cuales cada individuo categoriza lo vivido. Por tanto todos los mundos de Moles apelan a una experiencia, no entendiendo a ésta como un estímulo en sí, sino a la forma en la que el actor percibe un estímulo. En resumen, el actor actúa en función de la percepción que tiene del mundo. También, construye una teoría de la percepción, que a diferencia de la de Merleau-Ponty, integra experiencia con representación. Dicha teoría le lleva a decir que la subjetividad existe y que el ser al hacer uso de su percepción, en realidad esta haciendo uso de su subjetividad.

Por su parte, el autor al construir su teoría de la acción lo hace desde una postura rigurosamente física (no hay que olvidar su formación), según la cual, la comunicación es una acción que difiere de las acciones estrictamente físicas, que sirve para coordinarlas pero también para darle valor y sentido. Es decir, la comunicación es una meta acción que coordina acciones físicas. Pero, Moles va más allá y señala el valor ecológico y evolutivo que tiene esta acción al posibilitar el ahorro de energía y con esto una mayor posibilidad de sobrevivencia y evolución de las especies comunicativas.

¹⁵⁸ *Ibid.* p.168.

Por último, la obra de Moles va más allá, ya que integra todo esto a una teoría de la comunicación y la cultura humana, pero su verdadera aportación radica, por un lado, en la apertura a la posibilidad de por fin delimitar un objeto de estudio para la comunicación: *todo ese tipo de acciones de los seres vivos que sirvan para crear, coordinar y ajustar acciones físicas*, y por otro, la categorización desde la vida cotidiana de la percepción y subjetividad del actor como motivante, detonante o inhibidor de la acción explícita.

También al escribir su teoría de los actos, se entiende que para él la comunicación es un acto, una acción que puede ser observada y que garantiza la evolución de las especies comunicativas; ya que, las especies más evolucionadas, son especies comunicativas y por ello dichas especies evolucionan más rápido. De esta concepción podemos notar que a la comunicación esta ligada una la ley evolutiva, donde el ser (actor) sustituye acciones ejecutivas por expresivas y/o viceversa.

4.2 LA TEORÍA DE LA ACCIÓN COMUNICATIVA

JÜRGEN HABERMAS (1929-?)

Nació en 1929 en Düsseldorf, Alemania. Es el representante más sobresaliente de la Escuela de Frankfurt recogiendo su programa teórico-político. En sus primeros años, "continúa con la línea antimetafísica de Horkheimer, pero a finales de los años sesenta empieza a definir su propia estrategia de pensamiento, sus propios instrumentos de método y los elementos constitutivos de su teoría crítica"¹⁵⁹. No obstante, frente al pesimismo paralizante de la primera generación de la Teoría Crítica, Habermas cree encontrar posibilidades de transformación político-social. Enriquece los análisis tradicionales de la Teoría Crítica con su mayor apertura a la hermenéutica, la filosofía del lenguaje y ciencia actual.

Su capacidad intelectual y las posturas defendidas le han llevado a una serie de confrontaciones y debates que indican la energía y riqueza de su pensamiento:

- 1) Con el Racionalismo Crítico. Prosigue el debate de Adorno-Popper, con H. Albert. (1967).
- 2) Con la teoría de los sistemas de N. Luhmann: "Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie", 1972.
- 3) Con la hermenéutica de G. Gadamer: Hermeneutik und Ideologiekritik, 1971.
- 4) Sobre la fundamentación de las ciencias sociales desde una teoría de la acción comunicativa, en "Sprachpragmatik und philosophie", 1976. (Mardones, 1994: 216).

Como estudiante de Theodoro Adorno, y miembro de la escuela crítica de Frankfurt. Es quizás el último pensador en aceptar el proyecto básico de esclarecimiento de las ciencias sociales, un proyecto por el cual muy a menudo se le ataca. Cuando retóricos y otros pusieron atención en Habermas y su trabajo, normalmente se le ubicó en un debate teórico sobre asuntos del Postmodernismo. Por otro lado, Foucault, Gadamer y Lyotard, se instalan muy a menudo como sus antagonistas. Aun así, el debate parece ser una clase de mezcla o fusión de la controversia existente entre Kant y Hegel; aunque, en Habermas se nota una fuerte influencia kantiana en su dedicación ética, en su razonar, y en su filosofía moral. En sus escritos se encuentra la disputa entre áreas problemáticas de la universalidad y la racionalidad; de su intento teórico y su deuda a sociólogos alemanes importantes como Marx y Weber, se puede afirmar que: al restaurar la universalidad de la racionalidad crítica y limpiar la tradición crítica de su elitismo, Habermas busca volver a codificar conceptos de la estrategia original de Marx (McCarty, 1979: 50).

- HABERMAS Y LA TEORÍA DE LA COMUNICACIÓN

La contribución principal de Habermas a la Teoría de la Comunicación es el aparato teórico detallado que describió en los dos volúmenes de su "*Teoría de la Acción Comunicativa*", publicados en 1981. Aquí, el poder es un concepto importante en la concepción que Habermas tiene de *racionalidad comunicativa*. Para facilitar su estudio, podemos ver el trabajo de Habermas como repartido en cuatro temas generales:

¹⁵⁹ J. M. Mardones. Filosofía de las ciencias humanas y sociales, p. 216.

- Un concepto significativo de la racionalidad de las ciencias
- El problema de una teoría -apropiada- de la acción
- Un concepto de orden social
- El diagnóstico de la sociedad contemporánea

- RELACIONES CON EL MUNDO Y ASPECTOS DE LA RACIONALIDAD DE LA ACCIÓN EN CUATRO CONCEPTOS SOCIOLÓGICOS DE ACCIÓN: MARX WEBER Y K. POPPER

Para Habermas, razón instrumental se contraponen a la comunicación. Ya que la razón instrumental es una "serie de imposiciones e influencias" que tiene el otro sobre mí sin tomarme en cuenta, mientras que la comunicación busca acuerdos y consensos. El parte de una teoría sociológica de la acción criticando a Marx Weber, ya que para dicho autor, la sociedad moderna es la "sociedad burocratizada (la burocracia es un grado de profesionalización para el enfrentamiento de problemas y necesidades sociales)". Lo racional es buscar siempre la mejor manera de hacer las cosas. (Habermas, 1987: 121)

Por tal motivo, Weber hace un análisis, en la teoría sociológica, de los distintos tipos de acción, los cuales pueden reducirse a cuatro conceptos básicos:

- El concepto de *acción teleológica*, donde el "actor realiza un fin o hace que se produzca el estado de cosas deseado eligiendo en una situación dada los medios más congruentes y aplicándolos de manera adecuada"¹⁶⁰.
- Esta se amplía y convierte en *acción estratégica* cuando "el cálculo que el agente hace de su éxito interviene la expectativa de decisiones de a lo menos otro agente que también actúa con vistas a la realización de sus propios propósitos"¹⁶¹.
- El concepto de *acción regulada por normas*, el cual hace referencia "a los miembros de un grupo social que orientan su acción por valores comunes"¹⁶². El concepto central de observancia de una norma significa el cumplimiento de una expectativa generalizada de comportamiento.
- El concepto de *acción dramaturgica*, el cual no se refiere a un actor solitario ni al miembro de un grupo social, sino a participantes en una interacción que constituyen los unos para los otros un público ante el cual se ponen así mismos en escena"¹⁶³.
- Y por último, el concepto de *acción comunicativa* que se refiere a "la interacción de por lo menos dos sujetos capaces de lenguaje y de acción que, con medios verbales o extraverbales,

¹⁶⁰ J. Habermas. Teoría de la acción comunicativa, vol I., p. 122

¹⁶¹ *Ibid.*

¹⁶² *Ibid.*, p.123.

¹⁶³ *Ibid.*

entablan una relación interpersonal¹⁶⁴. El concepto importante es el de interpretación, que se refiere a la negociación de definiciones de la situación susceptibles de consenso.

Parciera que de estos modelos sólo el concepto teleológico de acción es el que libera un aspecto de la racionalidad de la acción. La acción representada como actividad teleológica puede considerarse bajo el aspecto de racionalidad con arreglo a fines. Es éste un punto de vista desde el que las acciones pueden estar planeadas y ejecutadas de forma más o menos racional y ser enjuiciadas como más o menos racionales por una tercera persona.

De aquí Habermas arma su crítica de las teorías de la acción sociológica, ya que según él la acción es todo lo contrario a lo anterior. Según él, el error de Weber es emparejar acción con la racionalidad. El autor dice que "todas las acciones tienen una racionalidad", aunque esta no es la misma, sino que cambia de acuerdo al objetivo que persigue.

Por otra parte, Habermas retoma el modelo de los mundos de Popper y, al igual que Moles, los renombra. Además, dice que hay un actor que es el centro de esos mundos concéntricos, el cual dice para qué es cada mundo y cuál es su racionalidad. Así Jürgen Habermas critica el modelo de Weber ya que según él, cada tipo de acción atiende a fines diferentes y a otras lógicas. Pero para el autor, existen otras racionalidades y para explicarlas se basa en la teoría de los mundos de Popper.

- LOS MUNDOS DE HABERMAS

Para definir a su mundo de la vida, Habermas se basa en la Sociología Fenoménica de Alfred Schütz, la cual pone énfasis en la intersubjetividad, afirmando que: "el mundo intersubjetivo no es un mundo privado, es común a todos. Existe 'porque vivimos en él como hombres entre hombres', con quienes nos vinculan influencias y labores comunes, comprendiendo a los demás y siendo comprendidos por ellos"¹⁶⁵.

- Mundo de la vida o co-dado: de acuerdo con Habermas, "son los propios sujetos socializados los que cuando participan en procesos cooperativos de interpretación, hacen un uso implícito del concepto de mundo"¹⁶⁶, y que en esos procesos, la tradición cultural que Popper introdujo bajo la rúbrica de "productos de la mente humana", asume papeles distintos según actúe como *acervo cultural de saber*¹⁶⁷ del que los participantes en la interacción extraen sus

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 124

¹⁶⁵ Schütz, Alfred. El problema de la realidad social.

¹⁶⁶ Habermas. *op cit.*, p. 119.

¹⁶⁷ Para Schütz y Luckman, el actor, sirviéndose de los elementos básicos de ese acervo de saber, construye, el mundo a partir del cual y sobre cuyo trasfondo vive. Describen cómo experimenta el sujeto en ese proceso las estructuras generales de su mundo de la vida: 'En cada situación sólo me está dado un fragmento limitado de el mundo; sólo una parte de el mundo queda *in actu* a mi alcance. Pero entomo a este ámbito se disponen gradualmente otros ámbitos de alcance reconstruible, o por lo menos accesible, que a su vez tienen una estructura temporal y también social. Además, sólo puedo actuar en un fragmento del mundo. Y entomo a esta zona de operaciones se disponen gradualmente a su vez otras zonas de influencia reconstruibles y accesibles que poseen asimismo una estructura temporal y social. Mi experiencia del mundo de la vida está también estructurada temporalmente: la duración interna es un decurso de vivencias que se componen de fases actuales, retentivas, y protentivas, y también

interpretaciones, o se convierta a su vez en objeto de elaboración intelectual. En este punto, "la tradición cultural compartida por una comunidad es constitutiva del mundo de la vida que los miembros individuales encuentran ya interpretado en lo que atañe a contenido"¹⁶⁸. Por tanto, "este mundo de la vida intersubjetivamente compartido constituye el trasfondo de la acción comunicativa. De ahí que fenomenólogos como A. Schütz hablen del mundo de la vida como horizonte atemáticamente co-dado dentro del cual se mueven en común los participantes en la interacción cuando se refieren temáticamente a algo en el mundo"¹⁶⁹.

De acuerdo con Habermas, Schütz y Luckman se atienen al modelo de la filosofía de la conciencia, y al igual que Husserl, "parten de la conciencia ecológica, a la que las estructuras generales del mundo de la vida le están dadas como condiciones subjetivas necesarias de la experiencia de un mundo de la vida social configurado en concreto y acuñado históricamente. Lo dicho no se refiere a experiencias específicas, concretas y variables sino a las estructuras fundamentales de la experiencia del mundo de la vida en general. En contraste con las experiencias específicas, estas estructuras básicas no pueden ser apresadas como núcleo experiencial por la conciencia en su actitud natural. Pero son condiciones de cualquier experiencia del mundo de la vida y penetran en el horizonte de la experiencia"¹⁷⁰.

En pocas palabras, es un mundo dado en lo colectivo, el cual es el pre-requisito de todo tipo de acción, donde se encuentran nuestras experiencias, valores, medio ambiente, ... Por ello, Habermas define a sus mundos como radios de acción. Al mundo más cercano al actor le llama mundo dramático porque este mundo es una frontera entre lo que yo soy internamente y lo que deseo internamente con el mundo; es decir, un telón. Aquí es donde se dice que nuestra vida es una continúa actuación (en el sentido teatral del término).

