

Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Ciencias Políticas y Sociales



El recurso filosófico de Heidegger como crítica a las sociologías interpretativas.

Que presenta:

Alberto Mondragón Acosta

Que para obtener el título de licenciado en Sociología

Directora de tesis: Amelia Coria Farfán.

Ciudad Universitaria, CDMX, 2021.





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.

“Difícil de demostrar y difícil de hablar es, en verdad, todo Ser.
Hermanos ¿no es la situación más rara la mejor demostrada?”
-Friedrich Nietzsche
“Así hablaba Zaratustra”

“De la orilla de sus praderas perfumadas
ha de lanzarse el hombre al agua que no florece,
y aunque, semejantes a la noche estrellada, centellen
los frutos de su bosque, él excava

cuevas en las montañas, e indaga en la mina,
lejos de la clara luz de su padre,
también al infiel dios sol, pues
detesta la esclavitud y se burla de las penas.”.
-Friedrich Hölderlin
“El Hombre”

Índice.

Agradecimientos.....	2
Introducción.....	4
Capítulo I: Supuestos ontológicos existenciales de Martín Heidegger desde <i>Ser y Tiempo</i>.....	28
1.1 La pregunta que pregunta por el Ser y el Dasein.....	28
1.2 Fenomenología y Dasein.....	33
1.3 Dasein y Espacio.....	36
1.4 Medianía.....	41
1.5 Comprensión e Interpretación.....	44
1.6 Tiempo y Temporeidad.....	50
1.7. Dasein y Sociología.....	57
Capitulo II: La fenomenología husserliana y la vivencia como reducción de la existencia.....	61
2.1 Mundo de la vida y juicio.....	61
2.2. Epojé.....	64
2.3 Ego cogito.....	67
2.4 El olvido material en la fenomenología.....	74
Capítulo III: “Max Weber: Lógica y el problema del cuidado del pensamiento desde la validez.”	81
3.1 El fundamento del valor para la constitución de una ciencia interpretativa de los hechos y fenómenos históricos-sociales.....	81
3.2 Idea de valor y validez en Max Weber.....	86
3.3 El tipo ideal y la validez.....	91
3.4 Lógica y psicologismo.....	93
3.5 Realidad efectiva y validez.....	101
3.6. El recurso sociológico de Max Weber como lógica formal.....	104

Capítulo IV: Habermas y la problemática de la comunicación y lenguaje para el entendimiento de la sociedad.....	109
4.1 Teoría de la acción comunicativa.....	109
4.2 Preeminencia del lenguaje y los problemas de la hermenéutica y la interpretación desde el punto de vista de Habermas.....	116
4.3 El Dasein en la comunicación.....	122
4.4 El juego del lenguaje	129
Capítulo V: El recurso filosófico de Heidegger como crítica a la sociología interpretativa.....	139
5.1 Max Weber y la comprensión e interpretación.....	139
5.2 El giro interpretativo en la sociología interpretativa: Jürgen Habermas y Alfred Schütz.....	143
5.3 Anthony Giddens y la captación de la narrativa como desvelamiento de los procesos de estructuración de la sociedad.....	160
5.4 La comprensión e interpretación en el ámbito de la vida.....	165
Conclusiones.....	176
Bibliografía:.....	188

Agradecimientos.

Traer a claridad una tesis que requirió seis años de esfuerzo es harto difícil, tan sólo el tiempo lo dice. Pensé que sólo se trataba de lidiar con teorías, metodologías y con el compromiso de leer a los autores de manera honesta, y quizá sea mejor decir, que siempre tuve que mostrar humildad e ignorancia en su momento ante toda lectura que caía en mis manos. Sin embargo, tome conciencia de que la prueba no sólo consiste en entregar un trabajo que cumpla con los criterios que exige una tesis, escribir algo así también me demandaba tener siempre presente el pendiente de entregar un escrito, encontrar mi propia motivación y apoyo, tener que afrontarme ante la realidad de lo que significa sacrificar muchas cosas, como dejar de ir a fiestas, no poder ver a los amigos, soportar recriminaciones e incluso perder apoyo de personas que me fueron significantes, centrarme día y noche en ideas arto complejas, perderme de momentos agradables y de grandes oportunidades, incluso tuve que sacrificar un viaje y posiblemente cambiar mi plan de vida. Y en lo que a la formación profesional se refiere, la mayor parte del tiempo tuve que lidiar con críticas relacionadas con lo que hago, con lo que escribo, incluso con aquellos cuestionamientos que tienen que ver con mi decisión de haber escogido esta carrera, la cual es vista como “complemento” de otras formas de conocimiento, como el derecho o la economía.

Aun así, tengo que admitir que no todo fue tan malo, aprendí mucho, me hice de experiencia y siempre encontraba cosas nuevas de los autores abordados, e incluso comencé a conocer y acercarme a otras disciplinas. Todo ello para decir que este trabajo tiene por meta, no sólo ofrecer nuevos aspectos para comprender este mundo que ha devenido en técnica, lo que significa dar una nueva luz que ilumine otros caminos del pensamiento; al mismo tiempo, lo que se está leyendo lleva en sí un compromiso por aquellos seres que sufren día a día, las consecuencias de la tecnificación y racionalización que el propio hombre se ha inventado. Pero no puedo continuar sin antes mencionar algunos agradecimientos ante estas palabras que tienen la pinta de ser muy injustas para muchas personas, que, sin su apoyo y compromiso, este trabajo jamás hubiese siquiera asomado a la luz del sol.

Un eterno agradecimiento a mis padres Alejandro Mondragón y Juana Acosta, que por su apoyo incondicional a lo largo de estos años y especialmente, por haberme dado este destino tan valioso al cual muy pocos pueden tener, me permitió escribir algo que me es significativo, por ello, quiero decirles que los amo. Esta tesis es de ustedes y quizá, nunca tendré otra cosa con qué corresponder todo lo que me han dado.

A Amelia Coria Farfán, mi profesora en su momento y ahora, directora de esta tesis. No sólo por las tardes en el cubículo discutiendo mis postulados, recomendándome lecturas, prestándome libros, haciéndome redactar una y otra y otra vez los capítulos para que fuesen cada vez más legibles, por animarme cada vez que este trabajo me pareciese más agobiante y por tomarte más del tiempo necesario para lograr el escrito. Mi agradecimiento siempre va por ser parte de este proyecto y por haberlo aceptado con muchos ánimos, después de que muchas veces, fuera rechazado por otros. De verdad, gracias Ame.

A mi jurado y revisores Carlos Makoto Noda, Sandra Soria, Edgar Tafoya y Fernando Munguía, por tomar parte de su tiempo en dedicar una lectura y comentarios al trabajo final y con ello, contar con una redacción mucho mejor de lo que podría yo haber logrado en su momento, además de que sus críticas y comentarios fueron de gran valía y que todos y cada uno de ellos, son tomados en cuenta. Y en un futuro no muy lejano, espero todavía seguir contando con su apoyo y recomendaciones para otros proyectos. Cabe también aquí los nombres de todos los profesores de la H. Facultad de Ciencias

Políticas y Sociales, de la Universidad Nacional Autónoma de México, quienes me transmitieron conocimiento y experiencias para ser sociólogo y un mejor humanista sensible a los problemas sociales que tanto nos afectan día a día.

A las personas que estuvieron animándome en momentos difíciles de la tesis, sólo puede darles las gracias por su acto. No es necesario mencionarlas aquí, ustedes saben quiénes son, su apoyo me significó mucho y esa nobleza me lo guardo en el corazón.

Por último, pero no menos importante, al pueblo de México que, con su esfuerzo, su sangre derramada a lo largo de su historia en el fundar una nación, logró contar con una de las mejores universidades en todo el mundo y donde tuve la dicha de estudiar. Ahora, no queda más que ser una mejor persona, un sociólogo comprometido con mi nación y asumirme a partir de este momento, como un guardián del ser, afrontándome a la inmensidad de la existencia.

Y por supuesto, a la Universidad Nacional Autónoma de México y a la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, mí polakas.

¡México, Pumas, Universidad!

¡Goya! ¡Goya!

¡Cachun, Cachun, Ra, Ra!

¡Cachun, Cachun, Ra, Ra!

¡Goya!

¡¡Universidad!!

Introducción.

I

Una de las razones para escribir una tesis dentro del campo de la sociología desde el pensar filosófico de Martin Heidegger, se debe a que el autor proporciona recursos ontológicos y filosóficos que ponen en cuestión el saber de las ciencias en general, ya que desde el punto de vista del propio Heidegger, se tiene el hábito de pensar que el mundo social y natural, *sean conocidos* por medio de un proceder lógico, incluso metafísico, donde muchas veces estas producciones cognitivas toman una posición de “saber verdadero” pero que se sustentan a través del recurso de la validez. Así, la sociología al optar por caminos orientados a una fundación lógica no puede escapar de una crítica desde el ámbito y exposición del ser.

Esta crítica se centra en un fundamento base que se encuentra a lo largo de la producción y trabajo escrito del autor, que es el hecho de que todo lo que existe en el mundo, para ser tratado y conocido, depende más bien de los fundamentos producidos con los cuales se conoce y accede al ente o al objeto. En ese sentido, la sociología trata de un saber que construye su propio acceso para el entendimiento de la sociedad, y con ello se muestra la razón por la cual es pertinente una crítica desde el *ser* expuesto por Heidegger, sin embargo, no podemos entrar a discutir estos puntos sin antes confrontar las posiciones encontradas dentro de la academia (y fuera de ella) que asumen que a causa de la adherencia del filósofo al partido nazi, no deba ser leído y mucho menos ser estudiado en cursos universitarios o usado en ámbitos de investigación.

De Martín Heidegger -quien nació un 26 de septiembre de 1889, en la ciudad alemana de Meßkirch, (ubicada en el Estado-confederado alemán de Baden-Württemberg) hemos encontrado datos interesantes en torno a su vida personal, desde su relación amorosa con Hanna Arendt¹ y algunos pasajes que dejan ver su pasión por el fútbol y su admiración hacia

¹ Esta relación del filósofo de Friburgo con la estudiante judío-alemana Hannah Arendt se explicita en una entrevista realizada por Ángel Xólocotzi Yáñez a Hermann Heidegger -hijo “adoptivo” de Heidegger- para el suplemento “La Jornada Semanal”, del periódico mexicano “La jornada” y publicada el 27 de mayo de 2007. En dicha entrevista, con motivo de la publicación de un libro que contiene las cartas dirigidas a Elfrid Heidegger -esposa del filósofo de Friburgo- por parte de Martin Heidegger, y publicado por la sobrina de Martin Heidegger, Gertrud Heidegger. Dicha obra, se comenta en la entrevista, desvelan algunos aspectos íntimos de la vida del pensador como sus relaciones con otras personas importantes y algunos aspectos de la vida de Martin,

la figura del futbolista Franz Beckenbauer, al que se le considera uno de los mejores jugadores de soccer en la historia de este deporte. Si damos cuenta de estos aspectos de su vida personal, lo hacemos en el sentido de mostrar que Heidegger no sólo cumplía con la faceta de ser filósofo, sino la de un ser humano que tenía muchos otros roles en la vida y de quien se comenta, tenía un semblante de ser un auténtico campesino alemán o leñador. Con ello en mente, nos dirigiremos hacia algunos pasajes que hablan sobre su pertenencia al partido Nazi, ya que hemos de admitir que, como muchos otros alemanes de su época, Heidegger terminó adscribiéndose al propio partido y en asumir algunos supuestos nacionalistas que se pregonaban al interior. Para esta tarea, recurrimos a una biografía escrita por Hugo Ott quien dedica una exhausta investigación a los aspectos académicos y personales del autor, con el propósito de descubrir si en verdad, el filósofo fue un Nazi en el pleno sentido de la palabra, o simplemente fue un hombre que terminó viviendo dentro de un contexto nacional-fascista.