- Mundo dramático: de acuerdo con Habermas, el concepto de acción dramática hace referencia a: "participantes en una interacción que constituyen los unos para los otros un público ante el cual se ponen a sí mismos en escena". Es decir, el actor suscita en su público una "determinada imagen, una determinada impresión de sí mismo, al develar más o menos de propósito su propia subjetividad". Por su parte, "todo agente puede controlar el acceso de los demás a la esfera de sus propios sentimientos, pensamientos, actitudes, deseos, etc., a la que sólo él tiene un acceso privilegiado"¹⁷¹.

de recuerdos y de expectativas, interfiere con el tiempo del mundo, con el tiempo biológico y con el tiempo social, y se sedimenta en la secuencia irrepetible de una biografía articulada. Y, finalmente mi experiencia esta socialmente organizada. Todas las experiencias tienen una dimensión social, al igual que también la organización temporal y espacial de mi vivencia está 'socializada'. Pero además, mi experiencia del mundo social tiene una estructura específica. El otro me esta inmediatamente dado como co-humano en la relación 'nosotros' mientras que las experiencias mediadas del mundo social se hayan dispuestas según grado de anonimidad y se articulan en experiencias del mundo contemporáneo, del mundo de los antecesores y del mundo de los sucesores". (Habermas, 1990, p. 182, 183.)

¹⁶⁸ Habermas. *Op cit.*, p. 119

¹⁶⁹ *Ibid.*

¹⁷⁰ *Idem. Teoría de la acción comunicativa, vol. II*, p. 183.

¹⁷¹ Habermas. *Teoría de la acción comunicativa, vol. I*, p. 124.

Esto quiere decir, que es un mundo personal, privado e íntimo del ser. Se refiere, más que nada al darnos a conocer en el mundo; es decir, el cómo nos presentamos frente a éste, pero puede variar de acuerdo al escenario y al público que nos enfrentamos. Actuamos según el rol que nosotros mismos establecemos, de acuerdo a cómo nos percibimos en el escenario y al público. Por tanto, nuestro propio ser se construye de nuestra autoimagen y de lo que los demás dicen de nosotros (la heteroimagen).

Aquí, *encounter* y *performance*¹⁷² son los conceptos claves, los cuales significan no un comportamiento expresivo espontáneo, sino una estilización de la expresión de las propias vivencias, hecha con vistas a los espectadores. Este modelo dramático de acción sirve principalmente a las descripciones de orientación fenomenológica de la acción.

En este mundo el actor realiza acciones dramáticas con una finalidad de orden afectiva "de hacer sentir"¹⁷³ al otro lo que yo siento. Aquí existe un criterio de valoración que es la autenticidad, entonces, cabe preguntarnos ¿qué pasa con nuestro yo verdadero?, ¿qué tan auténticos somos? Ante tales preguntas, encontramos como respuesta que el mundo nos obliga a escenificarnos en diferentes circunstancias: lo que soy, lo que pienso, lo que represento. Es decir, aquí encontramos cierta apelación a una auto reflexión y, por tanto, la comunicación tiene como punto importante la "autenticidad".

Pero, ¿cuál es la finalidad que persigue una acción dramática? No está orientada al logro de acciones teleológicas como el poder, o la economía. La racionalidad que tiene esta acción está orientada al "hacer sentir"; es decir, "presentar ante los demás un determinado lado de nosotros mismos, con el fin de relacionarnos con nuestro propio mundo subjetivo"¹⁷⁴. Que el mundo sienta lo que yo siento dramatizando mis acciones. Apelamos a que el otro o los otros nos entiendan en términos emocionales

Aquí se necesita un criterio de valoración que no sea referido a mi capacidad de actuar, sino a mi autenticidad, a mi honestidad. No importa el sentimiento, lo que importa es que el sentimiento sea auténtico. La comunicación no verbal (cara a cara) permite comprobar la autenticidad de mis sentimientos. Sólo viviendo nuestra vida sabremos encontrarlos y podremos saber quienes somos.

En pocas palabras, el mundo dramático es el ámbito de "presentación de la persona frente al mundo" (dependiendo de la situación y las personas nos abrimos, íntimamos). Pero, por otra parte, este mundo (o mundo de mi subjetividad) tiene un límite el cual es la subjetividad del otro y que en la interacción de ambas subjetividades, se forma una red intersubjetiva que define lo normativo y convencional.

- Mundo de las normas: según el autor, este mundo, se refiere "no al comportamiento de un actor en principio solitario que se topa en su entorno con otros actores, sino a los miembros

¹⁷² *Ibid.*, p. 131.

¹⁷³ *Ibid.*

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 132

de un grupo social que orientan su acción por valores comunes¹⁷⁵. Este actor particular observa una norma (o la viola) tan pronto como en una situación dada se dan las condiciones a que la norma se aplica. Es decir, las normas expresan un acuerdo existente en un grupo social. Por tanto, todos los miembros de un grupo para los que rige una determinada norma, "tienen derecho a esperar unos de otros que en determinadas situaciones se ejecuten u omitan, respectivamente, las acciones obligatorias o prohibidas"¹⁷⁶.

En este mundo se realizan acciones normadas y existe el riesgo de caer en una sociología de la norma. Pero Habermas no se refiere a acciones normadas, es decir, a aquellas que respetan una norma, sino a aquellas acciones que tienen como referente una regla o un modelo y que pueden cumplir o no. Aquí hay una relación muy directa con nuestra propia subjetividad.

Este mundo tiene como finalidad lograr una identidad grupal, una identificación, ya que tanto "las convenciones como las normas son relativas al grupo social al que se pertenece"¹⁷⁷ por tal motivo se busca una integración social. Aquí, notamos que el hombre tiene su límite respecto a la subjetividad del otro. En este mundo normado cuando entramos en contacto con el otro debemos entender que hay una serie de convencionalismos y acuerdos que reglamentan el funcionamiento de esta acción.

Por su parte, Habermas, relativiza el concepto de norma, dice que "no hay normas generales y que cada grupo social determina sus propias normas". No hay un criterio valorativo de la norma. El individuo guía su conducta por la norma del grupo, independientemente de que si es buena o mala, para identificarse. Por último, el objetivo que persiguen las acciones normadas es la identificación, la pertenencia a un patrón cultural, a un capital simbólico, Por tanto, como ya se había dicho antes, la norma es relativa al grupo y a la situación. Y su criterio de valoración es la "pertinencia", la sanción es el "rechazo".

- El mundo objetivo (teleológico): el concepto de acción teleológica, según Habermas, "presupone relaciones entre un actor y un mundo de estados de cosas existentes"¹⁷⁸. Este mundo objetivo está definido como: "totalidad de los estados de cosas que existen o que pueden presentarse o ser producidos mediante una adecuada intervención en el mundo"¹⁷⁹; esto quiere decir, que el actor realiza un fin o hace que se produzca el estado de cosas deseado eligiendo, en una situación dada, los medios más congruentes aplicándolos de manera adecuada. Para ello, el modelo dota al agente de un "complejo cognitivo-volitivo"¹⁸⁰, de modo que éste puede, por un lado (mediante sus percepciones), formarse opiniones sobre los estados de cosas existentes y, por otro, desarrollar intenciones con la finalidad de traer a la existencia los estados de cosas deseados. Por tanto, "la acción teleológica, como concepto, presupone un solo mundo que es: el mundo

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 123

¹⁷⁶ *Ibid.*

¹⁷⁷ *Ibid.*

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 125.

¹⁷⁹ *Ibid.*

¹⁸⁰ *Ibid.*

objetivo¹⁸¹. Aquí, se realizan acciones estratégicas (acciones de comunicación persuasiva para convencer y coordinar al otro). Su objetivo es el logro de los fines que perseguimos y su criterio de valoración es muy simple: el éxito.

Aquí, el concepto central es el de "una decisión entre alternativas de acción, enderezada a la realización de un propósito, dirigida por máximas y apoyada en una interpretación de la situación"¹⁸². Habermas retoma la idea de los mundos y la relaciona con los tipos de acciones y valores que les corresponden y, según él, "todos estos mundos y acciones se dan de forma simultánea". Pero, en la práctica no es posible separar estos mundos, aunque puede ser que uno domine sobre los otros, y también puede existir la predominancia de algunas acciones sobre otras.

Por otra parte, Habermas habla de un tipo de acción que cruza todos los mundos y es la "acción comunicativa", ya que todas las demás acciones dependen de ella para realizarse. Para él, la acción comunicativa está en todos los mundos, los conecta. En pocas palabras, la acción comunicativa es la que une, vincula y vehiculiza los mundos con la acción. Por tal motivo, se dice que la comunicación es catéctica, es decir, un medio, un soporte por el cual circulan cosas diversas, personas, ideas, sentimientos, valores, La comunicación les da sentido, le da sentido a la acción para mí y para los otros. Pero, todo esto no es posible si no tiene como marco al mundo de vida, "co-dado" (entendido como el cúmulo de conocimientos, experiencias y relaciones que hemos recibido de quienes nos anteceden y que hemos ido adquiriendo en nuestra experiencia).

- CONCEPTO DE ACCIÓN COMUNICATIVA

Para Habermas, el concepto de *acción comunicativa* se refiere a "la interacción de a lo menos dos sujetos capaces de lenguaje y de acción que (ya sea con medios verbales o extraverbales) entablan una relación interpersonal"¹⁸³. En este punto, los actores buscan entenderse sobre una situación de acción para poder así coordinar, de común acuerdo, sus planes de acción y con ello sus acciones. Aquí, el concepto central es el de *interpretación*, que se refiere, primordialmente, a la negociación de definiciones de la situación susceptibles de consenso

Por ello, Habermas propone algunos mecanismos de coordinación de la acción:

El acuerdo, de acuerdo con él, es un saber *común* o simplemente *influencias* externas de unos actores sobre otros. "Un saber *común* tiene que satisfacer condiciones bien exigentes. Pues no sólo estamos ante un saber *común* cuando los participantes concuerdan en algunas opiniones; tampoco cuando saben que concuerdan en ellas. Llamo *común* a un saber que funda *acuerdo*, teniendo tal acuerdo como término un *reconocimiento* intersubjetivo de pretensiones de validez susceptibles de crítica"¹⁸⁴. Acuerdo significa que los participantes acepten un saber como válido, es decir, como intersubjetivamente vinculante.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 126.

¹⁸² *Ibid.*, p. 122.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 124.

¹⁸⁴ Habermas, Jürgen. Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos., p. 481.

Y la influencia, que es un influjo causal en donde un sujeto induce al otro. La influencia es un éxito sobre las decisiones de un oponente.

Acuerdo e influencia, "son mecanismos de coordinación de la acción que se excluyen"¹⁸⁵ totalmente. Porque desde la perspectiva de un participante, un acuerdo no puede forzarse ni puede ser impuesto. Cuando un participante se da cuenta de que lo manipulan, "un acuerdo pierde el carácter de convicciones comunes en cuanto el afectado se da cuenta de que es resultado de la influencia externa que otro ha ejercido sobre él"¹⁸⁶.

Por otra parte, tenemos que el concepto de acción teleológica amplía el concepto de acción a la acción estratégica. Es decir, la acción estratégica es: "cuando en el cálculo que el agente hace de su propio éxito pueden entrar expectativas acerca de las decisiones de a lo menos otro actor que también actúa orientándose a la consecución de sus fines"¹⁸⁷. Por ejemplo, en el funcionalismo sistémico el modelo estratégico de la acción (llamado orden instrumental) tendría una interacción regida por medios.

En conclusión, los medios no referidos a acciones estratégicas presuponen como componente esencial de la acción un uso del lenguaje orientado al entendimiento. El interaccionismo simbólico y la etnometodología de visión fenomenológica tratan de desarrollar un concepto de acción; es decir, ambos tratan de clarificar el mecanismo lingüístico de coordinación de la acción orientada al entendimiento. Pero Habermas dice que fracasan en su intento; ya que el interaccionismo simbólico, "únicamente sitúa a la acción comunicativa como un medio a través del cual discurren los procesos de socialización"¹⁸⁸. Es decir, sí busca el acuerdo, pero entendido como una aceptación de la norma y el rol social. Y en la etnometodología, dice que "pretende a la acción comunicativa fingiendo únicamente un orden normativo"¹⁸⁹.

Por otra parte, Habermas critica a Mead y a Schütz, ya que según él, su error radica en que "no distinguen entre mundo y mundo de vida"¹⁹⁰. Mundo es *aquello sobre que* los participantes de la interacción se entienden entre sí, y no debe contaminarse con *aquello desde dónde* (mundo de vida), los individuos inician y discuten sus operaciones interpretativas para la socialización"¹⁹¹. Bajo esta perspectiva y tomando estas dos diferencias, Habermas desarrolla su concepto de "acción comunicativa la cual obliga a considerar a los actores como hablantes y oyentes que se refieren a algo en el mundo objetivo, en el mundo social y en el mundo subjetivo (mundo de vida), y se entablan recíprocamente a éste respecto pretensiones de validez que pueden ser puestas en tela de juicio"¹⁹². Su teoría de la acción comunicativa, propone; además, como tarea, investigar la "razón" inscrita en la propia práctica comunicativa cotidiana y reconstruir, a partir de la base de validez del habla, un *concepto no reducido de razón*, ya que la razón es un

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 482.

¹⁸⁶ *Ibid.*

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 483.

¹⁸⁸ Cfr. Habermas. Op. cit. p. 488.

¹⁸⁹ *Ibid.*

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 489.

¹⁹¹ *Ibid.*

¹⁹² Habermas, Jürgen. Teoría de la acción comunicativa, vol. I., p. 136

et alibit.

instrumento, no un fin. Critica también a la razón instrumental ya que ésta busca fines, evitando el acuerdo y además se basa en la imposición. La imposición genera rechazo social.

- PRINCIPIOS ÉTICOS DE LA COMUNICACIÓN.

Del modelo de acciones que Habermas reconstruye, deriva una serie de principios éticos del diálogo racionante y que establece, idealmente, como principios centrales de todo acto comunicativo. Teniendo como objeto el acuerdo, Habermas señala que hay comunicación sí y sólo si se siguen los siguientes principios.

1. Hay comunicación sí y sólo sí, se parte de la *igualdad*. Sólo hay comunicación entre iguales (obligaciones, compromisos, conciencia), y en términos de la aceptación de los criterios de validez del otro. En otras palabras, hay que partir de reconocer al otro como un interlocutor válido con el que podemos entablar un diálogo con pretensiones de validez.
2. *Autenticidad*. En el sentido de platicar y negociar sin la pretensión de engaño, ya que la intención de engañar invalida cualquier acuerdo. No se vale jugar con los sentimientos del otro.
3. Hay comunicación sí y sólo sí, hay *pertinencia*. No hay comunicación si descalificamos al otro. Si hemos establecido reglas para la interacción, no se pueden romper a mitad del juego. Hay que pensar en acabar y revisar las relaciones, para poder cambiar las reglas. Debe de haber un campo donde se acepten las competencias.
4. El *acuerdo*. Hay comunicación sí y sólo sí, se pretende llegar a un acuerdo con el otro.

Desde este punto de vista la comunicación es improbable. Pero también es imposible lograr esto sin un punto previo; el punto central que es: el "acuerdo", ya que toda relación es una interacción entre dos, para poder así, estipular reglas que no se queden implícitas. Hay que establecer las reglas del diálogo, fijar cuando se puede sentar una reflexión sobre el mismo y asentar las condiciones para que dicho diálogo se rompa o se termine, y, de esta manera, no caer en un juego perverso. Esto es a lo que Habermas le denomina "diálogo racionante".

- CRITICA AL AUTOR

Con Habermas se cierra, hasta el momento, la adaptación de las influencias y aportaciones de la filosofía fenomenológica a la teoría de la comunicación de manera directa. Para él, la acción teleológica, se refiere a la manera en la que los seres humanos manipulamos nuestro medio ambiente. Esto es lo que comúnmente se conoce como acción instrumental. De aquí podemos notar que las ciencias empírico/analíticas que usan teorías hipotético/deductivas caracterizan este dominio. Mucho de lo que nosotros consideramos 'los dominios de la investigación científica': la Física, Química y Biología, por ejemplo, son ciencias que pertenecen al dominio de la acción instrumental.

Por su parte, la interacción social humana o acción comunicativa, es gobernada por normas del consenso que definen expectativas recíprocas sobre el comportamiento entre los individuos. Pueden relacionarse normas sociales a las proposiciones empíricas o analíticas, pero su validez se fundamenta "sólo en la intersubjetividad de la comprensión mutua de intenciones". El criterio de clarificación de condiciones para la comunicación y la intersubjetividad (la comprensión de significado) se usa para determinar lo que es apropiado para la acción. En este sentido, muchas de las disciplinas histórico/hermenéuticas como: la sociología descriptiva, la historia, el derecho, la etnografía pertenecen al dominio de la interacción social humana.

En conclusión, se puede decir que las acciones son coordinadas comunicativamente por medio de normas y valores aceptados socialmente y que forman el tejido de lo que se llama "mundo de la vida". Por tal motivo, la subjetividad constituye el mundo de la vida como marco trascendental de toda experiencia cotidiana posible.

Consideramos al modelo de la acción comunicativa de Habermas (del cual él deriva un código ético) como el más acabado, hasta el momento, si de comunicación humana se trata, con las siguientes salvedades:

En primer término, Habermas depende de la acción comunicativa (de la cual dice son parásitas) pero en realidad, en la teoría comunicativa, propuesta por Moles y continuada por Martín Serrano, hay un tipo de acciones que no requieren de la comunicación en absoluto. Tales acciones serían, en el modelo habermasiano, las acciones teleológicas individuales, o tipos de acciones instrumentales donde el actor es autónomo para la consecución de sus fines, es decir, que al no depender de ningún otro actor, no requiere de la comunicación.

En segundo lugar y en una crítica más de fondo, observamos que el modelo en torno a la razón (se trata de lograr un diálogo racionante diría), omite o previene una teoría general de la comunicación en la cual encuentre sustento la teoría de la acción comunicativa humana, como acontece en la teoría de Moles y Martín Serrano y frente a las cuales no creemos que la de Habermas sea contradictoria, pero faltaría ver su posible correspondencia con respecto al problema de la razón.

En tercer término, conviene observar la ausencia en Habermas a una teoría de la interacción la cual suple con su influencia pragmática, pero creemos que la teoría habermasiana se enriquecería con referencias a la dinámica del propio diálogo que propone, es decir, con categorías para aplicar el modelo a las interacciones comunicativas cotidianas.

4.3 LA GÉNESIS DE LA COMUNICACIÓN

MANUEL MARTÍN SERRANO (1940-?)

Manuel Martín Serrano es Doctor en Ciencias y Letras por la Universidad de Strasbourg, Doctor en Filosofía y Letras, Psicólogo Clínico y Sociólogo por la Universidad de Madrid. Es especialista en los autores clásicos de las ciencias sociales y en los métodos y técnicas de investigación social, también es catedrático de Teoría de la Comunicación en la Facultad de Ciencias de la Información de Madrid.

Él está interesado en el estudio de todos los procesos comunicativos en donde existe una mediación social, y se ha ocupado del estudio de la mediación por el consumo, de la función mediadora de las supersticiones, de las mediaciones que intervienen en la elaboración de las ciencias sociales y de aquellas que operan en un nivel cognitivo y que nos transmiten todos los medios de enculturización y comunicación.

Cabe hacer la aclaración que las teorías, conceptos y categorías que se presentan en este capítulo han sido expuestas principalmente por lo que se conoce como la "Escuela de Madrid", cuyo representante más sobresaliente es Manuel Martín Serrano, quien ha publicado una cantidad considerable de documentos, mismos que a su vez sirven de sustento para esta investigación. Por otra parte, es importante señalar que Manuel Martín Serrano, es el único autor, de los aquí estudiados, que ha desarrollado una Teoría General de la Comunicación, basada en aportes de muy diversas tendencias y enfoques, incluyendo la Fenomenología.

A continuación sólo se reseñan algunos de los aportes de este autor y escuela, sólo con la finalidad de proporcionar conceptualizaciones que demuestran como es que este autor presenta una fuerte influencia fenoménica en el desarrollo de su trabajo.

- GÉNESIS DE LA COMUNICACIÓN

De acuerdo con el autor, La Teoría de la Comunicación tiene como finalidad estudiar la capacidad que poseen algunos seres vivos de relacionarse con otros intercambiando información. Es pocas palabras, la comunicación es "la aptitud para servirse de la información en la interacción y que la poseen especies animales que han antecedido al hombre en millones de años"¹⁹³. Para el autor el "actor de la comunicación", es cualquier ser vivo que interactúa con otro u otros seres vivos, de su misma especie, o de especies diferentes, recurriendo para ello a la información. Así, las especies que han logrado la capacidad de interacción comunicativa se distinguen "biológicamente", ya que disponen de órganos especializados para desarrollar el trabajo que requiere el intercambio de información; pero también "conductualmente", porque poseen pautas de comportamiento adecuadas para que ese trabajo genere información, ya que sin esos órganos y sin esas pautas -asegura- "no es posible que la interacción entre los seres vivos dé el salto desde el mero intercambio de materias y energías, al intercambio de información"¹⁹⁴.

¹⁹³ Martín Serrano, Manuel. Teoría de la comunicación. I. Epistemología y análisis de la referencia., p. 13.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 14.

Por tanto, la Teoría de la Comunicación tiene como tarea, reconocer la aptitud para comunicar en todo ser vivo capaz de relacionarse con otro, recurriendo a un comportamiento comunicativo. Este enunciado tan simple, trata de explicar en qué consiste un comportamiento comunicativo y en qué se diferencia de otras formas de interacción.

- APTITUDES NECESARIAS PARA COMUNICAR

Para este punto, Martín Serrano advierte que un ser vivo sólo podrá interactuar comunicativamente si su comportamiento muestra todas y cada una de estas características:

1. Que el actor se sirva de una materia y la modifique. Esa materia puede ser orgánica o inorgánica, ejemplo: su cuerpo, el cuerpo de otro, una cosa de la naturaleza o un objeto fabricado. Aquí, Martín Serrano define como sustancia expresiva a "la materia que el Actor (Ego) debe alterar, de forma temporal o permanente, para que la comunicación con el Actor (Alter) sea posible".
2. Que el Actor realice un trabajo expresivo. El trabajo expresivo es definido como: "la clase de operaciones que lleva a cabo Ego con la materia de la sustancia expresiva, cuando modifica su estado". (Martín Serrano, 1993: 14).

De acuerdo con el autor, el trabajo expresivo "es verdadero trabajo", debido a que "consume energía y altera temporal o permanentemente una materia"¹⁹⁵, y su característica principal es la siguiente: cuando Ego altera la materia para servirse de ella como sustancia expresiva de la comunicación, sus operaciones están ordenadas a la producción de "expresiones".

Por su parte, las "expresiones", son definidas por el autor como "aquella modificación que sufre la materia de la sustancia expresiva como consecuencia del trabajo de Ego, gracias a la cual se le confiere a la propia sustancia expresiva, o se le transfiere a otra materia, un uso 'relevante' en la interacción comunicativa"¹⁹⁶.

Asimismo, la propia materia de la sustancia expresiva adquiere un uso 'relevante' cuando las alteraciones que Ego ha hecho en ella, produciendo las expresiones, le permiten a Alter distinguir a esa sustancia expresiva de las restantes materias (expresivas o no) que se encuentran en el ámbito perceptivo; o cuando Alter puede notar la diferencia que presenta el estado actual de la sustancia expresiva, con respecto al estado anterior que presentaba, justo antes de la intervención de Ego.

Por otro lado, la sustancia expresiva "transfiere" un uso relevante cuando las alteraciones que Ego ha producido en ella, con sus expresiones, le permiten a Alter diferenciar cualidades perceptibles en otra materia.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 15.

¹⁹⁶ *Ibid.*

Desde este punto de vista, de las distintas sustancias expresivas (orgánicas e inorgánicas) que el actor Ego puede modificar, Manuel Martín Serrano, en su libro "Teoría de la Comunicación", propone la siguiente tipología de trabajos expresivos:

- Trabajo expresivo sobre el cuerpo de Ego: este se lleva a cabo, cuando Ego aplica su esfuerzo a hacer relevante su propio organismo.
- Trabajo expresivo sobre el cuerpo de Alter: cuando Ego aplica su esfuerzo a hacer relevante el organismo de Alter, a veces contando con la cooperación del propio Alter.
- Trabajo expresivo con otro cuerpo: cuando Ego aplica su esfuerzo a hacer relevante el organismo de un ser vivo distinto de los actores de la comunicación.
- Trabajo expresivo con cosas: cuando Ego aplica su esfuerzo a hacer relevante un producto de la naturaleza.
- Trabajo expresivo con objetos: cuando Ego aplica su esfuerzo a hacer relevante un producto fabricado. (Martín Serrano, 1993: 17).

Con ayuda de esta clasificación, se puede concluir, en este punto, que la capacidad de comunicar, supone la aptitud por parte del ser vivo para diferenciar las formas y/o las funciones de la materia ya sea orgánica e inorgánica.

3. En este punto se señala que el Actor debe modular la actividad energética de la sustancia expresiva en función de la fuente energética que la activa para obtener "señales". Una señal es definida por el autor como: "una variación en la emisión o recepción de energía por parte de la sustancia expresiva"¹⁹⁷. Por tanto, la capacidad de comunicar supone la aptitud por parte del ser vivo para aprovecharse de la materia y la energía en la producción de señales.
4. Que el actor Ego disponga de un canal por el que las señales lleguen hasta el actor con el que se comunica, y lograr que las señales transportadas, por ese canal, puedan ser diferenciadas por Alter del resto de las variaciones energéticas que percibe del entorno, a través de ese mismo canal o de otros. Este punto nos sugiere entonces que la capacidad de comunicar supone la aptitud por parte del ser vivo para diferenciar los estímulos susceptibles de convertirse en "perceptos"¹⁹⁸ para Alter, respecto de las demás señales, cuando esas señales se transmiten a través de un canal determinado.
5. Que el trabajo expresivo que Ego realiza para ponerse en comunicación con Alter, se corresponda con el trabajo perceptivo que debe llevar a cabo Alter para captar las señales. Este requisito exige que los órganos (biológicos y/o tecnológicos) de los que Ego se sirve para producir y transmitir señales, puedan conectarse con los órganos (biológicos y/o tecnológicos) de los que Alter se sirve para captarlas; o, lo que es lo mismo, que Ego posea la capacidad de producir la clase de estímulos que Alter reconoce como perceptos.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 17.

¹⁹⁸ Martín Serrano dice que, un percepto se origina en una clase de estimulaciones que concluyen en una representación del estado del medio, y no inmediata ni necesariamente en una acción del Alter sobre el medio.

Por otra parte, Martín Serrano denomina como "instrumentos de comunicación" a la serie de "órganos biológicos o tecnológicos que aseguran el acoplamiento entre el trabajo expresivo de Ego y el trabajo perceptivo de Alter"¹⁹⁹, y asegura que el sistema resultante -de ese acoplamiento- es adecuado para la comunicación cuando los instrumentos de que se compone aseguran las siguientes funciones:

- La producción de las expresiones por Ego.
- La producción de las señales por Ego.
- La percepción de señales por Alter.