Es bien sabido que Heidegger ocupó el cargo de la rectoría de la Universidad de Friburgo. Así, durante la pronunciación de su discurso para asumir tal cargo, se hace evidente un aparente “apoyo ferviente” al partido nacional socialista y a la figura del tercer Reich. Heidegger asumió el cargo como rector de dicha Universidad el 21 abril del año de 1933 y días después, el 27 de mayo pronunció este mencionado “discurso del rectorado” a fin de entrar en función inmediata el 01 de octubre de ese mismo año. En esta biografía, Hugo Ott se remite a explorar del mencionado discurso, el siguiente pasaje, que es donde aparentemente refleja su incondicional apoyo al partido Nazi y a la figura de Adolf Hitler:

“Que nunca deje crecer vuestro valor para sacrificarnos en aras de la salvación de la esencia y de la elevación de la fuerza más íntima de nuestro pueblo dentro de su Estado. Que las reglas de vuestro ser no sean dogmas ni <<ideas>>. El propio *Führer*, y sólo él, es la realidad alemana presente y futura y su ley. Aprended a saber que cada vez con mayor profundidad: a partir de ahora cada cosa exige decisión y cada acto responsabilidad. Heil Hitler!”².

Este extracto representa una clara evidencia irrefutable de la adscripción de Heidegger al nazismo y una veneración a Hitler, pero eso es sólo en apariencia para los que no están acostumbrados a la producción escrita del filósofo de Friburgo, ya que una de las características del autor y que se refleja en sus trabajos, es que acostumbra a jugar con el lenguaje para expresar cosas y aspectos del *ser*. En dicho extracto, es de llamar la atención que en su discurso

tales en los que refiere a su adhesión al nazismo. Consultado en <https://www.jornada.com.mx/2007/05/27/sem-angel.html> consultado el 25/octubre/2019 a las 13:41 hrs.

² Ott, Hugo, “Martin Heidegger”, Alianza Editorial, S.D, p. 178.

haga un llamado al “sacrificio” en aras de la salvación de la “esencia” en “elevación de la fuerza más íntima de nuestro pueblo dentro del Estado” y que “las reglas de vuestro ser no sean dogmas ni <<ideas>>”. Dentro de muchas posibilidades interpretativas hacia este discurso, lo evidente es que se trata de un llamado al pueblo alemán para no actuar como una serie de individuos aislados, donde cada uno se encuentre existiendo en su propia esfera personal, para el logro de su propio beneficio o supervivencia, lo que implica que únicamente se tenga acción con el mundo desde aquello que pertenece a lo inmediato. También dicho pasaje puede ser comprendido como un sacrificio de la esfera “personal”, a manera de integrarse dentro de una unidad reflejada en el “pueblo” alemán que es llevada a cabo por el proyecto político de Hitler. Pero también podemos comprender ese llamado que hace Heidegger en un sentido de actuar en comunidad para dar pie al cuidado del “ser” desde su verdad más originaria. Por el “Heil Hitler”, Hugo Ott reconoce lo siguiente en ese “Heil”:

“No supieron entender que la dimensión de lo sagrado sólo se abriría en el claro, en la abierta apertura del ser. ¿Acaso los gritos de *Heil no eran una manera de llamar a lo sagrado [Heilige]*, de llamar a la salvación [*Heilen*]? *Heil Hitler!* No, no es que Heidegger tuviere la desfachatez de escribir en 1947 en la *Carta sobre el humanismo*: <<Tal vez lo distintivo de esta era se encuentre en el carácter cerrado de la dimensión de la salvación [*Heilen*]. Tal vez sea éste el único mal [*Unheil*].>> Esto no era una desfachatez, sino simplemente su derecho. ¡Y decía esto después de todo el mal que había sobrevenido a los hombres en el nombre del *Führer-Salvador*”³.

Hasta este punto, esta introducción debemos considerarla como *preparatoria*, ya que nos ayudará a entender una especie de esencia reflejada en el conjunto de los trabajos de Heidegger a partir de la interpretación de ese *Heil*, en el desvelamiento del “claro”. El *claro* tiene una etimología propia que viene del latín. Según la introducción a la obra de Ernesto Grassi, *Heidegger y el problema del humanismo* y escrita por Ubaldo Pérez Paoli, el “claro” tiene su raíz en la palabra *lucus* que significa “bosque” o “selva”. Una característica de todo bosque es el que éste es frondoso, y a causa de ello, no deja pasar la luz del día, no obstante, puede brindar una fresca y placida sombra sobre la cual descansar durante un día caluroso - Menciona Ubaldo, quien toma para esta introducción, una referencia de una vieja traducción de un texto de Virgilio hecha por Velazco, la cual dice: “*lucus laetissium umbrae*” (un bosque alegre con amena y dulce sombra)⁴. Pero *lucus* también se asemeja con la palabra *lux*, *lucis*,

³ Ibid. p. 181.

⁴ Pérez Paoli, Ubaldo, “Introducción” en: Grassi, Ernesto, “Heidegger y el problema del humanismo” Anthropos Editorial, Barcelona, España, 2006. Especialmente páginas XII a XVI.

que significan por sí misma “luz” y de la cual derivan verbos forestales tales como *conlucare*, *interlucare* y *sublucare*, que son términos técnicos forestales que expresan la acción de “hacer un claro en el bosque”, ya sea cortando, talando árboles o podándolos. Estas últimas acepciones expresan la acción de “hacer un claro en el bosque”, lo cual, la acepción de *lucus* en cuanto “luz”, resulte ser tan adecuada que, de hecho, Ubaldo la propone como una nueva vía para el descubrimiento de una nueva raíz etimológica sobre tal palabra.

Por lo que a nosotros respecta, se propone a través de la problemática de la etimología en la palabra *lucus*, una antífrasis que Heidegger utiliza para expresar el problema que suscita su pensamiento en tanto que *lucus* puede expresar “sombra”, “que no deja pasar la luz” o bien, “que deja entrar la luz”, también se muestra las acepciones que tienen que ver con “luz” de tal forma que *lucus a non lucendo* es una expresión a la que se recurre cuando algo se explica por su contrario, de manera tal que esto permite a Heidegger decir que su humanismo es entendido como una forma original para poder entender y definir el ente, cuando de lo que se trata es de buscar la “determinación” más originaria que provenga del propio “ser”, sin recurrir al uso de las *representaciones* para el entendimiento de los *entes*, haciendo pasar “la luz del día” dentro del pensar con el propósito de poder descubrir *claros* y nuevas maneras de poder comprender el mundo. Hacemos esta aclaración debido a que Hugo Ott considera que muchos no supieron interpretar la “salvación”.

Cuando Heidegger expresa “*Que nunca deje crecer vuestro valor para sacrificarnos en aras de la salvación de la esencia y de la elevación de la fuerza más íntima de nuestro pueblo dentro de su Estado.*”, la salvación fue interpretada como un hecho que implica el sacrificio individual por “aras del pueblo alemán”, sin embargo, lo que se expresa es que la dimensión salvadora se debe concentrar en el hecho de “darle un claro” al “ser” con propósito de encontrar en su “esencia”, una nueva luz y sentido sujeto al cuidado del pueblo. Así, el *Heil* que Heidegger enuncia en el discurso del rectorado se entiende como “salvación” que, en otras palabras, hacemos ver que no debe limitarse a indicar de qué forma algo es útil para la comunidad alemán en la esfera individual, sino a través de la aceptación de que el propio pueblo alemán asuma como suyo el destino de convertirse en “pastor del ser” desde su más propia verdad.

La intención por descubrir estos aspectos que permanecen ocultos en el discurso del rectorado, y que llevaron a pensar en un total y ferviente antisemitismo desde un declarado nazismo, desvelan que nuestro pensador fue un hombre que vivió conforme a su época; al igual que muchos alemanes, Heidegger fue miembro del partido Nazi, y como rector de la universidad de Friburgo, terminó siendo un funcionario de Alemania condicionado por el régimen, lo que lo obligaba en cierto sentido, a mostrar una completa adherencia o por lo menos, aparentar simpatía hacia algunos ideales de dichos proyectos políticos. Hemos de recordar que para el momento en el que Heidegger asume el rectorado de la Universidad de Friburgo y después de haber vivido la primera guerra mundial, Alemania era un país donde su población vivía en condiciones de hambruna, desempleo y pobreza, y aunado a tal situación, el “espíritu alemán” se vio “doblegado” y “humillado” por el “Tratado de Versalles”, que obligó a este país a ceder parte de su territorio, reponer económicamente los daños a causa de esta primera gran guerra y al mismo tiempo, se vio obligada a aceptar el daño moral después de lo acaecido, por tanto, Adolf Hitler represento la figura de un gran salvador y un unificador de Alemania en virtud de su proyecto nacional.

Lo mencionado hasta este punto puede tener la apariencia de ser algo muy <<sobre buscado>> y que también aparenta ser una defensa a la personalidad del propio Heidegger, pero lo que es cierto es que como muchos otros alemanes, no se puede negar que fue un hombre que vivió en un contexto social y económico totalmente determinado, y que tuvo que sortear muchas visiones e imposiciones que ponía el régimen una vez que fue funcionario; su función pública al ocupar el rectorado de una de las universidades más importantes de Alemania, lo mantenían en una posición donde tenía que mostrar un total adepto y miembro del propio partido.

George Steiner comenta que Heidegger muy posiblemente, se adhirió a la idea de unificación nacionalista como muchísimos otros alemanes, y no por sentir odio en contra del pueblo y la gente judía; de hecho, este odio imputado se puede poner fácilmente en duda. Como se mencionó anteriormente, Heidegger sostuvo una relación íntima con su estudiante Hanna Arendt, una mujer de ascendencia judía, además, durante su periodo de rectorado, defendió a los decanos Eduard Frenkel, profesor de filología y Georg Von Hevesy, catedrático de Química Física y ganador de un premio Nobel en el año de 1943. Ambos profesores de origen judío fueron defendidos por Heidegger ante las consecuencias de una ley aprobada en

el año de 1933, la cual pretendía reestablecer el funcionariado alemán, obligando a despedir a todos aquellos trabajadores del Estado de origen “no ario”, pues hay que mencionar que dicha ley afectó a las universidades alemanas al considerar a los profesores también como funcionarios. Frente a ello, Heidegger se vio envuelto en la situación de proteger a dichos decanos y a respetar la ley, aunque de antemano sabía que salvar a Hevesy acarrearía muchos beneficios, pues el decano en Física Química obtuvo recursos económicos para la Universidad a través de la beca Rockefeller-Foundation⁵.

En ese sentido, podríamos decir que Heidegger fue un adepto al nacional socialismo; lo cual no significó la aceptación de prácticas y pronunciamientos antisemitas. El poeta Paul Celan mantuvo una estrecha relación intelectual con Heidegger una vez que dejó el rectorado de la Universidad de Friburgo -según Ángel Xolocotzi⁶-. Este poeta siempre buscó que el autor de *Ser y tiempo* hablase en torno a lo ocurrido “después de Auschwitz” tras un largo silencio que mantuvo en torno al régimen nazi y su pertenencia al partido. Celan, único sobreviviente de su familia, que fue hecha prisionera en el campo de concentración ya referido, visitó a Heidegger y producto de esta visita, se escribió un poema que lleva el nombre de “Todtnauberg” que hace referencia al lugar donde se reunió con el filósofo, y precisamente el lugar donde se ubicó la cabaña de Heidegger -en esta cabaña se escribió *Ser y tiempo*-. En este poema se puede apreciar de cierta manera, una respuesta a la incertidumbre de Celan en torno a su deseo de que Heidegger pronunciará alguna palabra respecto a lo acaecido después de Auschwitz:

Árnica, consuelo de la vista, el
sorbo de la fuente con el
dado de estrellas encima,
en la
cabaña,
la escrita en el libro
—¿cuyo el nombre acogido
antes del mío?—
la escrita en este libro

⁵ Respecto a la defensa de los decanos por parte de Heidegger, véase Ott, Hugo, op. cit. p. 221

⁶ <https://www.jornada.com.mx/2007/05/27/sem-yanez.html> , consultado el 25/octubre/2019 a las 22:58 hrs.

línea acerca de
una esperanza, hoy,
a una palabra
en el corazón
que venga
(que venga sin tardar)
de alguien que piensa,
brañas del bosque, desniveladas,
orquídea y orquídea, solas,
lo crudo, más tarde, de camino,
evidente,
el que nos conduce, el hombre,
él lo ha escuchado también,
las sendas, con traviesas, a medio
transitar, en la alta ciénaga,
lo húmedo,
mucho.⁷

La figura de Heidegger es controversial e incluso la mención de su nombre es causa de animadversión, así pues, nos hemos dado a la tarea de mostrar el pasado nazi del propio

⁷ El poema fue tomado de un artículo escrito por Félix Duque, catedrático de filosofía de la UAM. Dicho artículo aparece en la revista *Minerva* No. 25, y que puede ser consultado como recurso electrónico. El autor ofrece una interpretación y una traducción respecto a este poema. Es de llamar la atención que dicho poema gire en torno a la propiedad medicinal del árnica, que desde tiempos antiguos, se sabe que puede ser usada para curar la inflamación de los ojos y crece por toda la “Selva Negra”, en Alemania, región en la que se encuentra la cabaña de Heidegger, choza conocida y famosa entre los lectores del autor, ya que aquí se escribió *Ser y tiempo*. Este poema escrito después del encuentro entre el poeta y el filósofo, comenta Duque, refiere a una cura ante la angustia de Celan por saber las razones por las cuales un humanista como Heidegger, pudiese haber apoyado al régimen Nazi, siendo que el propio poeta fue prisionero de un campo de concentración y donde perdió gran parte de su familia. Ello puede ser comprendido como <<sus ojos encontraron una respuesta a esta angustia>> Líneas más adelante el poema reza “...*más tarde, de camino, evidente, el nos conduce, el hombre, él lo ha escuchado también, las sendas, con traviesas, a medio transitar, en la alta ciénaga...*” puede ser interpretado como una impresión de aquel encuentro respecto a Heidegger, en el que Celan encontró en esa reunión, un hombre que sabe escuchar y hablar en torno a los seres humanos. Pueden ser interpretadas muchas cosas, pero lo que queremos expresar a través de este poema, es el hecho de que Heidegger fue, ante todo, un humanista y un ser humano como cualquier otro, que quizá, se arrepiente ante la atrocidad del régimen Nazi o simplemente no tiene nada que decir frente al evidente caos y destrucción después del régimen. El artículo que contiene una traducción al poema y una interpretación en: <https://www.circulobellasartes.com/revistaminerva/articulo.php?id=649> consultado el 25/octubre/2019 a las 23:38 hrs.