Por tanto, la capacidad de comunicar -afirma- supone la aptitud del ser vivo para contactarse con otro ser vivo aunque se encuentre alejado en el tiempo y/o en el espacio, sirviéndose de instrumentos biológicos y/o tecnológicos.

6. Que el actor posea "la capacidad de referirse a los objetos y no sólo de manejarlos; o, en otras palabras, que el actor es capaz de representarse las cosas, los seres y (en algunos casos) las situaciones como objetos de referencia de la interacción comunicativa"²⁰⁰.

Manuel Martín Serrano dice que la pauta expresiva mediante la cual Ego asocia un repertorio de expresiones, a la selección de un objeto de referencia; y la pauta perceptiva mediante la cual Alter asocia un repertorio de perceptos a un objeto de referencia, son "modalidades de comportamientos que están coordinados por las representaciones"²⁰¹, y que dichas pautas pueden ser instintivas o aprendidas, pero en cualquier caso debe de existir entre ellas la correspondencia necesaria para que ambos actores puedan compartir una misma designación.

Por otro lado, las representaciones que intervienen en la comunicación pueden referir a:

- Un estado de alguno de los actores o de su medio.
 - La representación de una solicitud o de una demanda dirigida a otro.
 - La representación de la propia situación comunicativa.
 - La representación de otra representación. (Martín Serrano, 1993: 22)
- a) Por ello, se concluye que la capacidad de comunicar supone la aptitud cognitiva del ser vivo para adecuarse a la actividad cognitiva del otro. Entonces, para que exista comunicación deben de intervenir cada una de las condiciones anteriores, además de la participación de al menos dos actores.

- LOS ACTORES DE LA COMUNICACIÓN

Martín Serrano dice que las aptitudes comunicativas conseguidas por otras especies que antecedieron al hombre aportaron el capital evolutivo cuya herencia hizo posible la comunicación

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 19.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 20.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 22.

humana, y que esas aptitudes se amplían y se modifican profundamente "cuando resultan modeladas por la evolución de nuestra especie"²⁰². No obstante, la evolución del hombre ha sido guiada por dos nuevos factores: la sociedad y la cultura. Por tanto, el análisis que él ofrece proporciona las categorías necesarias para una descripción de las capacidades comunicativas que el actor humano ha desarrollado más que sus antecesores animales, a saber:

- Los actores humanos han ampliado el ámbito de los objetos de referencia respecto a los cuales pueden comunicarse. Es decir, la comunicación humana se refiere a los estados del propio actor y de su ecosistema natural, pero, además, hace referencia al ecosistema artificial que el propio hombre ha producido y al universo gnoseológico de la cultura, las ideas y los valores.
- El hombre se sirve, igual que algunos animales, de las cosas de la naturaleza como sustancias expresivas; pero ha incorporado al universo de las cosas todos los objetos fabricados, algunos de ellos producidos deliberadamente como sustancias para la comunicación.
- El ser humano obtiene de las sustancias expresivas un mayor repertorio de expresiones, incluso de aquellos materiales expresivos que comparte con algunos animales, por ejemplo su cara y sus manos.
- La especie humana dispone de instrumentos biológicos de comunicación equivalentes a los que poseen otras especies, pero ha logrado multiplicar su capacidad, sirviéndose de amplificadores tecnológicos como el telégrafo, la radio, la televisión y ahora el internet.
- Sólo el hombre ha conseguido transformar, recurriendo a la técnica, unas formas de energía en otras para generar señales más rápidas, de mayor alcance o más distinguibles entre ellas.
- Las representaciones que la mente humana asocia a las expresiones son mucho más complejas y diferenciadas; suponen la capacidad para realizar operaciones cognitivas de un orden lógico que no está al alcance de ningún otro ser vivo. (Martín Serrano, 1993: 24)

Por su parte el uso de la comunicación en los actores animales ha servido como uno de los recursos adecuados para asegurar el ajuste biológico con su ecosistema y gracias a la capacidad comunicativa han logrado evolucionar con éxito para adaptarse a los cambios ocurridos en su medio natural.

En pocas palabras, se puede concluir que para que exista la comunicación es necesaria la intervención de estos cuatro elementos: actores, instrumentos, expresiones y representaciones.

- ENFOQUES POSIBLES PARA ABORDAR EL ESTUDIO DE LA COMUNICACIÓN

Para Martín Serrano, las oportunidades de que la comunicación sea una tarea en la que pueden participar tanto actores humanos como actores animales, hace de la Teoría de la Comunicación una ciencia abierta, por un lado, al estudio del "intercambio de información que está al servicio de fines biológicos"²⁰³ y, por el otro, al estudio de "la comunicación que está al servicio de fines

²⁰² *Ibid.*, p. 24.

²⁰³ *Ibid.*, p. 25.

específicamente humanos, ligados a la existencia de la sociedad, la cultura y los valores²⁰⁴. Pero, también se abre al estudio de objetos muy diversos, ya que en la tarea comunicativa se recurre al empleo de substancias materiales sobre las que actúa el actor para producir expresiones, es decir, "se maneja la energía de cuya modulación proceden las señales, e intervienen instrumentos biológicos o tecnológicos para hacer posible la interacción comunicativa"²⁰⁵.

De acuerdo con el autor, esta enumeración de componentes de la comunicación muestra que "en la regulación del proceso comunicativo intervienen las leyes de la física, de la biología, de la psique, y, en el caso de la comunicación humana, las constricciones sociales y los sistemas de valores"²⁰⁶. Por ende, en la actividad comunicativa existen, aspectos que son tratados por las ciencias naturales y otros que son atendidos por las ciencias de la cultura. Pero el objeto de la Teoría de la Comunicación -dice el autor- "no permite que se la adscriba al dominio de las ciencias que estudian fenómenos físicos y biológicos, haciendo abstracción de las funciones culturales que la comunicación desempeña entre los actores humanos, ni tampoco permite que se la adscriba al dominio de las ciencias que estudian fenómenos cognitivos y axiológicos, silenciando las funciones biológicas que la comunicación cumple en todos los seres vivos, incluido el hombre"²⁰⁷.

Esta característica plantea un problema epistemológico, con el que se podría explicar el retraso con el que esta disciplina se está incorporando al saber científico. El motivo de "dicho retraso sería que no existe un saber físico, biológico y sociológico que pueda servir de cimiento, o si se prefiere, de paradigma a la Teoría de la Comunicación"²⁰⁸. Asimismo, la Teoría de la Comunicación se encuentra con la tarea de integrar en un mismo modelo explicativo un sistema en el que rijan leyes físicas y biológicas y constricciones sociales y axiológicas, lo cual hace de ella una ciencia sin apoyos epistemológicos.

- PROPUESTAS DE UN ENFOQUE DE LOS FENÓMENOS COMUNICATIVOS DESDE LA PERSPECTIVA DE UN SISTEMA

Martín Serrano propone un enfoque diferente, con el cual se pretende evitar la disociación o el reduccionismo y asegura que es posible analizar "solidariamente los elementos que forman parte de la comunicación, aunque sean tan heterogéneos como actores humanos y animales, substancias expresivas naturales y artificiales, instrumentos de comunicación biológicos o tecnológicos y representaciones generadas por los hábitos o por la razón"²⁰⁹. Para ello hay que estudiar estos elementos en cuanto componentes de un único sistema. Este análisis del Sistema de Comunicación, nos ayudará a comprender mejor las funciones que cumplen cada uno de los componentes que lo constituyen.

²⁰⁴ *Ibid.*

²⁰⁵ *Ibid.*

²⁰⁶ *Ibid.*

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 26.

²⁰⁸ *Ibid.*

²⁰⁹ *Ibid.*

De manera tal que si el estudio sistemático de la comunicación, llega a concretarse en una teoría sólida, evitaría que la Teoría de la Comunicación sucumbiera -según él- a dos riesgos contrapuestos e igualmente peligrosos: al idealismo y al biologismo; ya que la orientación idealista "se ha especializado en el estudio exclusivo de las características comunicativas que diferencian al actor humano del animal, perdiendo de vista las bases evolutivas comunes a la hora de explicar esas diferencias"²¹⁰. Por su parte, la orientación biologista, "ha tomado en cuenta los rasgos comunes que posee la comunicación humana y animal, ignorando los cambios que se han producido en esos rasgos, desde el momento en que la comunicación va a ser utilizada por un actor -el hombre- que vive en un medio cultural y no sólo en un medio natural"²¹¹.

- SUSTITUCIÓN DE UNA EXPLICACIÓN CULTURAL DE LA COMUNICACIÓN POR UNA EXPLICACIÓN COMUNICATIVA DE LA CULTURA; Y DE UNA EXPLICACIÓN BIOLÓGICA DE LA COMUNICACIÓN POR UNA EXPLICACIÓN COMUNICATIVA DE LA BIOLOGÍA

Según Martín Serrano, para desarrollar una Teoría de la Comunicación es necesario invertir el sentido del análisis, adoptando, desde el principio, "un punto de vista formal distinto del punto de vista formal de las ciencias biológicas o de las ciencias de la cultura". "Este planteamiento que propongo -dice- equivale a intentar una explicación comunicativa de aquellos fenómenos biológicos y culturales que se vean concernidos por los procesos comunicativos"²¹².

La metodología de estudio que él recomienda, plantea que este proyecto (desarrollar una Teoría de la Comunicación), se inicie por el examen de la génesis de los fenómenos comunicativos ya que según él, para trabajar teóricamente a la comunicación es útil adoptar una "actitud metodológica que los fenomenólogos denominan *puesta entre paréntesis*: la cual consiste en dejar a un lado, provisionalmente, lo que se sabe de la comunicación a partir de las experiencias comunicativas personales, y en prescindir de lo que se conoce de la comunicación a partir de la familiaridad con el lenguaje comunicativo"²¹³.

Regresando a los fenómenos comunicativos, tenemos que como la comunicación es una capacidad que se ha adquirido en las especies que precedieron al hombre, el estudio de su origen obliga a plantearse la comunicación como un fenómeno asociado con las transformaciones de la evolución natural. Por tanto, los componentes cuya evolución trataré de mostrar -escribe- serán las expresiones, los instrumentos y las representaciones, puesto que "todos ellos son necesarios para que la comunicación exista, una vez supuesta la existencia de los actores que cambian información"²¹⁴.

También pone énfasis en que el análisis de la génesis de la comunicación puede aclarar "cómo la comunicación va adquiriendo los rasgos que harán de ella instrumento de cultura, mediante el

²¹⁰ *Ibid.*, p. 27.

²¹¹ *Ibid.*

²¹² *Ibid.*, p. 29.

²¹³ *Ibid.*, p. 72.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 29

desarrollo de unas funciones inicialmente biológicas, precisamente en el seno de ese universo natural todavía no iluminado por la razón abstracta, ni aún atormentado por los valores humanos²¹⁵.

- DIFERENCIAS ENTRE EXPRESIÓN Y EJECUCIÓN

En este punto el autor propone dos clases de acciones: a) ejecutivas y b) expresivas.

La acción ejecutiva está orientada a la interacción con otro, pero por el camino de la coactuación y no por el camino de la comunicación, mientras que la acción expresiva está orientada, igualmente, a la interacción con otro, pero por la vía de la comunicación.

Por su parte, la acción ejecutiva trata de ajustar el comportamiento propio y el del otro mediante la aplicación de más energía en el interior del sistema de interacción, y, la acción expresiva, trata de igual manera, de ajustar el comportamiento propio y del otro mediante la introducción de señales en el sistema de interacción, las cuales permiten controlar el intercambio de energía entre los actores.

- LA SUSTITUCIÓN DE ACTOS EJECUTIVOS POR ACTOS EXPRESIVOS

Se ha indicado que la acción ejecutiva y la expresiva son igualmente modos de interacción entre los seres vivos, la primera por el camino de la coactuación, la segunda por la vía de la comunicación. Desde el punto de vista filogenético, la capacidad ejecutiva antecede a la expresiva en la evolución de las especies; cabe imaginar la existencia de animales que no utilicen señales en su interacción con los otros, pero no es pensable que un animal interactúe con los otros animales de su ecosistema sin el recurso a la coactuación.

Martín Serrano dice que a medida en que se asciende en la escala biológica, "la interacción entre los animales emplea un número mayor de expresiones en sustitución de las ejecuciones que utilizan especies menos evolucionadas"²¹⁶. Pero también se comprende que "no todos los actos ejecutivos que concurren en un comportamiento interactivo, pueden ser sustituidos eficazmente por actos expresivos"²¹⁷. A un nivel individual, el hombre está capacitado para sustituir cualquier acto ejecutivo por un acto expresivo, en su relación con los otros; incluso cuando esa sustitución conlleva la renuncia al objeto que satisface el comportamiento. Por ejemplo: el hombre es libre de sustituir el acto ejecutivo de comer, por el acto expresivo de protestar renunciando a la comida, cuando se declara en huelga de hambre. De esto podemos concluir que la capacidad de utilizar expresiones en vez de coactuaciones, en aquellas secuencias del comportamiento en las cuales el logro de la interacción no obliga a que los agentes manejen directamente el sistema energético, ayuda a las especies en la lucha por la vida.

²¹⁵ *Ibid.*

²¹⁶ *Ibid.*, p. 32.