Heidegger con intención de rastrear la existencia de una relación de su pensamiento con su obra. En primera lugar, sus acciones como rector muestran que siempre tuvo una posición crítica frente algunos ideales del partido nazi, especialmente en las esferas administrativas; ejemplo de ello queda ilustrado en el ejercicio de rectorado al procurar mantener intactos los puestos universitarios de los decanos judíos. Ahora bien, si se trata de desprestigiar la obra de Heidegger a causa de lo ya comentado, podríamos dar razones parecidas para no leer a Louis Althusser, quien él mismo confesó haber asesinado a su esposa. No nos interesa entrar en discusiones que involucren los aspectos personales de la vida de los autores y que ellos sean motivos para no leerlos y mucho menos es nuestra tarea juzgar sus vidas, pues si bien muchos de los padres fundadores de la sociología como los padres de otras ramas del conocimiento, son considerados <<titanes sobre los cuales uno tiene que ir montado en sus hombros en el recorrer del conocimiento>>, parafraseando a Umberto Eco; lo cierto es que muchos de esos titanes son seres humanos con un extraordinario pensar como ningún otro, pero por ser seres humanos, cometen errores de la vida y también torpezas públicas. Max Weber deja ver que ningún trabajo científico tiene una finalidad política, porque bien debe saberse y se observa, que todo científico labora para su ciencia independientemente de los valores políticos a los cuales está adherido toda vez que, como científico, las finalidades que se alcanzan dentro de estas esferas son muy distintas a las finalidades del ámbito político, las cuales son acciones encaminadas a lograr un beneficio o una mejor posición política. En otras palabras, los científicos hacen ciencia y los políticos, política:

“La fuerza de la personalidad política estriba, antes que nada, en ser poseedor de tales cualidades. Para lograrlo, el político debe vencer cada día y en cada momento un adversario muy trivial y en exceso humano, esto es, la común vanidad, tan frecuente, esa enemiga mortal de toda entrega a cualquier causa y de toda medida, que en este caso es la medida frente a uno mismo. La vanidad está muy extendida; es posible que no haya quién pueda liberarse de ella. Es como una enfermedad profesional que invade los círculos académicos y científicos. Sin embargo, existe una diferencia, ya que en el hombre de ciencia, precisamente, por mucha antipatía que cause su manifestación, no resulta del todo dañina en el sentido de que, por lo regular, no estorbe la tarea del científico. Por el contrario, en el político los resultados son otros, puesto que le resulta apremiante valerse del ansia de poder como instrumento.”⁸

Y ante la pregunta que concierne a este apartado, tenemos que decir que es muy difícil -si no es que es imposible e incluso, algo insensato- relacionar fundamentos encontrados en los escritos de Heidegger que expresen su ferviente apoyo al partido nazi y a la figura de Hitler,

⁸ Weber, Marx, “El político y el científico”, Ediciones Coyoacán, México, D.F, 2008, p. 62.

y mucho menos se pueden encontrar apartados que puedan ser tomados como fundamentos para la construcción de la ideología nazi, pues más allá de lo dicho en el discurso del rectorado, se ha mostrado que existen sentidos más profundos con los que uno puede tropezar si uno sólo se deja guiar por las superficialidades de las palabras. Ante ello, consideramos dicha tarea como una necesaria alocución y es mejor centrarnos en lo que el filósofo tiene que decir a la sociología y a otras ciencias y saberes.

II

¿Hay alguna relación entre la sociología y la filosofía que justifique una tesis desde un recurso filosófico hacia algo que es enteramente sociológico, y más concretamente, desde lo producido por Heidegger? Empecemos por la sociología. Una de las tareas a las que se ha tenido que enfrentar esta ciencia social para fundamentarse como una ciencia y que pueda producir un conocimiento riguroso y científico, ha sido el de poder crear y recrear métodos para organizar el mundo social, con el propósito de fundar un campo de acción dentro del mundo científico⁹. Así, es claro apreciar que mucho de lo hecho por la sociología se centra en la producción de teorías y metodologías que permitan llevar a cabo la labor del científico social de forma científica y rigurosa, en el sentido de que se proporcionan procedimientos por los cuales se puede acceder a aquello que se conoce como lo social y a la vez, arroje resultados adecuados y de rigor científicos, siempre sustentados en dichos métodos y teorías.

⁹ De hecho, Anthony Giddens no presta atención a las cuestiones que preguntan por lo que hace y debe hacer la sociología como aquellas que demandan por el sentido de la sociología, tema también comentado por Weber. Giddens prefiere trasladar la discusión hacia temáticas epistemológicas para evidenciar el proceso en el que la sociología conoce la realidad, como analizar y exponer las teorías que ordenan el pensar respecto a la sociedad y lo que ello implica. En una introducción que escribe junto a Jonathan H. Turner para la obra titulada *La teoría social hoy*, Giddens comenta lo siguiente “El análisis teórico en las ciencias sociales siempre ha sido una empresa diversificada, pero en un determinado momento posterior a la II Guerra Mundial cierto conjunto de puntos de vista tendieron a prevalecer sobre el resto, imponiendo cierto grado de aceptación general. Estos puntos de vista generalmente estaban influidos por el empirismo lógico-filosófico. Diversos autores a los que suele asociarse con esta perspectiva desarrollaron determinadas interpretaciones de carácter de la ciencia que, a pesar de la imprecisión de esa etiqueta, tenían algunos elementos comunes: todos ellos sospechaban de la metafísica, deseaban definir con nitidez qué era lo que había que considerar científico, insistían en la verificabilidad de los conceptos y proposiciones, y tenían cierta inclinación a construir teorías de corte hipotético-deductivo. (Giddens Anthony; Turner, Jonathan, (Eds.) ‘La teoría social hoy’, CONACULTA-Alianza Editorial, Distrito Federal, 1990 p. 10). Con ello, se muestra que la teoría sociológica deja de buscar el sentido que debe tener dicha ciencia y se enfoca en descubrir o crear y recrear teorías y métodos que posibiliten el estudio de la sociedad, y con ello se toma distancia de la metafísica, que, como demostraremos, no es algo que se tiene que hacer de lado dentro de esta ciencia social.

Desde el pensamiento y lo escrito por Heidegger ¿Qué es lo que hace la sociología? para responder a esta pregunta es necesario desvelar el sentido que tiene la palabra “sociología” recurriendo a la esencia de todo pensar que es el *λόγος*, camino adoptado por las distintas ramas del conocimiento para el entendimiento del ente. Dentro del texto *Ser y tiempo* -y temática que retomaremos más adelante- encontramos que la palabra *λόγος* connota en acciones como “hacer ver”, “lo que se muestra”, “decir”, “juicio”, “ley”, “fundamento”, “razón” entre otras, que le permiten a Heidegger redescubrir el sentido de la fenomenología. Por otro lado, “socio” es una palabra que es más próxima a nuestro lenguaje, ya que se puede rastrear en el latín. *Socio* deriva de la palabra *societas* y hace referencia a “sociedad”, es decir, al “socio”, quien es “el otro” con el que se realiza una acción, una actividad, como también se puede entender “con el que se convive” o con “el que se asocia para...”, de tal manera que sociología viene siendo <<aquello que hace ver lo que se muestra como social>> o bien, <<hacer ver aquello que se muestra como lo que se hace junto al otro que me es socio, que me es cercano>>, explicado de otro modo, se hace una referencia a todos aquellos procedimientos, proceder, modos de hacer y formas por las cuales pueda limitarse un campo de la realidad, que muestre aquello que es producto de asociaciones.

Si seguimos esta lógica, podemos encontrar que la tradición comprensiva-interpretativa funciona como un eje para poder dar cuenta de la realidad social al ser concebida ésta como producto de la modernidad. Si hacemos referencia a la realidad como <<realidad social>>, es por el hecho de que la sociología tuvo que delimitar esa realidad a partir de caracterizarla precisamente como tal, y porque desde antes, cada tradición sociológica proporciona un recurso epistémico (métodos, conceptos, concepciones, teorías, proceder, lenguaje, “recursos” de manera general) que posibiliten y permitan dar cuenta de eso que hacemos referencia como <<lo social>>. De esta forma, lo que se construye desde el punto de vista del filósofo de Friburgo, es que al hacer uso del *λόγος*, la sociología se muestra como una práctica que busca crear “accesos” al *ser* (de lo social) o maneras por las cuales se pueda entender lo que hay y acaece en el mundo es producto de las relaciones entre seres humanos. La sociología interpretativa, en cuanto pretende revelar el mundo humano, da cuenta de que muchas de las cosas que suceden en la realidad, no pueden ser entendidas por medio del uso de constructos de conocimiento establecidos para dar acceso a la realidad social, como en su momento lo pretendió la sociología positivista y su imposibilidad para ello (que hace ver Max Weber).

Durante el desarrollo de esta tradición, se marcó una distancia de la base fundacional que es la filosofía, proveniente de discusiones que corresponden al historicismo alemán, las cuales proporcionan los argumentos que componen el recurso comprensivo e interpretativo. A *grosso modo*, la *interpretación* como fundamento para esta tradición sociológica se encuentra presente en los planteamientos de Wilhelm Dilthey y Heinrich Rickert, sin embargo, es posible observar que los plexos expuestos por estos autores tienen un punto en común que es la lógica y el psicologismo desarrollado por Hermann Lotze, e incluso, hay cercanías con Immanuel Kant, sin olvidar todo lo que implicó la tradición proveniente de la hermenéutica. La sociología interpretativa como una auténtica tradición científica, surgió gracias a los planteamientos de Max Weber, que es considerado también uno de los padres fundadores de esta ciencia social y fundamento de dicha tradición sociológica. Así visto, cabe destacar que Weber, al igual que Karl Marx y Émile Durkheim, como también Talcott Parsons, son pensadores clásicos de la sociología, hombres de extraordinario saber que forjaron un pensamiento y una tradición que posibilitó <<hacer ver aquello que es considerado como social>> y romper con la tradición filosófica imperante

Al retomar la línea argumentativa de Weber, es sabido que el autor de *la ética protestante y el espíritu del capitalismo* estudió y tomó supuestos de Rickert y Dilthey, los cuales pugnaban por un conocimiento que partiera de la existencia del individuo y que se fundamentara en conexiones lógicas que dieran pie a sentidos interpretativos sustentados en la vida y vivencia de la coexistencia social. Para que esto ocurra, es necesario hacer siempre un ejercicio selectivo, de referencia a valores, que permitan discriminar y seleccionar aquellos hechos que posibiliten una construcción y explicación racional de un fenómeno histórico. Weber en todo caso, ofreció un tratamiento científico a la sociología al presentar a la realidad como un ejercicio interpretativo por parte del sociólogo y distinto a lo que acontece en el mundo natural, haciendo ver la imposibilidad de estudiar la realidad social por medio de leyes que actúan como máximas. Para ello, Weber recupera la idea de que nuestro objeto de estudio es muy distinto a los del mundo natural y por tanto, las teorías y métodos deben ser distintos a las <<ciencias rigurosas>>; pues al estar en el mundo de la vida -como caracterizará Husserl-, el hombre de la vida cotidiana siendo también un punto de partida epistemológico, habita dentro de un contexto que no es escogido por él y que muchas veces, como alega Giddens, los hombres también determinan sus contextos sociales al producir y reproducir la estructura

social, explicando así que los individuos recrean sus creencias y concepciones sobre la vida y el mundo. Tan sólo esa distinción que hace Weber, lo vuelve una referencia ineludible dentro de las ciencias sociales.

Así, esta sociología trajo consigo una ruptura con la filosofía al no preocuparse por la esencia las entidades y sí en enfocar sus esfuerzos en revelar el sentido de la acción social. En sí, dicha tradición no se preocupa en buscar lo esencial de las entidades y de hecho, no es un problema al que se le preste mucha atención en la sociología, al contrario, se muestra que, en el mundo cotidiano, las entidades ya están <<dadas>> y determinadas y en el cual, ni si quiera se advierte una necesidad de un estudio del *eidos* o substancia desde el mundo cotidiano precisamente porque es un conocimiento cotidiano. Reformulando lo anterior, para la sociología interpretativa el conocimiento no es algo que se encuentre en manos de la filosofía, como tampoco está en manos de las ciencias sociales y naturales, sino que este se encuentra distribuido socialmente y por ello es posible visibilizar las esferas de la vida cotidiana, entender el mundo y producir un conocimiento igual de valido al producido por las esferas científicas.

La idea es entender el fenómeno y la acción social desde sus propios contextos y no en la búsqueda de la esencia de las coas. Weber tiene el mérito de comenzar a romper con esa herencia filosófica al desarrollar una teoría basada en la comprensión e interpretación de la realidad social; otro de sus aciertos es el de haber definido un campo epistemológico que sea propio de la sociología, pues tal definición inspiró a sociólogos posteriores a él y cabe señalar que varios de ellos dieron cuenta de aspectos estructurantes de lo social, los cuales han sido aprovechados por la sociología como recursos epistemológicos para la explicación de la sociedad moderna

Sin embargo, no podemos escapar a la idea de que toda actividad científica, de manera general, tiende a construir un pensamiento, un habla y un lenguaje que posibilite descubrir la verdad de cada entidad. Para tal efecto, se exige la elaboración de teorías, métodos y conceptos que permitan la construcción de los objetos de estudio y haciendo uso de un lenguaje para comunicar los hallazgos a otros miembros pertenecientes a una comunidad científica; en resumen, pensar al mundo siempre es el ejercicio de una posibilidad de velar por la verdad y la certeza, y con la fundamentación de la lógica moderna, de crear un aparato cognitivo que asegure el correcto entendimiento desde lo científico.

Así, la filosofía como la sociología encuentran un punto en común: la construcción de conceptos, concepciones y hechos que permitan entender, comprender y estudiar la realidad, y más concretamente para nosotros los sociólogos, la realidad social. Quizá uno de los autores que se han preocupado por presentar una relación entre la filosofía y la sociología es Mario Bunge. Este autor de formación matemática y perteneciente al campo de la Física, considerado como epistemólogo, descubre que la relación entre estos dos cuerpos de conocimientos no sólo radica en el hecho de que la sociología tomó un camino trazado por la filosofía para después independizarse y ser una ciencia que estudia lo social, sino que en esta relación es más profunda de lo que aparenta, pues el quehacer de ambas disciplinas trata sobre la construcción de conceptos y también construyen marcos de “orientación epistemológica”; concepciones tales como “el proceso”, “el hecho”; “la explicación” o “el valor”¹⁰ para el entendimiento y ordenamiento de esa realidad que es compleja, son también tratadas por la filosofía.

Asimismo, ha habido otros autores que atienden a un conocimiento completamente sociológico, sin embargo, admiten la necesidad implícita de recurrir a la filosofía para esta tarea. Peter Berger y Thomas Luckmann en su obra *La construcción social de la realidad* refieren que la realidad social puede ser abordada y conocida desde distintos puntos de vista y para distintas finalidades; ambos comentan que al hombre de la calle, lo que le interesa es su realidad más próxima, sin preguntarse si los supuestos con los cuales rige su acción y concibe su cotidianidad son <<los más correctos>>, pues sólo se limita al hecho de hacer que estos supuesto sean operables y le posibiliten <<vivir>> y <<existir>>, o en el mejor de los casos, encontrar un <<sentido de permanencia en el mundo>>, desde esta perspectiva, el conocimiento de la realidad es producido a través de la experiencia de los hombres al habitar el mundo social. Para la filosofía, desde el punto de vista de los autores, la realidad se vuelve una búsqueda de la *sustancia* o de los supuestos que hay detrás o al interior de las entidades, como también la procuración del desvelamiento del “alma” que se encuentre de fondo en cada ser humano. En el caso de las ciencias sociales, la realidad es un problema de expectativas, pues no son las mismas concepciones que tiene un monje budista a las concepciones de un obrero alemán o las de un político mexicano y dado que la realidad se construye socialmente,

¹⁰ Para aproximarse a esta relación entre la filosofía y la sociología desde la perspectiva de Mario Bunge, véase “Bunge, Mario, *Buscar la filosofía en las ciencias sociales*, Editorial Siglo XXI Editores, México, 2013” y “*La relación entre la sociología y la filosofía*, Editorial EDAF, S.A. Madrid, España, 2010”.

ésta resulta ser producto de un proceso surgido a través del desarrollo de las relaciones entre individuos.

Por lo anteriormente dicho, Berger y Luckmann reconocen que la invención de la “sociología del conocimiento” destinada al estudio de la realidad, fue una propuesta acuñada por Max Scheler, quien era filósofo. Para la construcción de su propuesta teórica general, los autores aclaran que el recurso filosófico para el desarrollo de su “sociología del conocimiento” sólo servirá como prolegómeno y como una necesidad intrínseca de la cual no se pueden desprender, dando reconocimiento a la presencia de la filosofía dentro de su propuesta sociológica, aunque la intención es fundar un conocimiento puramente sociológico que tenga como objeto de interés la realidad y su construcción desde lo social.

“Quede claro, por lo tanto, que *no* es propósito nuestro dedicarnos a la filosofía. Con todo, si queremos entender la realidad de la vida cotidiana, debemos tener en cuenta su carácter intrínseco antes de proceder al análisis sociológico propiamente dicho. La vida cotidiana se presenta como una realidad interpretada por los hombres y que para ellos tiene el significado subjetivo de un mundo coherente. Como sociólogos hacemos de esta realidad el objeto de nuestros análisis. Dentro del marco de referencia que proporciono la sociología, en cuanto ciencia empírica, cabe tomar esta realidad como dada, aceptar como datos fenómenos particulares que se producen en su seno, sin investigar mayormente sus fundamentos, tarea ésta que concierne a la filosofía. Sin embargo, dado el propósito particular de la presente obra, no podemos soslayar del todo el problema filosófico.”¹¹

En la sociología hay otros autores que hacen de la filosofía una herramienta para corregir los supuestos epistemológicos planteados por los sociólogos a causa de algunas inconsistencias y problemas que los conceptos provocan en el análisis social, por tanto, la filosofía deviene en un elemento para la sociología interpretativa. Tal es el caso de Alfred Schütz quien por medio de una crítica a los conceptos metodológicos de Max Weber, propuso la necesidad de darle un contenido filosófico a dichos conceptos (especialmente al de *acción social*) dado que la realidad es mucho más compleja de lo que deja ver los conceptos weberianos, incluso, el propio Schütz da un giro a la interpretación y a la comprensión al mostrar que la sociología debe de partir de un punto de vista fenomenológico y no meramente por concepciones que se asumen como científicas:

“Es cuestión de urgente necesidad en este momento que la filosofía de las ciencias sociales esclarezca las complejas relaciones existentes entre las diferentes dimensiones del mundo social, las someta a un análisis tan radical como para llegar a sus fundamentos mismos, y fije

¹¹ Berger, Peter; Luckmann, Thomas, “La construcción social de la realidad”, Amorrortu Editores, Argentina, 2003, pp. 34-35.

los límites entre sus diferentes estratos. En verdad, la controversia acerca del objeto propio de la metodología de las ciencias sociales es precisamente el resultado de la confusión acerca de estas cuestiones. En efecto, lo que ocurre en la actualidad en sociología es que cada una de las diferentes escuelas de pensamiento elige uno de estos niveles de interpretación como punto de partida...¹².

De hecho, Max Weber recurrió a la filosofía cuando admitió la presencia de un supuesto que se encuentra en los diálogos de Platón, que es el papel que juega el científico social en tanto “filósofo” que emerge de la caverna como descubridor y mostrador de la verdad:

Llegados a este punto, sobresale la extraordinaria diferencia que existe entre los tiemposidos y el presente. Recordemos juntos la prodigiosa escena de Platón nos describe en el Libro Séptimo de *La República*. En la caverna se encuentra un grupo de hombres encadenados. Sus rostros están dirigidos frente a una pared de fondo y sus espaldas dan contra la luz, de modo que únicamente pueden ver las sombras proyectadas en el muro, tratando de descubrir la relación que existe entre ellas. Uno de los hombres consigue, por fin, romper las cadenas; se vuelve y dirige su mirada hacia el sol. Cegado, se mueve a tientas y avanza. Balbuciente, comienza a describir lo que ve. Los otros hombres lo llaman loco. Sin embargo, paulatinamente, el liberado se acostumbra a ver la luz. Entonces, se impone la tarde de acudir allí donde permanecen sus compañeros, con objeto de liberarlos de sus cadenas y conducirlos hasta la luz. Este hombre representa el filósofo; la luz del sol es la verdad de la ciencia, que no persigue apariencias ni sombras, sino que va en busca del verdadero ser.¹³.

Si bien Weber marca una distancia respecto al historicismo alemán, lo cierto es que el carácter general de la filosofía permea no sólo como una herramienta para descubrir la adecuación de nuestros conceptos sociológicos interpretativos con la realidad social; de hecho, pensamos que el carácter filosófico se encuentra presente en todo saber humano en tanto la finalidad sea descubrir la verdad. Por lo anteriormente dicho, el intento de separar a la sociología de la filosofía conduce únicamente a una limitación epistemológica, dado que muchas veces se busca producir saberes que sean <<auténticos>> y puedan ser identificados como legítimamente sociológicos o puramente filosóficos, cuanto ambas ciencias tratan y hacen uso del *pensar* e incluso, comparten temas en común como el Estado, la política o versiones más acabadas de la sociedad.

Puesto así el problema ¿La sociología interpretativa ha aportado algo a los terrenos de la filosofía? Hemos de comentar que muchos de los sociólogos que han sido acogidos en esta tradición hermenéutica, no cuentan con una formación inicialmente sociológica, ejemplo de

¹² Schütz, Alfred, “La construcción significativa del mundo social”, Paidós, Barcelona, 1989, p. 40

¹³ Weber, Max, “El político y el científico”, Ediciones Coyoacán, México, D.F., 2008, pp. 97-98

ello es Alfred Schütz, pues su formación académica comenzó en el campo del Derecho y de las ciencias sociales, lo mismo sucedió en el caso de Max Weber, pues es sabido que fue un intelectual polifacético que tiene estudios y escritos en el campo del derecho, la economía, la ciencia política, la historia, la filosofía y por supuesto, la sociología. Estos pensadores, reconocidos como sociólogos, tienen en común pugnar por un conocimiento completamente sociológico.

En este sentido, Alvin Gouldner refirió que el desarrollo de la sociología fue producto de aquello que el autor expresa en un “1+N”¹⁴, por ello, es cierto que muchas veces nos enfocamos en mostrar la parte estructural de la acción al interior del sistema social con la finalidad de que se arroje un resultado que indique la determinación de lo social. Aun así, pensamos que en estos supuestos nos permiten obtener una respuesta a la pregunta planteada al comienzo de este párrafo, y la respuesta es sí, la sociología interpretativa tanto como la sociología en general aportan algo a la filosofía, y es el hecho de que el mundo muchas veces permanece incuestionado, los *legos* no se pregunta por las esencias del *ser*, y mucho menos se busca encontrar el *ser real*, sino que el mundo social se muestra como algo cotidiano que se vive día a día, y que los supuestos y concepciones no son usados para operar en sociedad, cosa que dejaremos más en claro en cuanto se aborde a Alfred Schütz (Secc. 5.2, p. 154).