²¹⁷ *Ibid.*

- GÉNESIS DE LOS INSTRUMENTOS DE COMUNICACIÓN

Los órganos biológicos de comunicación son capaces de modular las energías para generar señales (por ejemplo, los órganos laríngeos) y de funcionar acoplados con otros órganos correlativos, adecuados para captar las señales que aquellos emiten (por ejemplo, los órganos de percepción acústica). Los órganos biológicos de codificación y de decodificación así acoplados representan "sistemas biológicos de instrumentos de comunicación"²¹⁸. Nuestra especie ha heredado algunos de esos sistemas, no necesariamente los más perfectos que se han creado en la naturaleza, ni los únicos posibles. Por ello, a los órganos que se han especializado en una función comunicativa, se les denominan, en la terminología que el autor propone, "instrumentos biológicos de comunicación".

La especie humana está dotada de sistemas de instrumentos biológicos excelentes desde el punto de vista de su capacidad de codificación y de decodificación de señales. De aquí que el hombre establezca una nueva distancia con los animales a partir del momento en el que es capaz de amplificar tecnológicamente la capacidad comunicativa de sus instrumentos biológicos de comunicación. "La conquista de instrumentos de comunicación que permiten ampliar los límites del espacio y del tiempo comunicativo, es una consecuencia del trabajo humano, aplicado sobre las cosas y sobre las energías que existen en la naturaleza"²¹⁹. Por ello los instrumentos tecnológicos de comunicación que el trabajo humano ha podido crear, están obligados a funcionar dentro de los límites que permiten nuestros sistemas biológicos de comunicación; es decir, que ningún instrumento tecnológico debe franquear los límites de la codificación y la decodificación de señales que pueden procesar los órganos de los sentidos.

- DESARROLLO DE LOS PATRONES DE REPRESENTACIÓN BIOLÓGICA EN LA COMUNICACIÓN HUMANA

Nuestra supremacía biológica -apunta Martín Serrano- radica en nuestra mayor capacidad de aprender nuevas representaciones; de asimilar esas representaciones a situaciones distintas de aquéllas en las cuales las adquirimos; y de modificar los elementos expresivos de la representación. En el hombre, a partir de cierta edad, las representaciones no sólo sirven para expresar conductas, sino además, otras representaciones. Por ejemplo, "el patrón expresivo de los primates (sumisión sexual) consiste en expresiones gestuales tales como (bajar los ojos, encogerse, cambiar de color, en el hombre ruborizarse, sentarse)"²²⁰. Este mismo patrón expresivo sirve en muchas culturas como expresión de la "discreción erótica en la mujer". La "discreción" representa un valor y no un comportamiento.

Pero, en este momento, lo que nos interesa señalar es que la base biológica de toda representación nunca desaparece en nuestro comportamiento expresivo, incluso cuando la especie posee formas de comunicación más precisas que el propio cuerpo, tal como ocurre en el hombre desde que se sirve del lenguaje.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 35.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 36.

²²⁰ *Ibid.*, p. 39.

- LOS REFERENTES DE LA COMUNICACIÓN ANIMAL Y HUMANA

Conviene dejar claro que en la comunicación se intercambian datos sobre las cosas (por medio de la información que proporcionan las señales obtenidas de las expresiones), y no las cosas a propósito de las que se comunica. En otras palabras, cuando se intercambian cosas se lleva a cabo un transporte y no una comunicación.

La comunicación y el transporte coinciden en que algo (una materia, una energía) salva una distancia espacial o temporal entre los actores. Pero esa materia o esa energía se moviliza en la comunicación porque soporta datos informativos, no porque sea materia de tal o cual clase, o tal o cual clase de energía. A veces, para salvar la distancia entre los actores, la comunicación recurre al transporte, cuando el soporte de los datos es una cosa que tiene que ser trasladada físicamente de lugar, por ejemplo, como ocurre en el caso de una carta enviada por correo.

- EL UNIVERSO DE REFERENCIA DE LAS ESPECIES ANIMALES Y HUMANAS

En lo que respecta a los animales, ellos sólo se remiten a referentes que están de modo inmediato asociados a la satisfacción de sus necesidades dentro de los límites de su ecosistema: es decir, proporcionan datos referidos a su disponibilidad de aparcamiento, a la presencia de enemigos, a la extensión de su cazadero, etc. En cambio, la especie humana comunica a propósito de todo lo que existe, y de lo que nunca podrá existir; por ejemplo, puede referirse a un unicornio; a propósito de lo que pasa, le afecte o no directamente, y de lo que pasó, pasará, nunca ocurrirá, por ejemplo, que llueva hacia arriba. Finalmente, el hombre puede comunicar datos, cuyo referente son otros datos, por ejemplo en un código criptográfico. Por tanto, podemos concluir que la capacidad de comunicar es una conquista de la naturaleza y no de la cultura.

- LA MEDIACIÓN SOCIAL

Martín Serrano señala que definir a la comunicación desde un punto de vista comunicativo acarrea un problema: el de que la comunicación es un "fin". Pero, él dice que no, que la comunicación es un "medio" para "lograr algo"; es decir, que la comunicación desde el punto de vista evolutivo y ecológico tiene como fin la supervivencia.

Por su parte, como ya se había dicho, la comunicación humana tiene una finalidad biológica pero también tiene otras; es decir, la comunicación cumple una función metacomunicativa ya que los seres no se comunican por comunicarse, sino que ellos se comunican para algo. Por tanto, afirma que es necesaria una metateoría llamada Teoría de la Mediación, ya que la comunicación es un mediador, un intermediario. Pero, ¿qué finalidad persigue la comunicación?, ¿qué es lo que media la comunicación?

La Teoría de la Mediación Social se vislumbra como un paradigma teórico capaz de interpretar y sistematizar la diversidad de elementos que se constituyen al interior de un proceso social, es decir, tal teoría permite dar un orden a las cosas, objetos, hechos y conceptos que se han estado dando de acuerdo al grado de desarrollo de las sociedades occidentales. Ese orden se puede formalizar en modelos que Martín Serrano denomina "mediacionales"; es decir, se parte de la

explicación de que un modelo mediador es comparable a un código. Por otro lado, un código - afirma- "es un sistema de posibilidades, superpuesto a la igualdad de probabilidades del sistema en su origen para facilitar su dominio comunicativo"²²¹.

Un modelo de mediación es un código desde dos puntos de vista:

1. Un modelo puede interpretarse como un mero sistema codificante, que significa lo mismo que una estructura. Estructura y código son modelos que permiten unificar la diversidad del acontecer desde el punto de vista sociocultural compartido "a priori" por el mediador y los receptores.
2. Todo modelo es un código, entonces significa lo mismo que coerción. El modelo de coerción explica que el código es una forma de partido acerca de "lo que ocurre", lo que equivale a decir que "código" e ideología son términos que designan la misma cosa.

"Tal información contenida en el modelo de mediación indica los grados de libertad de las definiciones de la realidad, de las interpretaciones alternativas que pueda tomar un miembro de la comunidad respecto al significado del acontecer, respetando el código. Los códigos se hacen más restrictivos o más abiertos según las circunstancias sociales que atraviesa el grupo"²²². Por esta razón la significación del código como control social es una constante cultural, en la medida en que el mediador utiliza los mismos supersignos que los sujetos emplean para pensar y actuar. Orden, entonces, equivale al modo establecido de entenderse con el mundo.

Cuando por alguna causa específica este orden social sufre alteraciones ya sea por desajustes entre normas, tecnología y personalidades, las instituciones mediadoras, creadas justamente para ello, actúan como "estabilizadores" restableciendo un equilibrio en el estado de permanente disfunción a que está sometida la sociedad. A estos sistemas de regulación institucionalizados, Martín Serrano los denomina "sistemas de mediación", cuya característica esencial es que contienen modelos de integración. Por tanto, la mediación suele encomendarse a instituciones culturales, políticas, científicas, religiosas o profesionales, y que a su vez todas las instituciones normativas pueden ser estudiadas desde el punto de vista de la Teoría de la Mediación.

Se dice entonces, que cuando el mediador introduce un modelo de orden entre las cosas para establecer una visión estable del mundo se produce un cambio importante. La información del mediador cesa de tener por objeto la realidad original: *lo que ocurre* y por el contrario, el mediador *por lo que ocurre* trata de explicar el orden como una forma de interpretar al mundo.

En este sentido, Martín Serrano afirma que la teoría permite establecer modelos y actos, que sirven asimismo de criterios para distinguir ideas, acontecimientos o comportamientos. En pocas palabras, se puede hablar de mediación solamente cuando determinados significados deben asumir determinados significantes y cuando se atribuyen los segundos a los primeros, existe un código mediador, es decir, es requisito fundamental la existencia de un referente común. Dado que el referente constituye en la comunicación el fundamento material de la veracidad, se dice

²²¹ Martín Serrano, Manuel. La Mediación Social. p. 55.

²²² *Ibid.*, p. 56.

con respecto a él, que la comunicación establece una relación del medium con el referente, como criterio para clasificar a los media desde el punto de vista de la comunicación, según las características de los lenguajes que emplean los medium.

A partir de esto, Martín Serrano llega a una conclusión con respecto a la Teoría Comunicativa, en cuanto a que su estudio debe ser abordado desde una perspectiva mediacional. Martín Serrano señala a la comunicación "como la transmisión de un mensaje, desde un emisor a un receptor, sobre un referente, por medio de un medium"²²³. Esquemmatizando:



Modelo de Jakobson

Los elementos distinguibles en este modelo son: emisor, receptor, medio y mensaje que implica (signos, códigos y referentes).

Se ha perfilado, de manera general, cómo es que la mediación opera como "agente" de regulación entre diferentes sistemas: social, comunicativo y cognitivo; con fines de estabilidad y reproducción social. En este sentido, se ubica la mediación desde el momento en que emergen cambios dentro del entorno; cuando estos acontecimientos son seleccionados y procesados cognitivamente y estructuralmente para posteriormente ser seleccionados y difundidos como información para que el conjunto social interactúe sobre el entorno, asegurando de tal forma su reproducción.

"En la construcción de las representaciones sociales también intervienen otros sistemas a fin de garantizar la coherencia, y la eficacia del modelo mediador, tales como el Sistema Histórico (SH), entendido como el conjunto acumulado de respuestas sociales a situaciones similares"²²⁴.

De este modo, se propone un modelo que trata de dar coherencia a varios sistemas que, por ser abiertos, son interactuantes y por tanto, multifacetedos. El esquema es el siguiente²²⁵:

(S. E)... Sistema Ecológico

(S. H)... Sistema Histórico

(S. S)... Sistema Social

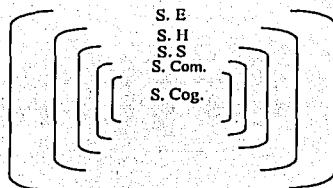
²²³ *Ibid.*, p. 107.

²²⁴ Ávila Guzmán, Javier.

²²⁵ Modelo creado, a partir de la adaptación de la teoría de Martín Serrano, por el profesor Rafael Serrano Partida.

(S. Com.)... Sistema Comunicativo

(S. Cog.)... Sistema Cognitivo



“Es así que los productos culturales y comunicativos articulan entre sí y a su interior referencias ordenadas de todos estos sistemas. Tanto sistema histórico, sistema ecológico, sistema social y eventualmente el propio sistema comunicativo se convierten en sistemas de referencia de los cuales forma parte también el sistema cognitivo (actor), aunque habrá que señalar que éste tiene un papel funcional diferente”²²⁶. La mediación, entonces, se propone como el análisis de las relaciones entre los diferentes sistemas del modelo, de tal suerte que es necesario responder cómo se median todos los sistemas con el actor.

- CRITICA AL AUTOR

La obra de Martín Serrano es difícil de dimensionar dada su amplitud y diversidad, sin embargo sobre el asunto que nos atañe, su aportación tiene dos sentidos: el primero se refiere a la influencia y puesta en práctica de las pretensiones fenomenológicas en su teoría y, segundo, su propia teoría comunicativa que se distingue, de todas las aquí revisadas, por ser original y la única que se plantea enfrentar a fondo la epistemología comunicativa.

Cabe observar que en la obra revisada, por lo menos hay una referencia explícita a la fenomenología, principalmente a la de Husserl, y la revisión de sus postulados nos remite a una clara línea fenoménica, principalmente de orden epistémico, al proponer el uso metódico de la *epoché* ya que el autor pretende encontrar la esencia del fenómeno comunicativo a partir de la descripción de los fenómenos comunicativos (expresivos) por un lado y de todos aquellos componentes que son necesarios para hacer posible la comunicación -por el otro- para poder explicar la razón de ser de los mismos.

²²⁶ Ávila Guzmán, Javier.

No hay que olvidar que el autor fue discípulo de Abraham Moles y que éste fue uno de los percursoros fenoménicos en la ciencia, además de presentar una fuerte influencia cibernética y sistémica. Por su parte, Martín Serrano construyó junto con él una reflexión comunicativa profundamente fenomenológica que, por supuesto, no aplica sólo en una teoría general de la comunicación sino a una teoría social de esta, donde las involucra con factores de orden cognitivo y social.

Por otra parte, el modelo presentado por Rafael Serrano Partida, discípulo de Martín Serrano, logra explicar la presencia del modelo fenomenológico original elaborado a partir de las propuestas de Popper y Jarvie, en dicho modelo, se considera a los mundos como sistemas abiertos los cuales explican la función mediadora que juega la comunicación a nivel social.