Aun así, suponemos que el hecho de recurrir a Heidegger y su filosofía, permite explorar aspectos que la sociología y la filosofía han dejado de lado, pues hablar del *ser* implica poner a discusión cómo la existencia, al abuso de la lógica formal como eje rector para fundar todo conocer, y del conocimiento de la realidad a través de lo que resulta “efectivo” y el abuso del recurso de la validez para la generación de una conexión lógica, entre otras temáticas,

¹⁴ Para Gouldner, la sociología nace en un contexto “utilitarista” en el que se manifiesta “la utilidad” como elemento valorativo fundamental para la construcción de la sociedad, es decir, se le da prioridad a aquello que permita llevar a la sociedad por vías del “progreso” y permita el desarrollo de la “ciencia”, y lo que no es “útil”, simplemente es desechado. Así, la sociología antes de entrar al ámbito científico y universitario, buscaba una manera de consolidarse como ciencia, pero a la vez, daba cuenta de las consecuencias no esperadas del utilitarismo, de forma tal que empezó a cobijar temáticas que eran tomadas por “residuales” o que no representaban nada para la sociedad por no ser útiles, pero también, exploró y reinterpretó aquello que ya había sido estudiado por otras ciencias. Así, el “N” trata sobre la totalidad de las temáticas ya abordadas por otras disciplinas como el Derecho, la antropología, la economía, etc. mientras que el “+1” son esas temáticas que han dejado de lado las otras ciencias al considerarlas como “no útiles” y que sólo retrasan el <<progreso social>>, como los pobres, los desahuciados, la comunidad urbana, el suicidio, la delincuencia, la drogadicción, la violencia en todas sus vertientes, etc. Véase “Gouldner, Alvin, ‘La crisis de la sociología occidental’, Amorrortu Editores, Buenos Aires, Argentina, 2000”. Especialmente “Capítulo 4.3: Separación de lo económico y lo social”.

incluido *el tiempo*, generan problemas dentro de dimensiones ontológicas que son importantes a considerar dentro del análisis social debido a que los fenómenos sociales son acotados en ciertos aspectos que lo determinan y por tanto, las tradiciones de la sociología y sus autores, sólo se encargan de velar por un aspecto del fenómeno. Por otra parte, pensamos que Heidegger no puede ser inscrito en ninguna escuela dentro de la filosofía y mucho menos ser considerado heredero de algún conocimiento, a pesar de que haya sido un alumno de Edmund Husserl. Heidegger fue un filósofo solitario y de hecho, en muchos de sus trabajos se expone ideas que no son fáciles de comprender desde perspectivas que sólo atienden a la búsqueda de la verdad.

Por ello, traer a Heidegger a esta discusión significa no sólo reflexionar en torno a un método que permita un mejor entendimiento de la realidad, o al menos no sólo fundar una perspectiva más para el estudio de la sociedad, significa la posibilidad de hacer ver a la realidad social misma abriendo aspectos que no habían sido considerados, tales como el reflexionar y pensar la *existencia*, especialmente el ámbito ontológico. Es preciso así mismo, reconocer que la presencia de Heidegger en las ciencias sociales es escasa; a diferencia del ámbito filosófico, donde el autor de *Ser y tiempo* ha sido una influencia relevante para autores como Hanna Arendt, Hans-George Gadamer, Emmanuel Lévinas, Herbert Marcuse, Paul Ricœur, Michel Foucault, entre otros¹⁵. ¿Pero a que se debe esta relativa ausencia de Heidegger en las ciencias sociales, y notablemente en la sociología? Si bien han existido autores que han concebido atención al recurso filosófico de Martin Heidegger, como Anthony Giddens o Jürgen Habermas, sólo hemos podido encontrar una dedicación significativa a su pensamiento en un trabajo de Pierre Bourdieu¹⁶, quien presenta un texto que sólo se remite a unas cuantas páginas de *Ser y tiempo*. En este escrito, Bourdieu discute la concepción de lenguaje de Heidegger, pues el sociólogo francés considera que el propio lenguaje al ser tomado como algo meramente poético como lo pretendió Heidegger, pierde de vista el hecho de que el propio lenguaje es

¹⁵ En este artículo publicado por el diario “La Jornada”, se menciona que la influencia de Martin Heidegger no se limitó únicamente a la filosofía, pues se muestra que también fue una importante influencia en el capo de la teología, el arte, la poesía como también, fuente de inspiración para otros autores que trabajan otras perspectivas del conocimiento: <https://www.jornada.com.mx/2007/05/27/sem-yanez.html> ; consultado el 31/octubre/2019 a las 11:20 hrs.

¹⁶ Este artículo apareció en “Bordieu, Pierre, L’ontologie politique de Martin Heidegger, en; Actes de la recherche en sciences sociales. Vol. 1, n° 5-6, novembre 1975. La critique du discours lettré. pp. 109-156. Versión digital en http://www.pileface.com/sollers/pdf/arss_0335-5322_1975_num_1_5_2485.pdf ; consultado el 31/octubre/2019. Hay nociones de la existencia de este artículo traducido al español, pero los sitios en Internet se encuentran inhabilitados.

producto de una sociedad estructurada en clases sociales y depositaria de imaginarios y puntos de vista comunes a toda la sociedad, sin dejar de mencionar que son las clases altas las que detentan el monopolio de la producción de lenguaje a través de la creación de lenguaje “erudito”, a pesar de que haya siempre una interacción entre dichas clases, pero que en esencia, el lenguaje es producto de las relaciones sociales. Dicho de este modo, según Bourdieu, Heidegger sólo considera que el lenguaje se encuentra en ámbitos poéticos, cosa que resulta ser un tanto limitante, debido a que se le separa de la realidad:

“El lenguaje ordinario no es solamente una reserva infinita de formas sensibles que se prestan a juegos poéticos o filosóficos o, en el último Heidegger y sus continuadores, a las libres asociaciones de aquello que Nietzsche llamaba una *Begriffsdichtung* (“*Poesía conceptual*”, según algunas traducciones); el lenguaje ordinario es también una reserva de formas de percepción del mundo social, de “lugares comunes”, donde son depositados los principios de la visión del mundo social comunes a todo un grupo (germánico/suizo francófono o latín, ordinario/distinguido, simple/complicado, rural/urbano, etc.). La estructura de las relaciones de clase no son aprendidas a través de formas de clasificación que operan por medio de vehículos de lenguaje ordinario, pues no son independientes de esta estructura (aquella que olvidan los etnometodólogos y todo análisis formal de estas formas): en efecto, ya sea que “las oposiciones” más marcadas socialmente (vulgar/distinguido) puedan recibir significaciones diferentes según los usos y los usuarios, el lenguaje ordinario, es producto de un trabajo acumulado por un pensamiento dominado por las relaciones de fuerza entre clases sociales y, con mayor razón, el lenguaje erudito, es producto de un campo dominado por los intereses y valores de clases dominantes, éstas son de alguna forma ideologías primarias que se prestan más “naturalmente” a los usos conforme a los valores y los intereses dominantes.”¹⁷.

Más adelante, en el mismo texto, encontramos críticas al estilo de redacción de *Ser y tiempo*, ya que el propio Bourdieu considera que Heidegger mantuvo compromisos con el partido Nazi, y supone que ello influyó en su pensamiento de manera tal que se ontología devino en una <<ontología política>> o mejor dicho, en una ontología “politizada”. Y si a esto consideramos que el sistema universitario y educativo alemán, previo a la segunda guerra mundial, se involucró en la formación de las juventudes nazis, Bourdieu hace ver que el pensamiento de Heidegger está “comprometido”, hecho reflejado en el discurso de rectorado de 1933.

Ya antes se comentó que estos acontecimientos impulsaron al autor de *Ser y tiempo* al uso de un lenguaje poético de tal suerte que le permitiera sortear las trabas que el régimen nazi había impuesto a la sociedad alemana y que claramente afectaban a Heidegger. En resumen,

¹⁷ Ibid. pp. 115-116. (Traducción personal). (Lo contenido entre paréntesis y en manuscrito son indicaciones propias).

desde el punto de vista del Bourdieu, la obra de Heidegger es difícil de leer por el estilo de redacción y las expresiones que usa para poder hablar en torno al *ser*; pero que esta “falta de claridad” es dada a la consideración de un supuesto compromiso político por otro lado, aunque *Ser y tiempo* vería a la luz en el año de 1927, muchas de las temáticas aquí abordadas se encuentran expuestas en obras anteriores al ascenso de Hitler al poder. Así pues, consideramos que lo dicho por Bourdieu se limita sólo a dar un contexto social a la obra de Heidegger, posiblemente limitándose a unas cuantas páginas de su obra, y por otro lado, en señalar que la “dificultad” de leerlo se debe a que tuvo que adecuar su lenguaje dado el contexto político, aunque también cabe considerar que el lenguaje en Heidegger no es algo que sea tratado únicamente en sentidos poéticos, pues descubriremos que es también resultado de un eterno retorno a lo que se toma como <<mismidad del *ser*>> o en otras palabras, refleja un constante recurrir a través de la determinante imputada a los objetos y las personas.

Después de haber hecho este análisis, en el campo de la sociología, el entendimiento de la realidad se produce a través de bases epistemológicas, más no por vías que cuestionen la ontología de nuestros saberes, es decir, que la sociología tienen como finalidad entender la realidad y con ello buscar la determinación detrás de los fenómenos que le son pertinentes. Así se puede observar que la sociedad se considera como <<dada por sí misma>> y que es un elemento que determina la ontología de nuestros cuerpos de estudio, y que en todo caso, el papel de la sociología sea sólo lograr una correcta adecuación entre “la inferencia” y la “realidad social”, o mejor dicho, producir un conocimiento de un alto rigor científico por medio del uso de cuerpos de conocimiento que puedan dar un desvelamiento, un ordenamiento cognitivo y una herramienta teórica; todo ello con miras para la comprensión y estudio de la sociedad dentro del rigor de marcos cognitivos (entiéndase científicos) y normalmente con miras a lograr una objetividad y una meta fijada. Lo anterior sirvió para decir que la sociología se funda en bases epistemológicas que indican la manera en la que puede ser conocida la realidad social, y con ello, se lleva implícito un método que, en cierta forma, arroja resultados pertinentes para la sociología dentro de marcos de carácter científico.

Por lo anteriormente expresado, el recurso filosófico de Heidegger ofrece un esfuerzo enfocado en abordar la dimensión ontológica para lograr el entendimiento de la realidad y sobre el quehacer del conocimiento y a la vez, recupera una dimensión existencial para contar con nuevos criterios en torno a la presencia del ser humano sobre la vida. Esto puede parecer

discutible en relación a la tarea de la sociología, no obstante, tal dimensión ontológica revela de qué manera lo que hay en el mundo es siempre determinado, y que esa determinación se sostiene en aquello que surge como lo “valido” y no meramente porque <<así está dado>>. La ontología nos muestra que el mundo, las personas, las cosas y los objetos, depende más bien de cómo son hablados y tratados y de cómo es que se asume la existencia desde una interpretación determinante. En otras palabras, el mundo social tratado sociológicamente se asume como algo a descubrir, dado que se encuentra ahí y la idea es ordenarlo e interpretarlo recurriendo al método comprensivo-explicativo weberiano, sin embargo, en el caso que aquí se considera, cabe mencionar que para Heidegger no existe una correcta definición, mucho menos una correcta ontología, pero lo que existe es *existencia*, y para ello se trata de traer a nuestro campo sociológico aquellos *existenciaríos* propuestos por el filósofo, varios de ellos son expuestos en *Ser y tiempo* con el siguiente propósito: Pensar en existencia por medio de la interpretación y comprensión, contribuye con la sociología para mostrar que los supuestos que existen en sociedad, sólo son determinaciones sostenidas, quizá por el hecho de que dotan de “razón” a aquello que se muestra como social, por un lado y por otro, que las concepciones sociales del mundo son producto de lo asumido como lo “verdadero”. De ello trataremos a lo largo de esta disertación.

III

Establecer un contexto general en el que se explicita el nacimiento y desarrollo de la sociología interpretativa resulta ser una tarea ardua y requiere un esfuerzo distinto a lo que se pretende hacer en esta tesis. Esto es por el hecho de tener en cuenta que la sociología interpretativa es un programa de conocimientos, métodos y teorías reconocidos al interior de esta misma disciplina; quizá la sociología interpretativa se distingue de otras ramas de lo social al formalizar el uso de la interpretación como una herramienta fundamental para entender los procesos individuales desarrollados en la sociedad, así como explicitar el sentido de la acción social o el fenómeno social.

Lo cierto es que la sociología interpretativa se nutrió de corrientes filosóficas y tradiciones históricas para echar raíces y desarrollarse como una tradición fácilmente distinguible de otras propuestas, y no sólo eso; también representa un importante recurso para el entendimiento de la sociedad por el hecho de centrar sus esfuerzos en la comprensión de “la acción provista de sentido” y en señalar ciertas estructuras sociales que operan como

condicionantes de la acción, como también explicar a las propias estructuras sociales por medio de la interpretación y comprensión, al igual que los hechos históricos ocurridos en circunstancias semejantes. En este modo de pensamiento, la figura de Max Weber nos remite a un pensador *sui generis* a quién debemos el inicio de esta tradición, además de ser considerado como uno de los padres fundadores de la sociología. La importancia de Weber será tomada en cuenta, posteriormente, por Alfred Schütz y su propuesta de concretar una “sociología fenomenológica” derivada del pensamiento de Edmund Husserl. Esto a partir de una crítica y una exposición los problemas que se generan si se siguiese los fundamentos de Weber, a consideración de Schütz.

Aquí recuperamos la importancia de Max Weber para las ciencias sociales y la forma en cómo desarrolla sus planteamientos a partir de un debate de carácter filosófico e historicista, desde el cual Weber organizó un conocimiento de lo histórico, manteniendo posición sobre una base subjetivistas y en apego a la metodología comprensivo-explicativa y vivencial, centrando sus esfuerzos en la subjetividad del científico social respecto al ordenamiento y entendimiento de lo social, en apego a una selección de una porción de la realidad y una trascendencia valorativa que recaiga en la selección de los hechos históricos y sociales. Raymond Aron aborda de manera expedita lo que significó esa realidad para las ciencias históricas en un trabajo conocido como *La sociología alemana*.

“Son bien conocidas las ideas esenciales de este último (*Se refiere a Heinrich Rickert*). El mundo sensible es infinito, ningún conocimiento puede agotarlo. Las ciencias superan esa infinitud ya al modo de la física, reteniendo sólo lo general, lo que se repite, o bien al modo de la historia, seleccionando entre las distintas realidades aquellas que nos interesan, que se refieren a valores. De esa manera se oponen las ciencias de la naturaleza, que tienden hacia leyes, y las ciencias de la cultura, que aíslan los acontecimientos en su singularidad para delinear luego su devenir único.”¹⁸.

Esta realidad es producto de experiencias colectivas las cuales dieron origen a una variedad de interpretaciones y concepciones acerca del mundo. Dicha realidad, desde la razón histórica, fue recuperada por Wilhelm Dilthey, quien pretendía recrear la vida y la vivencia como fundamento para el conocimiento de lo histórico, pues supone que éstas son producto de creaciones colectivas (como el derecho, Estado, cultura, religión, etc.) nutridas por los sentidos presentes en el mundo cultural, dispuestos para que los individuos que los

¹⁸ Aron, Raymond, “La sociología alemana contemporánea”, Editorial Paidós, Buenos Aires, Argentina, 1965, p. 111.

aprehenden en el transcurso de la vida y existencia en comunidad, sean agentes en la producción y reproducción de “valoraciones vivenciales” que se convierten en fundamentos para interpretar aquello que ocurre en sociedad. Heinrich Rickert proporcionará a Weber el carácter de “selección de valor” para la constitución y entendimiento de la realidad social en cuanto se asume la condición de que los valores tengan, únicamente, validez cognitiva para la construcción y organización de acontecimientos históricos y sociales. Así, por muy distintos que sean los métodos y teorías que pretendan comprender la sociedad vía la hermenéutica, todas ellas tienen en común la intención de romper con la influencia positivista y racionalista ejercida sobre las ciencias que buscan conocer la sociedad vía el desarrollo de leyes generalizadoras. Ante ello, “las ciencias del espíritu” muestran lo que es la realidad social - como señalamos anteriormente- dejando ver la imposibilidad del conocimiento de lo social por medio de leyes debido a la infinitud que la propia realidad significa. Raymond lo expone de la siguiente forma:

“Lo real es irreductible a un sistema de leyes. La riqueza del mundo sensible desafía toda explicación total. Tales proposiciones valen aun para la naturaleza que las ciencias físicas analizan. La previsión sólo acierta en ello cuando se trata de sistemas cerrados o simplificados. Seríamos incapaces de calcular por adelantado las esquirlas de una piedra que se hace pedazos o de un obús que estalla. Tal desviación nos importa poco en ese dominio, pues sólo nos interesamos en lo que se reproduce, en las leyes. Empero, en el dominio de la cultura, nos enfrentamos a realidades cualitativas que nos interesan también en sus rasgos particulares. Ningún conjunto de leyes llega a agotar la tarea o alanzar a constituir el fin de una ciencia de la cultura”¹⁹.

Como heredero de este debate intelectual, Weber, tal como ya lo mencionamos, fundó los recursos metodológicos que dieron origen a una sociología comprometida con la pluralidad de relaciones sociales; de igual forma, asume que dicha ciencia, por derecho, le corresponde el estudio de sucesos y fenómenos de carácter cultural. Con ello no sólo se concibe una sociología que dé cuenta de otros aspectos de la sociedad que no fueron capaces de ser mostrados por el funcionalismo o el marxismo, lo que demuestra la imposibilidad de hacer uso de sistemas filosóficos para entendimiento de la realidad social, Weber retoma la idea de la experiencia subjetiva de los individuos para la explicación de lo social.

Por discutibles que puedan ser los fundamentos de la sociología interpretativa, lo cierto es que hay un reconocimiento explícito en la mayoría de los autores que comparten esta

¹⁹ Ibid. p. 112.

tradición, al observar a la ciencia en general (y la propia tradición interpretativa de la sociología) como un aparato de conocimientos y teorías que opera a través de una base *lógica*, entendiendo con ello una propuesta que busca a través del uso de la *interpretación* y de la *comprensión*, la conexión de sentidos que posibiliten una reciprocidad entre la realidad y la enunciación, por otro lado, expresar la manera que suponen como <<correcta>>, para pensar y entender los fenómenos sociales. Para contribuir a la crítica, se expondrá el pensamiento de Edmund Husserl, Max Weber, Jürgen Habermas, Alfred Schütz y Anthony Giddens a manera de que se explique y evidencie, de qué forma estos *fundamentos* operan como una lógica toda vez que en el capítulo II, se desarrolla lo que Heidegger explica por *logos*.

En el primer capítulo, nos hemos dado a la tarea de desarrollar una exposición de lo contenido en la obra cumbre de Heidegger, *Ser y tiempo* donde se encuentran todos aquellos supuestos (existenciaristas) con los que trabajara a lo largo de su vida, dirigiendo nuestra atención a la temática del *Ser* y la manera de poder captarlo por medio de una fenomenología originaria, la cual contiene también, perspectivas primarias de la interpretación y la comprensión. El desarrollo de la temática del *Ser* será en buena parte y en la medida que se requiera, un eje fundamental para criticar los recursos sociológicos de los autores arriba mencionados, y con ello, se traerán a discusión las dimensiones ontológicas para trabajar dicha crítica, especialmente aquellas que tienen relación con un entendimiento con el mundo sustentados por el recurso lógico de la validez.

El Capítulo II gira en torno a Husserl. Aquí se tratará la visión fenomenológica del filósofo para poder criticar aquellas teorías que expresan el *ser real* a través de enunciaciones del juicio, esto es, se trata de recuperar el conocimiento originario que se encuentra contenido en el *ego cogito* de Rene Descartes. En el desarrollo de esta fenomenología se expresa una problemática vinculada con una ignorancia de la dimensión material al poner únicamente énfasis a las estructuras del pensar puro, lo cual, es un problema que, en cierta medida, también heredará Alfred Schütz.

En el capítulo III se expondrá la teoría sociológica de Max Weber, se analizarán los fundamentos metodológicos del autor, especialmente de aquellas ideas recuperadas del *historicismo alemán* para el desarrollo de la acción social y del tipo ideal, elementos claves en este sociólogo. Una vez expuestos estos procedimientos, discutiremos acerca de las acusaciones a

Weber en relación a un cierto psicologismo -esto desde los fundamentos críticos de Heidegger- respecto a la lógica formal, la cual reduce el análisis a indicaciones de operación de la acción social y negando la posibilidad de expresión del fenómeno en tanto éste es limitado sobre una base supuesta de la *realidad social* en tanto *real efectivo*.

En el capítulo IV nos enfocaremos en los planteamientos de la *Teoría de la acción comunicativa* de Habermas, lugar en el que se recupera el *lenguaje* como medio para el análisis de la sociedad, puesto que, según Habermas, aquí se representa todo lo contenido en el *saber de fondo* al que cada individuo tiene presente al efectuar sus procesos de interacción. Estos planteamientos presentan distintos problemas; el más común que se ha dispuesto a la crítica es el hecho de que todo individuo tiene que apearse los supuestos habermasianos para el logro de una sana intersubjetividad, sin embargo, deja de lado las condiciones materiales que limitan las posiciones que los individuos ocupan dentro de la estructura social. En esta disertación, la crítica se centrará en el tratamiento dado al lenguaje. En Habermas encontramos que en sus escritos, el lenguaje se reduce a un lenguaje tecnificado para la interacción social, y para ello, proponemos la recuperación de un “sentido poético” del lenguaje, señalando que esta nueva faceta puede ser significativa al ser una herramienta para las ciencias sociales, ya que posibilitan encontrar nuevos significados y re-descubrir ciertas formas en las que se produce la interacción.

En el Capítulo V, se tiene como propósito matizar algunos puntos de los autores aquí tratados en lo que cabe a sus exposiciones centradas en la interpretación y la comprensión, enfatizando las diferencias que hay en estas perspectivas, prestando especial atención a las exposiciones teóricas de Alfred Schütz y Antony Giddens que consideramos, expresan de manera concisa el aspecto interpretativo para las ciencias sociales, notablemente a la exposición metódica para el desarrollo de estudios sociales desde esta tradición. Una vez establecidas estas diferencias, se dará pie a la crítica general a dicha tradición, rescatando aspectos que tienen que ver con la construcción de una identidad desde la interpretación para ser criticados desde el recurso de la “la nada” y la visión de “templanza” por parte de Heidegger, y con ello dar pie a las conclusiones generales.

Capítulo I: Supuestos ontológicos existenciales de Martin Heidegger desde *Ser y Tiempo*.

1.1 La pregunta que pregunta por el Ser y el Dasein.

En este capítulo se busca exponer los supuestos básicos de Martin Heidegger en lo que respecta al *ser* y a la *existencia*. Con ello pretendemos recuperar los recursos filosóficos fundamentales propuestos por el autor, con el propósito de elaborar y exponer una base de conocimientos que pueda ser referida, para discutir los fundamentos de la sociología interpretativa y en capítulos finales, exponer una propuesta para el estudio y análisis de la *sociedad* y del *sujeto social* a través de la existencia.