Así, ya desde la teoría de la mediación, teoría indispensable para poder fundar una teoría de la comunicación, será el propio Martín Serrano el que presente una concepción fenoménica, que en este caso, distingue al actor como un sistema cognitivo que media y para el que media la comunicación con otros sistemas (mundos) como el social, el histórico y el ecológico que fungen, en todo caso, como temas de un sistema general de referencia de la comunicación (aquello a lo que la comunicación se puede referir).

5 CONCLUSIONES FINALES

5 CONCLUSIONES FINALES

Las ciencias de la naturaleza se han dotado de un método científico en virtud del cual entienden al objeto de investigación como algo suprasubjetivo, lo cual les permite una aproximación científica sobre lo que es la realidad.

Por su parte, las ciencias del espíritu echan mano de otra vara de medir, ya que como su objetivo es el espíritu, sólo caben aproximaciones "espirituales", esto es, no científicas. Es decir ponen su interés exclusivamente en el hombre como persona y a su vivir y obrar personales.

A partir de esto podemos señalar dos puntos importantes que han sido aportados por las ciencias del espíritu al campo del conocimiento:

1. Que el hombre natural, está orientado hacia el mundo que le rodea, es decir siempre tiene una "intencionalidad" hacia él.
2. Y que esa orientación "mundana" no se perderá jamás, ni siquiera en la actividad teórica por muy desinteresada y desmitificadora del mundo que parezca, en otras palabras, reconoce la subjetividad.

También es necesario hacer notar que las ciencias de la naturaleza o ciencias empíricas quisieron tratar al espíritu con el mismo método científico-natural, lo cual ocasionó que se desentendieran de lo subjetivo y por tanto dejaron fuera de la consideración científica al "Lebenswelt" (mundo de la vida), el cual es el complejo espacio de los que investigan el mundo y de los que viven en él. En resumen, esto deja fuera a quienes hacen y para los que se hace ciencia, ya que en ninguna ciencia objetiva pueden hacer oír su voz.

Por otro lado, encontramos que el hombre es un ser que se da fines y normas, crea valores y pretende conocer la verdad. No nada mas es un momento más de los hechos objetivos que componen el mundo, sino quien los vive y escoge. Por eso es necesario saber sobre fenomenología.

Pero, entonces, desde esta visión cabe preguntarnos, ¿qué es fenomenología?

1. La fenomenología, interpretando a Husserl, entendemos que es un método que pretende conocer al mundo suspendiendo los prejuicios, es decir realizando una *epojé*, sin embargo es ésta misma la que nos permite reconocer la *subjetividad*, ya que con esa suspensión del juicio o *reducción fenomenológica* lo único que hace el autor es identificar y aceptar la existencia de la subjetividad en todo proceso de conocimiento.

Sin embargo no es Husserl quien empieza a hablar de la subjetividad, sino René Descartes quien no sólo propuso las bases del método científico, también expuso la dicotomía no resuelta entre espíritu y materia, razón y realidad, convirtiendo a la realidad en su objeto de estudio y a la razón en su método o instrumento de análisis.

Pero, bajo su visión, descubrimos que es ésta misma (la razón) la que se convierte en el primer indicador empírico de la existencia del hombre y aunque el autor haya buscado restringir la actividad y conciencia del sujeto a simples cuestiones metodológicas; notamos que es imposible excluir la parte vital o vivencial del mismo ya que el estudio de la realidad no sólo nos permite crear leyes o teoremas, sino que también involucra toda nuestra experiencia dentro de la producción de conocimiento.

Siguiendo esta misma línea, Emmanuel Kant establece que lo único que el hombre puede conocer es el *fenómeno* el cual esta compuesto de materia y forma, entendienddo que esta forma es una categoría *a priori* impuesta por la facultad que tiene el ser humano de conocer. Es así, entonces que el autor asegura que *no es posible conocer la realidad en sí misma* y por tanto lo que llamamos realidad o naturaleza no es mas que la proyección de nuestras categorías *a priori* a toda materia.

Por tal motivo, reconocemos que Kant pone énfasis en la acción del sujeto al afirmar que es él quien crea las condiciones de conocimiento del objeto (pero a un nivel racional), es de aquí donde decimos que la ciencia es pura creación humana.

En resumen, es Kant quien establece las bases de la moderna fenomenología al señalar que la filosofía debe ser una teoría del conocimiento y que *la realidad no puede ser conocida por el ser ya que ésta es suplida por una serie de proyecciones preexistentes ya en nuestra mente*; es decir que nuestro conocimiento de la realidad tiene como punto de referencia la representación de nuestras experiencias sensibles, es decir el fenómeno. Por ende todo lo que el ser puede conocer se limita a fenómenos de los cuales él forma parte, ya que también participa como creador de los mismos.

Con esto se concluye, en palabras de Kant, que *es imposible que el ser humano alcance las leyes y principios universales, porque el propio ser humano es un fenómeno*. Si el hombre los quisiera conocer lo primero que tiene que hacer es dejar de ser fenómeno.

Por otro lado, surge un autor para quien los *conceptos* de *vida, razón y pensamiento* juegan un papel importante dentro de su filosofía y que nos ayudan a redondear o ir armando una definición más completa de lo que es la fenomenología, Wilhem Dilthey pues él asegura que el pensamiento es una consecuencia de la experiencia humana como tal y no de los presupuestos meramente intelectuales (razón) como lo planteaban Kant y el propio Descartes sino que además argumenta y *refuerza la idea de que el pensamiento humano debe estudiar los problemas de la vida del ser humano*.

Pero también muestra un gran interés hacia el estudio de la vida y de las teorías que intentan describirnos las diferentes concepciones del mundo ya que éste es un *lugar exclusivo del hombre en lo individual; pero, en un nivel social, sólo lo podemos reconocer a través de la comunicación que efectuamos con otros seres*.

Así notamos como es que el autor -nuevamente- pone énfasis en la experiencia del sujeto, la cual se basa en la concepción que éste tiene de su mundo y nos va dotando de mas

argumentos para reorientar la reflexión filosófica hacia la existencia del hombre y a sus interacciones con los otros, lo que nos hace afirmar que aquí hay una referencia implícita a la comunicación como un elemento constitutivo de la identidad del ser, idea que en la fenomenología contemporánea del siglo XX, tendrá un valor fundamental.

Una vez que se ha reconocido que es imposible la reducción o eliminación de los prejuicios, ¿qué hacer con ellos? Pues convertirlos en la base de la reflexión filosófica -como lo propone Heidegger- y crear una ontología del ser donde se reconozca que *existen diferentes modos del ser* los cuales no son mas que modos de nuestra propia conciencia; es decir, estos modos del ser son los que le dan sentido a nuestra propia existencia.

Como podemos notar, encontramos que el concepto de *existencia* juega un papel fundamental dentro de la filosofía heideggeriana ya que *la existencia del ser se convierte en el punto central de todo pensamiento*, además la esencia del ser se funda en su existencia; es decir para Heidegger la esencia es la conciencia por muy subjetiva que esta sea.

Sin embargo hay que hacer notar que para Husserl, a diferencia de Heidegger, el ser puede darle sentido a su existencia centrándose en la obtención de valores trascendentes los cuales podía lograr alejándose de la subjetividad, del mundo; es decir, para él el ser debe basar su existencia en valores trascendentes y no banales como lo sugiere Heidegger.

Regresando a Heidegger, él nos dice que una característica fundamental de la existencia es que se le puede conquistar; es decir *soy porque existo y existo porque soy*. Pero esta existencia a pesar de ser individual y singular no niega la relación con los hombres, por lo tanto *el ser ahí (Da sein) es la base de nuestra existencia en un mundo ya dado, que ya está ahí (mundo de la vida) cuando nosotros aparecemos en él, por ello se dice que: no puede haber ser sin un mundo.*

Asimismo, la esencia es la subjetividad por tanto la existencia es la constitución fundamental del ser y gracias a la existencia podemos reflexionar; pero, la reflexión implica un encierro en uno mismo (reflejo interno). Por tanto el ser debe abrirse a los demás (apertura del ser) y lograr una existencia de apertura al mundo y a los otros, para poder ver el entorno, para poder encontrarnos con el mundo y los demás. En resumen, la existencia es la conciencia del ser, por ello el ser fenoménico es expresión; es decir, se manifiesta por medio de fenómenos, por tanto *la fenomenología es la expresión del ser y del mundo.*

Además, Heidegger es el autor que retoma la idea de mundo que propuso Dilthey pero la complejiza ya que lo entrevé como pieza integral del propio ser y reconoce -al igual que Husserl- que somos seres que compartimos este mundo con otros y que para poder construirlo y crear el mundo necesitamos de los demás y viceversa.

Así con Heidegger notamos que el pensamiento es un pensamiento del ser, sale de él y a él pertenece; en pocas palabras *el ser no es un objeto mas del pensamiento, sino que es el centro de todo pensamiento*, por ende se puede afirmar que la experiencia de lo vivido nos permite construir el mundo y al mismo tiempo al ser.

De esta forma notamos como es que el concepto de fenomenología ha ido evolucionando a través del tiempo y mediante las aportaciones de diferentes autores podemos armar esta definición:

2. La fenomenología es, a nuestro parecer, un enfoque que *estudia todos aquellos fenómenos del mundo que se nos ofrecen a nuestros sentidos*. Dichos fenómenos, los intercambio con otros seres para poder definir y validar lo que se entiende por mundo. Este intercambio se lleva a cabo a través de la comunicación ocasionando que ésta se vuelva constructora de nuestra identidad, dando lugar a un mundo de interrelaciones, a un mundo donde es posible la intersubjetividad.

Con esta definición podemos advertir que se menciona de manera implícita a la percepción, y que empieza a plantearse una nueva relación de conocimiento entre el ser y el mundo y cabe hacemos la siguiente pregunta ¿cómo es que podemos estudiar los fenómenos que se nos ofrecen a nuestros sentidos? O mejor dicho ¿quién es la que hace posible que nuestros sentidos capten y distinguen fenómenos?

La respuesta la da un autor llamado Marcel Merleau-Ponty ya que él sostiene que *el fenómeno central que unifica al ser y al mundo es la percepción*, concepto que engloba tanto el captar (el mundo de los entes físicos y de los seres) y el percepto cultural y subjetivo (mundo de la vida) en la interpretación libre que el ser hace de la situación que vive.

Según él, la percepción es el trasfondo a partir del cual los actos adquieren un valor o sentido y por tanto toda acción presupone un mundo de la vida. No obstante, el ser no posee las reglas o leyes de este mundo de la vida, porque no es algo material, sino que es el ámbito natural de sus pensamientos y percepciones explícitas, por ello la percepción y el mundo de la vida son interdependientes. De ahí que lo que es dado a *mi percepción sólo tiene un valor o sentido en función del contexto o mundo de vida*. Esto involucra toda la subjetividad que el ser aplica en su interpretación, por ende toda experiencia esta constituida por la percepción que se tiene de la situación desde nuestro mundo de la vida.

Con esto concluimos que el mundo sólo puede ser procesado desde nuestra percepción y que lo que sigue ordenando en el mundo es la subjetividad, entonces entendemos que *percepción es igual a subjetividad*.

Pues bien, hasta aquí hemos dado un recorrido por una serie de autores que nos han heredado conceptos como: mundo, mundo de la vida, ser y percepción que serán utilizados por la moderna fenomenología para dejar más claro su objeto de estudio. Pero ¿qué ha pasado con la relación sujeto/mundo?

Pues bien, la reflexión fenomenológica nos ha hecho dar cuenta que todo ser es reflejo, producto y construcción de la realidad que ha vivido y, que toda realidad es construcción de una mente humana; es decir no hay realidad no pensada, ni ser sin realidad.

De este modo se empieza a constituir un nuevo modelo -que deja atrás el propuesto por el positivismo de sujeto conoce objeto- y que en esencia incluye al sujeto en el objeto y al objeto en el sujeto. Sin embargo para diferenciarlo tuvo que ser renombrado utilizando el concepto de mundo (todo aquello que es externo al ser y le es dado a su experiencia) para el objeto y actor en lugar de sujeto, dado que, como se ha demostrado, el ser se construye por medio de su acción e interacción con el mundo.

Pero, ¿cómo es que se construyen actor y mundo mutuamente?. Es evidente que una parte importante de la respuesta a esta pregunta tiene que ver con la comunicación, así el nuevo modelo es: mundo, actor y comunicación. Sin embargo, este modelo aún resulta muy simple, y más adelante reconoceremos cómo es que se fueron complejizando los conceptos de actor y mundo.

Para ello es necesario recordar que Popper propuso una teoría de los tres mundos (dicha teoría distingue tres mundos distintos: mundo de los objetos físicos, mundo de los estados de conciencia y mundo de las ideas objetivas) para justificar el origen del conocimiento científico-objetivo, sin embargo nosotros afirmamos que *para que el pensamiento científico sea realmente objetivo debe considerar los tres mundos no sólo uno*, para evitar caer, nuevamente, en el error popperiano de descalificar la relación de lo subjetivo con el conocimiento objetivo y con el mundo de los objetos físicos.

Con esto se quiere decir que *los tres mundos constituyen el sistema de referencia que los actores significan en común dentro del proceso comunicativo para poder acordar sobre qué es posible entenderse*. Esto ocasiona que nos demos cuenta de que el actor, dentro del proceso comunicativo, no sólo emprende una relación con el mundo objetivo, como Popper sugería, sino también con algo en el mundo social y con el mundo subjetivo.

Sin embargo, la teoría popperiana de los tres mundos nos sirve para mostrar como su modelo de conocimiento científico puede adaptarse a una comprensión de cómo el actor percibe y construye realidades en función de como actúa y percibe esas realidades y también para reconocer que el mundo de Popper carece -o mejor dicho- no incluye referencias sobre el mundo de la vida, las cuales serán retomadas por Moles y Habermas.

Con esto podemos afirmar que Popper habla de conocimiento científico y también de los mundos, pero no le interesa crear un modelo para explicar la complejidad o para articular los diferentes niveles de conocimiento, sólo busca justificar -como ya se ha dicho antes- el conocimiento objetivo.

No obstante, a pesar de los errores cometidos por Popper, su modelo es retomado por Ian Jarvie quien lo modifica asegurando que *los mundos de los cuales habla son solamente mapas mentales que orientan la acción del actor*.

Este planteamiento es importante porque Jarvie interpreta el modelo de Popper, el cual esta diseñado para justificar el ámbito científico de la ciencia tradicional y lo adapta al ámbito social estableciendo las conexiones que existen entre las acciones sociales y las relaciones actor/mundo, las cuales son componentes básicos para comprender al actor en el contexto del mundo de la vida.

Retomando lo que decíamos sobre la importancia de las acciones y de la percepción, encontramos que Abraham Moles, propone *una teoría de la acción donde la comunicación es un comportamiento alternativo del actor* muy diferente a la acción de la física, de tal modo que crea una reflexión fundacional en la teoría comunicativa contemporánea, la idea de *acción comunicativa* la cual no sólo es energética o física, sino también biológica-humana, social y cultural, pero que bien delimitada se distingue de la acción física instrumental al no transformar de manera directa e inmediata el mundo externo -como lo hace la primera- sino *produciendo, transportando e intercambiando información, con lo que eventualmente se puede o no modificar el entorno.*

Así, en su "Teoría de los actos", asegura que la comunicación es una acción que difiere de las acciones físicas sólo por el simple hecho de que ella sirve para coordinarlas, pero que su función primordial es la de otorgarles valor y sentido; es decir, *la comunicación se convierte en una acción que coordina a las acciones físicas.*

Por otra parte, el autor argumenta que "la realidad le es dada al ser no de manera inmediata sino de forma mediata", es decir mediada por su percepción, no obstante, esta idea surge cuando Moles retoma el modelo de *los mundos* de Popper pero los ordena de manera tal que le llevan a afirmar que *éstos son categorías perceptivas dentro de los cuales cada individuo categoriza lo vivido.* Es decir, Moles crea sus mundos los cuales apelan a una experiencia, pero no entiende a ésta como un estímulo en sí, sino a la forma en la que el actor percibe un estímulo. En pocas palabras *el actor actúa en función de la percepción que tiene del mundo.* Con esto, el autor construye una teoría de la percepción en la cual plantea que la subjetividad existe y que el ser al hacer uso de su percepción en realidad esta haciendo uso de su subjetividad.

Pero Moles no se queda solamente ahí, sino que busca integrar estas aportaciones a una teoría de la comunicación y la cultura humana y también sienta las bases para poder empezar a delimitar el objeto de estudio de la comunicación a saber: *todo tipo de acciones de los seres vivos que sirven para crear, coordinar y ajustar acciones físicas,* y por otra parte, la categorización, desde la vida cotidiana, de la percepción y subjetividad del actor como motivante, detonante o inhibidor de la acción explícita.

En conclusión, para él la comunicación es un acto, una acción que puede ser observada, una acción de escala evolutiva ya que sienta las bases para señalar su valor ecológico puesto que ésta -desde su visión- garantiza la evolución/conservación de las especies, principalmente de las más desarrolladas.

Por otro lado, con la teoría evolucionista de la comunicación, este precursor de la teoría comunicativa contemporánea permite romper con el grosero antropocentrismo que había encajonado a la comunicación en el estrecho espacio de las ciencias sociales, y que caracterizó el enfoque de abordajes funcionalistas, estructuralistas, ..., y amplió su campo de estudio a todas las ciencias que aportaron algo a la comprensión de ese complejo fenómeno llamado comunicación.

De la obra visionaria de Moles se derivan dos vertientes de teoría comunicativa contemporánea, una directamente derivada de ésta, la teoría de Manuel Martín Serrano y la otra de Jürgen Habermas, que por otras vías de reflexión llega a los mismos modelos.

Pero quizás la aplicación más rotunda y precisa del modelo fenomenológico a la comprensión comunicativa, es el propuesto por el alemán Jürgen Habermas, quién no sólo retoma los modelos derivados de Popper, sino que los completa y precisa en su teoría de la acción comunicativa, misma que no sólo resuelve el problema de la racionalidad de la acción en referencia explícita a la propuesta de Weber y, por tanto, de la razón instrumental en clara crítica al empirismo positivista, sino que *articula los mundos del modelo de manera orgánica, apelando a la racionalidad, pero teniendo como eje vertebrador a la acción comunicativa*; ayudando de este modo a precisar su lugar, función y esencia en este modelo.

Sin embargo, para poder adaptar el tercer mundo del modelo popperiano, Jürgen Habermas no cambia el concepto de mundo personal, de mundo subjetivo ni tampoco el de mundo físico; sino que *cambia el concepto de mundo de las ideas objetivas por el de mundo de lo normado*, el cual se convierte en el mundo de las normas sociales, es decir, el mundo sancionado y validado socialmente.

Es así como se logra pasar del mundo de las ideas objetivas de Popper a un *mundo donde ya es posible la intersubjetividad*, es decir, a un mundo donde todo lo que el hombre crea y hace en sociedad, no es más que el resultado de una red intersubjetiva; pero donde también se incluye a la cultura, las tradiciones, las costumbres, Es aquí, gracias a la red intersubjetiva, donde el concepto de objetividad se transforma en el de sanción social, por tanto lo objetivo es el resultado de un acuerdo social.

Por su parte, Habermas nos dice que el acuerdo social esta pactado como una práctica válida, reconocida y significativa dentro de una comunidad o grupo social determinado; es decir, hay y existe un acuerdo social, un acuerdo intersubjetivo si se encuentran un conjunto de subjetividades que se han puesto de acuerdo para establecer un valor convencional a algo con el fin de otorgarle un valor común reconocido por todos.

En resumen, podemos decir que se pueden tener muchos pensamientos o conocimientos objetivos pero si no son aceptados y acordados por el grupo social no tienen un valor reconocido. Entonces, debemos entender a la objetividad como la posibilidad de construir un acuerdo intersubjetivo.

Por último, hay que reconocer, que el discípulo de la escuela de Frankfurt, construye un modelo comunicativo *ideal*, basado en las posibilidades de un *dialogo racionante* en un conjunto de *principios éticos de la comunicación humana*. Así podemos afirmar que el modelo de la acción comunicativa de Habermas es el más completo y preciso en lo que a comunicación humana respecta, sin embargo carece de una sustentación en una teoría general de la comunicación que si bien también contenga y explique a la comunicación humana, no se reduzca a ella.

Es el caso de la obra del español Manuel Martín Serrano, en la que se encuentra una evidente influencia del modelo fenomenológico, principalmente en su teoría general de la comunicación,

dentro de la cual señala que la comunicación es un fenómeno complejo que debe abordarse desde una serie de visiones que obedecen a un orden epistémico; es decir, adoptar una *actitud metodológica* a la cual Husserl denominó *epojé* (poner entre paréntesis) y que es retomada por este autor como una posibilidad metodológica para poder describir el fenómeno comunicativo, pero principalmente para encontrar la razón de ser de dichos fenómenos. Dichas visiones, o mejor dicho con tal actitud se busca que el fenomenólogo enfrente su objeto de estudio con un modo especial de la conciencia (la cual, desde su visión epistémica, es el centro de la reflexión) para poder así cuestionar de una forma particular su problema, es decir con una intención.

Por otro lado, a partir de estas visiones, notamos que la postura evolucionista de la comunicación debe orientarse con enfoques biológicos, psicogenéticos e incluso físicos, los cuales no aplican sólo en una teoría general de la comunicación, sino también, en una teoría social de la misma en la cual se involucran a las interacciones con factores de orden cognitivo y social.

Es así que Martín Serrano, a diferencia de los otros autores (Popper, Jarvic, Moles y Habermas), considera que todos *los mundos antes mencionados, forman parte de un conjunto de sistemas abiertos los cuales explican la función mediadora que juega la comunicación a un nivel social*. Es decir, la comunicación es un mediador, un intermediario por el cual el actor opera en el ámbito de los aconteceres para obtener información necesaria -sobre su medio ambiente- para poder sobrevivir. En pocas palabras, *la comunicación no es un fin sino un medio para lograr algo*.

Entonces el modelo original evoluciona y distingue al sujeto, o mejor dicho al actor como un sistema cognitivo que media y para el que media la comunicación con otros sistemas (mundos) como el social, el histórico y el ecológico los cuales funcionan como temas de un sistema general de referencia de la comunicación a saber: *el mundo de la vida*.

3. Una vez que hemos reconocido elementos muy valiosos dentro de los planteamientos de estos autores podemos hacer una definición de fenomenología mas elaborada en la cual se distinguen tres puntos importantes:
 - a) La Fenomenología es una visión que: *reintegra la reflexión sobre el ser humano, la cual hace objeto de conocimiento a la relación del ser con el mundo, pero sin excluir al conocimiento científico; es decir, es una teoría del conocimiento.*
 - b) Por su parte la concepción fundamental de esta visión es: *la de un ser integrado, es decir, la contemplación de un ser íntegro, la de un ser ubicado en el centro de la discusión científica y en donde se recupera toda su subjetividad.*
 - c) Y encontramos que su objeto de estudio es: *la relación del ser con el mundo en una red compleja (mundo de la vida) en la cual se cruzan diferentes racionalidades y cuya única forma de articulación es la comunicación.*

Estas son, a nuestro parecer, las principales aportaciones que ha hecho la Fenomenología a la Teoría Contemporánea de la Comunicación.

- IMPLICACIONES DE LA FENOMENOLOGÍA PARA REPENSAR LA CIENCIA (BÚSQUEDA DE LA CONSTRUCCIÓN DE UNA CIENCIA)

De acuerdo a las conclusiones anteriores, se puede afirmar que efectivamente, si existen varias aportaciones de la filosofía fenomenológica al campo comunicativo, tesis por la cual se le dio dirección a este trabajo y las cuales tienen que ver con un asunto de gran importancia para todos los campos científicos y es el que tiene que ver con el asunto de la subjetividad.

Como se ha dicho con anterioridad, el problema de la objetividad es la parte central del debate dentro de los procesos de producción de conocimiento donde se busca la cosificación del sujeto y por tal motivo es muy usual que se excluyan del debate aspectos tales como la subjetividad, la cual forma parte de la complejidad del sujeto y niegan la existencia de tal dejando de lado sus contingencias.

Pero, ¿por qué la ciencia nunca habla del espíritu humano?, o es posible que no exista la dimensión espiritual del hombre dentro del ámbito científico?. El asunto es que la discusión siempre ha estado enfocada en la búsqueda de la verdad ligada a la objetividad, centrada en el conocimiento del objeto pero a un nivel meramente descriptivo para la obtención de datos.

Sin embargo el problema sustancial es el siguiente, lo plantearé en forma de preguntas: ¿desde dónde, desde qué punto se mira la realidad?, ¿se reconoce mi capacidad reflexiva como constructora de la realidad?. La respuesta a esto es que efectivamente ha crecido el conocimiento de las leyes físicas que gobiernan el espacio y el tiempo, pero ha empezado a surgir un profundo sentimiento de incertidumbre ya que todo el conocimiento científico que se ha ido acumulando a lo largo de la historia, nos ha llevado a la conclusión inevitable de que el mundo es demasiado complicado como para que una visión parcial como la de la ciencia por sí sola pueda explicarlo.

Pero, ¿qué nos ha hecho dudar del principal postulado de la ciencia que dice que no se debe desechar nunca una explicación autosuficiente de la naturaleza, con datos extraídos de la propia naturaleza?

Pues hasta ahora, son muchos los investigadores que han encontrado dificultad en defender que objetividad y subjetividad caminan por ámbitos bien distintos; pero como hemos podido notar, la ciencia es una fuente de conocimientos limitada cuando se aplica a la materia mensurable. Pero allá donde no existen cantidades a ser medidas, fracasa estrepitosamente.

Entonces, ¿será posible la conjugación entre objetividad y subjetividad? A nuestro parecer, el asunto no es fácil y quizás no sea necesario, ya que desde nuestra visión, resulta evidente que si objetividad y subjetividad respetaran mutuamente la división que se ha hecho anteriormente, no existiría conflicto alguno: la razón se aplicaría a lo natural; la conciencia, la fe, a lo espiritual a lo moral, a lo contingente del ser humano. Pero la realidad es que no hay ningún terreno del saber humano donde tan clara distinción sea posible. En primer lugar, porque a medida de que la ciencia dota de poder a los hombres, su aplicación tiene mas facetas morales. Piénsese, por ejemplo, en la muy sonada cuestión del aborto, la clonación humana, la donación de órganos,

Por tanto, aplicar y desarrollar estas ciencias ¿es un asunto científico objetivo o un asunto personal, moral de algún grupo social?

No obstante, cada día surgen más científicos que confían y están convencidos de que no existe ningún campo inaprensible por la ciencia. Personajes eminentes que aseguran que la ciencia es aplicable a cualquier campo de la experiencia humana conocido o por conocer.