La obra de “*Ser y Tiempo*” ofrece un panorama general de la filosofía del autor y un desarrollo detallado de la temática del *ser* y de la *existencia*. El texto se entiende como una respuesta ante la siguiente pregunta: <<¿Qué es el *ser*?>> Para Heidegger, el “ser”²⁰ no es algo que pueda ser definido ni entendido, es más bien <<algo dado>> por aparatos teóricos y de pensamiento que permiten mostrar al “ser” de las cosas; en otras palabras, el “ser” es algo que se hace presente a partir de la adopción de una manera de “acceder”, “aprehender”, “entender”, “comprender”, “interpretar”, “mostrar”, “comparecer” un ente en concreto;

²⁰ George Steiner es un autor que se dio a la tarea de explicar qué es aquello que Heidegger entiende por el *Ser*. Menciona que el filósofo es un autor que constantemente se remite a explorar el origen de las palabras desde un ámbito etimológico y más concretamente, desde lo que se entiende por la palabra en sí para darles un sentido interpretativo en la traducción. Steiner encuentra que Heidegger toma las acepciones indoeuropeas y griegas del “ser” para desvelar el sentido originario que hay en ella. Menciona Steiner: “¿Cuáles son los orígenes lingüísticos de *sein*? Heidegger identifica tres raíces diferentes. Las dos primeras son de origen indoeuropeas. Aparecen en las palabras del griego y del latín para “ser”. La más antigua: *es*, *Asus* en sanscrito, que Heidegger traduce como *das Leben*, *das Lebende*, *das Eigenständige* (“la vida en sí”, “lo viviente”, y “lo autónomo”). A esta raíz vital” pertenece el griego *estí*, el latín *est* y el alemán *ist*. Y por supuesto, también el *is* del inglés. La segunda raíz indoeuropea es *bhu* o *bheu*. De ella proviene el griego *phud*. “surgir, llegar a sostenerse erguido por sí mismo”, y también *physis* y *phyein* que significan respectivamente, “naturaleza” y “crecer”. Heidegger conjetura que la raíz *phy-* también se relaciona con *pha-*, como en la palabra griega *phanestai*. Podríamos aventurarnos en interpretar el significado de esta última y decir que es “aquello que avanza para entrar a la luz”, “aquello que se revela a sí mismo como fenómeno” (Steiner, George, “Heidegger”, Fondo de Cultura Económica, México, 2017, p. 105). Entonces, si se desea indicar una referencia inmediata a lo que Heidegger entiende por “ser”, propondríamos que se utilizara la acepción que refiere a “llegar a sostenerse por sí mismo” y la raíz “phy” como “aquello que se revela a sí mismo como fenómeno”. Esto por el hecho, como veremos, son raíces que permiten develar que el ser se constituye para <<sí mismo desde sí mismo>> o <<para otros>>, y por otra parte, muestra la actitud metodológica que Heidegger propone para el pensamiento del *ser* del Dasein en el sentido de <<hacer ver lo que es automostrante>> o <<lo que se muestra desde sí mismo>>.

normalmente desde una perspectiva ontológica y proveniente de un determinado cuerpo de conocimientos. Pero si el *ser* es algo que se muestra de la forma en que se <<hace el llamado a la presencia>>, entonces ¿cómo se puede acceder a dicha concepción del *ser* si cada quién, al igual que cada ciencia, disponen de un aparato conceptualizador para entender a los entes en el mundo, y en todo caso, tienen herramientas teóricas para dicha tarea, haciendo parecer que no es necesario preguntarse por el *ser* del *ser*? La respuesta de Heidegger ante tal cuestión es precisamente que toda manera de conocer prevé una concepción del *ser* y en el que cada esfera cognitiva y cualquier ser humano en la tierra, puede hacer patente su relación con la entidad, pero todas estas son concepciones que se toman <<sin más>>, y ello sólo refiere a que, lo dicho en torno a un *ser* depende más bien de cómo se acceda a dicha entidad por medio de la formulación de la pregunta, pues desde la perspectiva del autor, el *ser* depende de cómo es respondida la cuestión que demanda una respuesta por el *ser*; ejemplo de ello sería el caso de Weber al preguntarse <<¿qué es la sociedad?>> (Se pregunta por “el ser” de la sociedad), y a propósito de ello conciba todo un aparato epistemológico para responder que la sociedad es producto de la “acción social”.

“La pregunta por el ser exige, en relación a lo interrogado en ella, que previamente se conquiste y asegure la forma concreta de acceso al ente. Pero llamamos “ente” a muchas cosas y en diversos sentidos. Ente es aquello de lo que hablamos, lo que mentamos, aquello con respecto a lo cual nos comportamos de esta o aquella manera; ente es también lo que nosotros mismos somos, y el modo como lo somos. El ser se encuentra en el hecho de que algo es y en su ser-así, en la realidad, en el estar-ahí...en la consistencia, en la validez, en el existir.”²¹.

²¹ Heidegger, Martin, “Ser y Tiempo”, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2016 pp. 31-32. Para la redacción de esta tesis, se optó por la traducción de *Ser y Tiempo* de Jorge Eduardo Rivera C. en vez de la traducción de José Gaos. La obra de José Gaos es editada por el “Fondo de Cultura Económica” en México, y cuya primera edición apareció en el año de 1951; en aquella época, sólo se contaba con una traducción japonesa de dicha obra -comenta Eduardo Rivera-. Así, consideramos que la traducción de José Gaos es una obra que obliga a hacer una lectura muy profunda y muy detenida dada su dificultad, debido que Rivera considera que la traducción de Gaos es una fiel traducción de la obra original en alemán, hecho que obliga a tener conocimientos profundos sobre Heidegger y sobre la lengua alemana. La traducción de Jorge Eduardo Rivera es una traducción que, a nuestro parecer, ha sido elaborada a partir del supuesto de que Heidegger la hubiese escrito en español, por decir algo, y para nosotros, es una obra más legible, leíble y en cierto sentido, más comprensible para aquellos que quieran iniciarse en el pensamiento de Heidegger, aun sin saber o tener referencia alguna del autor. Ante ello, sólo podemos comentar una cosa: La traducción de Gaos de *Ser y Tiempo* es un escrito de mayor complejidad y exige volver una y otra vez a los párrafos para tenerlos más o menos claros. Y considerando lo que comenta Rivera respecto a la traducción de *Ser y Tiempo* de Gaos y desde nuestra experiencia, sólo cabe decir que es un texto que confunde al lector con formulaciones tales como “El ser del ser ahí” y “maneidad”. La traducción de Jorge Eduardo Rivera C. también puede ser encontrada en la siguiente edición: “Heidegger, Martín, ‘Ser y Tiempo’, Editorial Trota, España, 2016”.

La pregunta que “pregunta por el ser” no es en literalmente una “pregunta”, sino es todo un proceso que involucra la construcción de una base epistemológica que permita desvelar la forma en la que es comprendido y entendido un objeto o referida una persona, algo así como <<lo que otorgue una correcta aprehensión>>. Visto así, uno puede saber que la cosa que está sobre el escritorio, que sirve para escribir, es un “lápiz”, o que se conciba la existencia de una base epistemológica y ontológica que posibilite crear formulaciones del tipo <<en la mañana desayuné con mi *amigo* Antonio>>. Con ello se ilustra que las <<ciencias duras>>, las humanidades y los procesos teóricos tienen sus propias formas de hacer objetivables sus objetos de estudio desde sus propias concepciones y teorías.

Así, cuando yo refiero a la cosa como un *lápiz* y mencionó su utilidad que es el de *ser* un utensilio para escribir, o en el caso de Jorge a quien <<lo hablé>> y me dirijo a él como amigo, es hacer notoria sólo una forma de mirarlo y de dotarlo de *ser* y de identidad. Esta forma de dotar a una cosa o una persona de entidad dentro del pensar siempre va encaminado a responder la pregunta <<¿Qué es...? >>. Y con todo y las peripecias que involucra el ejercicio de una definición, se puede hacer entendible el *ser* de algo o alguien y con ello poder hacer manifiesto un ente e incluso, poder comparecerlo de alguna manera. Con ello, se ejemplifica otro aspecto del *ser*: que el *ser* no es algo conceptualizable, sino que éste se manifiesta en la forma y manera en la que “se hace mostrar” y “se comporta” en torno a una cosa o una persona. El problema para Heidegger es que fundar el *ser* desde el *ente* implica el que se tome *lo supuesto* como “fundamento”, que indique la forma de tratar a una persona o un objeto ante la presencia, dichas mostraciones se asumen como las únicas que “valen” al no ser sometidas en cuestión, haciendo que el ente sea sólo lo que *es* tomado y considerado como correcto, o, en otras palabras, el *ser* es la mayor parte del tiempo *concepto* del ente, pues permite comprenderlo y entenderlo.

“3. El “ser” es un concepto por sí mismo. En todo conocimiento, en todo enunciado, en todo comportamiento respecto de un ente, en todo comportarse respecto de sí mismo, se hace uso del “ser”, y esta expresión resulta comprensible “sin más”. Cualquiera comprende: “el cielo es azul”; “soy feliz”, y otras cosas semejantes. Sin embargo, esta comprensibilidad de término medio no hace más que demostrar una incomprensibilidad. Esta incomprensibilidad pone de manifiesto que en todo comportarse y habérselas respecto del ente en cuanto ente, subyace *a priori* un enigma. El hecho de que ya siempre vivamos en una comprensión del ser y que, al mismo tiempo, el sentido del ser esté envuelto en una

comprensión del ser y que, al mismo tiempo, el sentido del ser este envuelto en oscuridad, demuestra la principal necesidad de repetir la pregunta por el sentido del “ser”²².

La manera de referir el *ser* del ente normalmente es por medio del copulativo “*es*”, en ese sentido, puedo decir que “el lápiz *es*...” o “Antonio *es*...” de manera tal que se denota una conceptualización y un comportamiento que opta por el sentido de “me comporto” con el ente. Así bien, en la obra *¿Qué significa pensar?*, Heidegger hace ver que el problema del *ser* que es deducido a través del “*es*”, es que, si este copulativo se quita de toda formulación cotidiana o científica, el fundamento de toda certeza y la manera en el que la ciencia lleva a mostración e identidad a una cosa u objeto, como también lo hace el sentido común, terminan por perder su suelo sustentador. No tenemos la intención de hablar acerca de la fragilidad que tiene toda ciencia y entender cotidiano, sino indicar que toda ontología que trata de “mostrar” el *ser* a través del ente, lo reduce a una apropiación y una conceptualización.

“Borremos por un momento el <<es>> y la frase <<el árbol es>>. Supongamos que no hemos dicho nada, e intentamos ahora decir: el árbol está muy crecido, el árbol es un manzano, el árbol es muy fértil. Sin aquel <<es>> en la frase <<el árbol es>>, estos enunciados, junto con toda la ciencia botánica se quedaría sin suelo sustentador. No sólo esto. Todo comportamiento humano con algo, toda estancia humana en medio de este y el otro ámbito de entes iría a parar inevitablemente al vacío, si su hablar no dijera el <<es>>. Y el ser humano ni siquiera podría precipitarse al vacío, pues para ello tendrá que haber estado ya en el *abi*”²³.

Por ello, la propuesta de Heidegger será exponer que el hilo conductor que guíe la mostración del *ser* no puede ser únicamente a través del *es* en un sentido aprehensivo, su propuesta busca traer a consideración nuevos aspectos en el pensamiento, como recorrer nuevos caminos y senderos, haciendo uso de la comprensión y existencia propia del Dasein para descubrir el *ser*. Esto porque el Dasein ópticamente hablando, tiene como ventaja presentar que su *ser* es algo que se desvela por medio de lo que le viene o supone que le viene a su sí mismo y no sólo por medio del trato, definición, comportamiento y enjuiciamiento que se le dotan las distintas perspectivas científicas y existenciales, que se asumen sólo como valederas.

“El Dasein no es tan sólo un ente que se presenta entre otros entes. Lo que lo caracteriza ópticamente es que a este ente *le va* en su ser este mismo ser. La constitución de ser del Dasein implica entonces que el Dasein tiene en su ser una realización de ser con su ser. Y esto significa, a su vez, que el Dasein se comprende en su ser de alguna manera y con algún grado de explicitud. Es propio de este ente el que con y por su ser este se encuentre abierto

²² Ibid. p. 29.

²³ Heidegger, Martín, “¿Qué significa pensar?”, Editorial Trotta, España, 2010, p. 148

para él mismo. *La comprensión del ser es, ella misma, una determinación de ser del Dasein.* La peculiaridad óptica del Dasein consiste en que el Dasein *es* ontológico.”²⁴.