Pero la verdad es que hemos sido educados bajo esta visión positivista en la cual lo objetivo es aquello que excluye todo lo que escapa a las determinaciones teóricas y donde la producción de conocimiento está orientada bajo la formulación de hipótesis. Pero es precisamente de aquí mismo, de donde deben surgir opciones y alternativas de integración que ayuden a superar estas limitaciones, que conjuguen los conocimientos creados por las ciencias exactas con todo aquello que ha excluido, que han puesto entre paréntesis y que no recurran al uso únicamente de prácticas de investigación tradicionales como los cuestionarios, las encuestas, los tests, etc.

Todas estas cuestiones son importantes ya que constituyen la parte "no explicada de una ciencia cuya meta es la de ser, cada día, más precisa, puesto que se encuentra casada con el principio de la medición; es decir, es una ciencia que crece más en el realismo de la observación y medición del objeto que en la valorización y sentido del objeto.

Pero, ¿qué ciencia exacta nos puede decir cómo se mide el valor?, ¿cuánto pesa el odio?, ¿cómo curamos del amor?, o explicamos experiencias tan intangibles como la música o, incluso, al espíritu y la moral.

Sin embargo, esta "confianza" en una ciencia ilimitada es la que nos permite creer y estar convencidos de que hay una "nueva forma de conocimiento": la fenomenología, hasta ahora desconocida, la cual plantea una relatividad general que contiene una explicación plena de la conciencia humana, ya que las valoraciones, los sentimientos y las emociones son parte fundamental de la vida del ser humano, mismas que son inherentes a él y que deben ser tomadas en cuenta por la ciencia para poder explicar aquello que ha dejado de lado.

Hay que dejar bien claro, que el conocimiento científico es humano, y por lo tanto lleno de relativismos e incertidumbre, por tal motivo, pensamos que la filosofía fenomenológica favorece la justificación y promueve la creación de métodos y técnicas cualitativas que nos ayuden a contar con contextos para interpretar los datos creados por las metodologías cuantitativas para poder obtener una explicación más completa del sentido y razón del ser y el mundo que le rodea puesto que hemos afirmado que el hombre (actor) es el constructor de la realidad y del mundo.

Así desde esta óptica no se ve un quiebre sustancial entre objetividad y subjetividad o entre cuantitativo y cualitativo sino que hay una profunda e inseparable unidad entre el conocimiento de la razón y el del espíritu humano, por tal motivo se considera que no hay motivo de competencia entre ambas fuentes de conocimiento: una esta dentro de la otra y cada una tiene su propio espacio de realización.

En pocas palabras, el ser humano tiende por naturaleza a medir incluso lo inconmensurable, y para ello utiliza la razón y la confianza en su experiencia propia a un mismo tiempo, ya que a partir de ahí relativiza el conocimiento científico al incorporar sus experiencias vivenciales y existenciales.

- LA PROPUESTA FENOMENOLÓGICA EN LA CIENCIA

Hay que recordar que a los tipos de ciencias conocidas como básicas (matemáticas, física, química,), lo único que les interesaba era la producción de un conocimiento objetivo basado en la aplicación de un cierto número de reglas, provenientes de un método riguroso, a todos aquellos entes físicos y fenómenos naturales para poder explicarlos. Pero, en oposición a este tipo de organización de conocimiento surgieron pensadores que notaron que no todo puede ser conocido por el hecho de que las cosas puedan tocarse o medirse, pues existen figuras ideales y abstractas más allá del tiempo y los hechos.

De esta visión, surge la *fenomenología* la cual critica al empirismo, al positivismo y al mecanicismo. Puesto que ella rechaza que el conocimiento sólo pueda adquirirse por el contacto real con los hechos. Es así, que los fenomenólogos proponen repensar la ciencia recuperando a la *subjetividad* como componente de lo complejo lo cual, como vimos, relativiza el saber reorientándolo al análisis de los fenómenos cuya complejidad generaliza el principio de incertidumbre.

Es así que el nuevo objeto de estudio de la ciencia debe ser *la existencia humana y sus vivencias* ya que éstas orientan y dan sentido al ser y a las cosas. Es decir, la *fenomenología* propone que se reivindique *la existencia de un espíritu trascendente*, ya que desde esta visión el conocimiento es producto y expresión del espíritu del hombre, por ello no se puede desvincular al investigador y la realidad investigada en las ciencias; o dicho positivamente, aquí se basa la identidad sujeto/objeto, típica de las ciencias del hombre²²⁷.

- LA PROPUESTA FENOMENOLÓGICA EN LA COMUNICACIÓN

Entonces, dicho esto, la fenomenología propone que el objeto de estudio de la ciencia sea el *mundo del hombre*, ya que este es producto del espíritu humano y que la *comprensión* sea su método de análisis e *interpretación* de la historia, la cultura y del ser ya que éstas son las vías propias y legítimas de las ciencias que se ocupan de conocer lo que conoce el hombre.

Aquí, comprensión no significa -o mejor dicho- no es ponerse en el lugar del otro, sino ponerse de acuerdo con el otro acerca de la cosa, ya que como se ha dicho, todo saber no socializado, no acordado colectivamente, resulta nulo. Es por esto, que la comunicación juega un papel central ya que se convierte en el eje vertebral por el cual los hombres (actores) se constituyen y dan sentido a sus acciones y explican su hacer en el mundo. Por tal motivo, se abre la posibilidad de abordar el estudio de la construcción del actor por medio de la descripción de sus acciones y sus interacciones con los demás y el mundo.

²²⁷ Mardones, J. N., et al. Filosofía de las ciencias humanas y sociales. p. 149.

Esto es, que la humanidad convierte, deviene de los discursos hechos, pensados y vividos con base en las condiciones objetivas/subjetivas de su existencia; es decir, no hay realidad no pensada. Por tanto el fenómeno comunicativo, condensa cada momento del devenir humano, y esa condensación contiene y transporta en su interior valores, principios y modos de ver y actuar; es decir, el ser construye la realidad informándola, dándole sentido y forma a sus acciones e interacciones con el mundo y los demás.

Finalmente la subjetividad es integrada y categorizada en su relación con la *percepción*, es decir, con la información recibida del mundo. Así la mayor conciencia y autenticidad del ser se asocia con una mayor capacidad o sensibilidad perceptiva de los diferentes fenómenos que rodean al ser. Por su parte, la interpretación supone el problema de sentido, y con ello el ser se coloca en el centro del drama humano (el saberse mortal, finito, intrascendente), en un diálogo que supone contradicciones. Por tanto, la acción humana y la comunicación entendida como una forma de acción, no atienden a una sola lógica, sino a la complejidad propia de la naturaleza humana y social.

A partir de ese momento, se asume que el actor actúa o no actúa en consecuencia de lo que percibe, tanto de cómo se percibe a él mismo como de cómo percibe a los demás, al mundo y a la situación. Por su parte, la mediación perceptiva opera y asocia la percepción con conocimientos y experiencias previas o con modelos e intuiciones lógicas, que dan como resultado el comportamiento del actor.

FUENTES DE INFORMACIÓN

BIBLIOGRÁFICAS

CORVEZ, Maurice. La filosofía de Heidegger. Tr. de Agustín Ezurdín Híjar. 1ª reimpresión. México, Ed. F.C.E. Col. Breviarios, 1975. 136p.

DESCARTES, René. Discurso del método. Tr. Juan Carlos García Borrón. España, Ed. SARPE, 1984. (Col. Los Grandes Pensadores) 171 p.

_____ discurso del método. Meditaciones metafísicas. Reglas para la dirección del espíritu. Principios de la filosofía. Estudio introductivo, análisis de las obras y notas al texto por Francisco Larroyo. 7ª ed., México, Ed. Porrúa, 1980. 166 p.

ECHEVERRÍA, Rafael. El búho de minerva. Dolén Ediciones. Santiago de Chile. 1993.

GARCÍA M. Manuel. Lecciones preliminares de filosofía. 6ª ed., México, Ed. Porrúa, S. A. 1975. (Col. "Sepan Cuantos...") 304 p.

GIMENO SUANCES, Francisco., *et al.* Nueva enciclopedia temática plantea. 7 volúmenes. Tomo: arte y filosofía. España. 342 p.

HABERMAS, Jürgen. Teoría de la acción comunicativa. Tomo I. Racionalidad de la acción y racionalización social. 1ª ed., Versión castellana de Manuel Jiménez Redondo. España, Ed. Taurus, 1987. (Col. Ensayistas) 517 p.

_____ Teoría de la acción comunicativa. Tomo II. Crítica de la razón fundamentalista, Versión castellana de Manuel Jiménez Redondo. España, Ed. Taurus, 1990. 517 p.

_____ Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos. Tr. de Manuel Jiménez Redondo. España, Ed. Cátedra, 1989. 618 p.

HEIDEGGER, Martin. El ser y el tiempo. Tr. de José Gaos. 2ª reimpresión. México, Ed. F.C.E. 1980. 478 p.

HEGEL, G.W.F. Lecciones sobre la historia de la filosofía. Vol. II. Tr. de José Gaos. 1ª reimpresión. México, Ed. F.C.E. Col. Textos clásicos, 1977. 326 p.

KANT, Emanuel. Crítica de la razón pura. Estudio introductivo y análisis de la obra por Francisco Larroyo. ed., México, Ed. Porrúa, 1976. 377 p.

LUDOVIC, Robberechts. El pensamiento de Husserl. Tr. de Tomás Martínez. 1ª ed. México, Ed. F.C.E., 1968. 115 p.

MARDONES, J. M., *et al.* Filosofía de las ciencias humanas y sociales. Materiales para una fundamentación científica. 5ª ed., México, Ed. FONTAMARA, 1994. 260 p.
MARTÍN SERRANO, Manuel, *et al.* Teoría de la comunicación. I. Epistemología y análisis de la referencia. 2ª ed., México, Ed. Dirección General de Publicaciones de la UNAM, ENEP Acatlán, 1993. 228 p.

_____, La mediación social. 2ª ed., Madrid, Ed. Akal. Col. Manifiesto. 1977. 217 p.

MERLEAU-PONTY, Maurice. Fenomenología de la percepción. Tr. de Jem Cabanes. 1ª ed., España, Ed. Ediciones Península, 1975. 469 p.

MOLES, Abraham, *et al.* Teoría de los actos. Hacia una ecología de las acciones. Tr. de Cecilia Montes de Oca Cabrera y Argelia Castillo Cano. 1ª ed., México, Ed. Trillas, 1983. 245 p.

POPPER, Karl. Conocimiento objetivo. España, Ed. Estructura y función (Col. El porvenir de la ciencia) 1971. 342 p.

VON WRIGHT, Georg Henrik. Explicación y comprensión. España, Ed. Alianza. 1979.

XIRAU, Ramón. Introducción a la historia de la filosofía. 13ª ed., México, Ed. Programa Editorial de la Coordinación de Humanidades de la UNAM, 1998. 572 p.

ELECTRÓNICAS

"Brentano, Franz". 17 junio 1997 <http://search.britanica.com/bcom/cb/article/html> (5 marzo 2000)

http://www.britanica.com/bcom/about_us/credits_us/ (28 abril 2000)

"Contemporary Philosophy".

<http://www.britanica.com/bcom/cb/article/1/0,5716,108561+1+106052,00.html> (28 abril 2000)

<<http://www.ceng.dcu.ie/~tkpw/people/jarvie.html>>

DAN MAC, Isaac. "The critical Theory of Jürgen Habermas".

<http://www.phy.nav.edu/~danmac/haberithy.html>

<http://www.phy.nav.edu/~danmac> (25 abril 2000)

"Dissemination of Phenomenology".

<http://www.britanica.com/bcom/cb/article/5/0,5716,115435+10+108681,00.html> (28 abril 2000)

"Existentialism".

<http://www.britanica.com/bcom/cb/article/2/0,5716,115432+1+108678,00.html> (28 abril 2000)

"Merleau-Ponty on Aphasia" Dic. 1999. <http://www.Merleau-Ponty.com> (28 abril 2000).
"Merleau-Ponty at the Realm of existentialism". E-mai. Bdeanrob@sgi.net

PARRA, María Eugenia. "El dualismo explicación/comprensión en la metodología de la investigación". <http://www.rchuc.csociales.uchile.cl/publicaciones/moebio/01/frames30.htm> (16 febrero 2000)

"Popper, Sir Karl".

http://www.britanica.com/bcom/eb/article/5/0_5716.62405+1+60854.00.html (25 abril 2000)

"Popper, Karl". <http://www.britanica.com/bcom/eb/article/html> (25 abril 2000)

<http://www.britanica.com/fm_redir.jsp?query=popper&redir=> (25 abril 2000)

<<http://plato.stanford.edu/entries/popper/>> "Stanford Encyclopedia of Philosophy". Copyright © 1997, 2000 by Stephen Thornton University of Limerick (Mary Immaculate College). E-Mail: stephen.thornton@mic.ul.ie (6 marzo 2000)

ROBINSON, Steve. <Robinson@cdtech.mcc.edu>

"The Jürgen Habermas web resource"". (6 marzo 2000)

SAMUEL, J. Julian. Marzo 2000. <<http://www.phenomenologycenter.org>> (7 abril 2000)

Otros:

Infoseek:

<http://www.infoseek.com>

Yahoo:

<http://search.yahoo.com/bin/search?p=sociology>