Antes de continuar, es preciso elaborar un aspecto preparatorio para el entendimiento y comprensión del pensamiento de Heidegger con intención de aclarar este aspecto que genera bastantes dudas. Dasein del alemán, literalmente se traduce como “Ser-ahí”; es una palabra que se compone por los vocablos “Da” que viene siendo “ahí” y “Sein” que es “ser” de manera tal que se entiende por “Ser-ahí”. Sin embargo, nuestro autor de *Ser y tiempo* refiere a que la esencia de la palabra no se encuentra en una finalidad de ser la reveladora de toda entidad por sí misma, sino que la palabra misma lleva implícita también la esencia del hombre en el sentido de que las cosas, las personas o lo que haya en el mundo, son algo que <<es-ahí>> a medida en el que el hombre cuide y habite en el mundo, por el hecho de que el hombre *hace existir* a las cosas y las trae a representación y comparecencia, es decir, que Dasein implica la existencia del hombre y el proceso de mostración y de existencia, pero que para finalidades analíticas se le distingue. En resumen, Dasein es la existencia del hombre para con las cosas y las cosas son en la esencia del hombre, pero también el Dasein hace ver que lo que se le denomina con ente, es una manera de señalar que algo permanecen ahí, colocadas en un espacio y en lo que se *supone* le viene mejor a su existencia:

“A fin de apresar en *una* sola palabra y a un mismo tiempo tanto la referencia del ser a la esencia del hombre como la relación esencial del hombre con la apertura (del <<aquí>>) del ser como tal, se eligió para ese ámbito esencial en el que se halla el hombre en cuanto hombre la palabra <<Dasein>>. Y fue elegida a pesar de que la metafísica utiliza ese nombre para eso que de lo contrario se nombra como existencia, existencia, realidad y objetividad, y a pesar de que incluso el modo de hablar más común utiliza la expresión <<Dasein>> o <<existir humano>> en el sentido metafísico de la palabra. Por eso, también queda cerrada la posibilidad de volver a pensar si nos contentamos con dar por sentado que *Ser y tiempo* se utiliza la palabra <<Dasein>> en lugar de <<conciencia>>, como si lo que se estuviera discutiendo aquí fuera el mero uso de palabras diferentes y no se tratase de lo único importante, esto es, de llevar al pensar la relación del ser con la esencia del hombre y, con ello, y pensado desde nuestra perspectiva, muy especialmente una experiencia esencial del hombre que resulta suficiente para nuestra pregunta conductora. Ni la palabra <<Dasein> aparece simplemente en el lugar de lo que uno se representa bajo el término <<conciencia>>. Más bien ocurre que con <<Dasein>> se nombra eso que aún tiene que ser experimentado y, por ende, tiene que ser pensado como lugar, concretamente como el lugar de la verdad del ser.”²⁵.

²⁴ “Ser y tiempo”, op.cit. p. 37.

²⁵ Heidegger, Martin, “¿Qué es metafísica?”; Alianza editorial, Madrid, España, 2014, pp. 78-79.

1.2 Fenomenología y Dasein.

Para comprender a este Dasein en el sentido de <<su *ser* con su *ser*>> se hace necesario presentar un método que permita desvelar esta existencia desde la más propia dimensión del existir del Dasein o del *ser* del Dasein. Para ello, Heidegger recurre a la fenomenología, un tema ya expuesto por el quien fue su profesor Edmund Husserl. Antes de continuar, es necesario hacer una conjetura. La fenomenología de Husserl -al que le dedicaremos un capítulo más adelante- se enfoca en hacer evidente que el *ser real* de las entidades es dada por el grado de consciencia que se tiene con un objeto, con miras a hacer una crítica al conocimiento científico. Para Heidegger, la fenomenología no tiene que ser una manera de hacer evidente la relación entre la consciencia con los objetos y la forma en la que uno se apropia de ellos, y mucho menos algo que determine <<la esencia>>, sino que ésta debe ser una metodología para descubrir el <<ser que va con su ser>> del Dasein o mejor dicho, para “sacar a la luz” aquello que se muestra desde su más propio *sí mismo* venidero para sí desde sí mismo: “La expresión “fenomenología” significa primeramente una *concepción metodológica*. No caracteriza el qué de los objetos de la investigación filosófica, sino el *cómo* de esta”²⁶.

Heidegger recupera el método fenomenológico originario al hallar el sentido primario de la palabra desde su etimología, la cual proviene del griego antiguo. La palabra *fenomenología* etimológicamente hablando procede de las palabras griegas φαivόμενον, que se traduce por “fenómeno” y λόγος, que se representa en un sentido moderno por la palabra “logos”. Heidegger explica cada palabra en sus distintas acepciones: φαivόμενον hace referencia a “lo que se muestra”, “lo autoestrante”, “lo patente”²⁷, que tiene sus connotaciones a la vez en “sacar a la luz del día”, “poner en claridad”. Pero también comenta que la expresión φαivόμενον recae en “lo aparente”, “aparenta”. Estas dos últimas acepciones terminan por dominar el sentido de la palabra φαivόμενον.

Heidegger toma la acepción “lo-que-se-muestra-en-sí-mismo” para φαivόμενον, debido a que permite prestar atención a aquello que es más originario o que se muestra desde sí

²⁶ “Ser y tiempo”. op. cit. p. 53.

²⁷ Véase la sección “§7. El método fenomenológico de la investigación”; “El concepto de fenómeno” en “Ser y tiempo”, op. cit..

mismo, ya que si se opta por desvelar el Dasein desde la connotación <<lo que aparenta para “mí”>> dentro de la cotidianidad e inmediatez, lo único que se logra es exponer los cientos de percepciones que terminan por esparcir la existencia del ente.

“Fenómeno -el mostrarse-en-sí-mismo- es una forma de la comparecencia de algo. En cambio manifestación significa un respecto remisivo en el ente mismo, de tal manera que lo remitente (lo anunciante) solo puede responder satisfactoriamente a su posible función si se muestra en sí mismo, es decir, si es “fenómeno” Manifestación y apariencia se fundan, de diferentes maneras, en el fenómeno. La confusa variedad de los “fenómenos” nombrados por los términos fenómenos, apariencia, manifestación, mera manifestación, sólo se deja desembrollar cuando se ha comprendido desde el comienzo el concepto de fenómeno: lo-que-se-muestra-en-si-mismo”²⁸.

¿Qué es Logos? Para Heidegger, el λόγος es el hilo conductor más puro y originario de todo conocer humano y el cual tiene distintos sentidos. Para mostrar cada uno de ellos, se remite a lo que Platón y Aristóteles ya habían dicho al respecto. Una primera acepción del λόγος tiene que ver con “Decir”, otras acepciones son “...Razón, juicio, concepto, definición, fundamento, relación”²⁹. Heidegger muestra que son éstas últimas acepciones las que suelen asumir el sentido del λόγος y por tanto, el logos termina por ser relacionado al “juicio” y “fundamento”. Para Heidegger, el sentido etimológico por el que opta para comprender el λόγος es “hablar” en el sentido de hacer ver algo hablando; “hablar automostrante”.

“El λόγος hace ver algo... vale decir, aquello de lo que se habla, y lo hace ver para el que lo dice... o, correlativamente, para los que hablan entre sí El decir “hace ver” ..., desde aquello mismo de que se habla. En el decir... lo dicho debe extraerse de aquello de lo que se habla, de tal suerte que la comunicación hablante haga patente en lo dicho, y así accesible el otro...”³⁰.

El λόγος en cuanto hablar no significa hacer únicamente una descripción y constituir un significado en torno a un objeto, este hablar va mucho más allá de un simple <<referir>>. Pues lo que se hace cuando se habla en torno al Dasein es establecer una comunicación verbal en la que se deja ver algo como un “hablar-mostrante”. De igual forma, el hablar es parte de una unidad que junto con el pensar y el lenguaje, permiten descubrir que el ser del Dasein se constituye dentro de ese conjunto, que da pie a un desvelamiento y conocimiento del ser y con ello, descubrir que la diferencia del Dasein respecto al ente, radica en que dentro del Dasein

²⁸ Ibid. p. 56.

²⁹ Véase la sección “§7. El método fenomenológico de la investigación”, “El concepto de logos” en “Ser y tiempo” op. cit.

³⁰ Ibid. p. 57.

siempre existe una “apertura”, pues como veremos, el Dasein también es un proyecto o boceto -del cual hablaremos más adelante-.

Por lo anteriormente dicho, caber decir que la presencia del *logos* en la literatura y la filosofía se debe a que éste se constituyó como un primer hilo conductor y de acceso a las entidades antes de la llegada de la ciencia, junto con sus perspectivas teóricas y legales para el entendimiento de los cuerpos y su forma de comportarse.

A partir de esta declaración etimológica, se pueden ofrecer muchos sentidos en torno a la fenomenología. Pero para no confundir en los cientos de entendimientos y significados derivados de lo que a cada acepción refiere, Heidegger explica que la fenomenología es un método que permita una mostración desde el Dasein y su propio existir, y no meramente la búsqueda que muestre lo *quiditativo* de cada objeto (es decir, *la substancia* o lo que determina al ente, que es algo que pretenden algunas filosofías) sin tener un objetivo o una finalidad concreta, en sí.

“Según esto, el término fenomenología tiene un sentido diferente al de expresiones tales como teología y otras semejantes. Estas nombran los objetos de las respectivas ciencias en su contenido quiditativo propio. “Fenomenología” no designa el objeto de sus investigaciones ni caracteriza su contenido quiditativo. La palabra solo da información acerca de la manera de mostrar y de tratar *lo que* en esta ciencia debe ser tratado.”³¹.

Heidegger comenta que los fenómenos se pueden visibilizar de distintas formas, pero cada una de estas maneras de interpretar el Dasein tiene un sentido de sólo denotar lo que <<se es>> con la cosa o con un ser humano, opacando otros aspectos de lo que puede *ser* algo. A este fenómeno Heidegger lo llama “encubrimiento”. El Dasein por sí mismo se encuentra mostrando facetas de su *ser*, pero desde la perspectiva del hilo conductor a través del ente, sólo se toma aquello que permita hacer una referencia inmediata y también substancial del Dasein y con ello, sólo se toma un aspecto del *ser* como la totalidad.

“El modo como pueden estar encubiertos los fenómenos es múltiple. En primer lugar, un fenómeno puede estar encubierto en el sentido de que aún no ha sido *descubierto*. No se lo conoce ni se lo ignora. En segundo lugar, un fenómeno puede estar *recubierto*. Y eso quiere decir: alguna vez estuvo descubierto, pero ha vuelto a caer en el encubrimiento. Este encubrimiento puede llegar a ser total, pero regularmente ocurre que lo que antes estuvo descubierto todavía resulte visible, aunque sólo como apariencia. Pero cuanto hay de apariencia, tanto hay de “ser”. Este encubrimiento, en el sentido del “disimulo”, es el más frecuente y el más peligroso, porque las posibilidades de engaño y desviación son aquí

³¹ Ibid. p. 59.

particularmente tenaces. Las estructuras de ser disponibles, pero veladas en cuanto al fundamento en que arraigan, lo mismo que sus correspondientes conceptos, pueden reivindicar un cierto derecho al interior de un “sistema”. En virtud de su articulación constructiva dentro del sistema, se presentan como algo “claro”, que no necesita mayor justificación y por ende puede servir de punto de partida para una deducción progresiva”³².

A partir de un encubrimiento fijado en la búsqueda “substancial” de un objeto o una persona, no sólo se hace una reducción del Dasein a un ente; sino también se considera que lo que queda fijado como sustancial, o aquello que aprehende a la totalidad del Dasein, sea tomado para un proceso deductivo de todo lo que es el Dasein, desde una substancialización que le fue imputada por medio del hilo conductor óptico. Si se tiene esto en mente y se argumenta en torno a este encubrimiento, se pretenden crear “claros” para descubrir la verdad del *ser*. La fenomenología deviene entonces en un sentido de “hacer ver aquello que se muestra desde sí mismo” como un camino y <<forma>> de *hacer claros en el bosque que permitan descubrir la verdad del ser*.

1.3 Dasein y Espacio.

El primer existenciario que expone Heidegger y desde el cual puede darle aperturidad al *ser* del Dasein desde su más propia existencia, y con ello hallar lo que está detrás de ese *encubrimiento*, será el estudio del espacio ocupado por el Dasein. En un primer momento, se advierte el hecho de que es incorrecto interpretar al espacio como un volumen corporal de un objeto que ocupa un lugar dentro de la espacialidad, o como una simple descripción del espacio a manera de <<las estrellas que se encuentran *en* el manto estelar>>, <<ocupa un lugar *en* mí corazón>> o <<las camisas que están *en* el armario>>, entre otras expresiones similares. El espacio en Heidegger es entendido como un <<espacio existencial>> donde se constituye una morada para el Dasein.

Para exponer esto, Heidegger recurre a explicar el espacio desde la palabra “*in*”, que es el “en” del alemán, sólo que el “*in*” alemán proviene del “*innan-*”; que a la vez, “*innan-*” tiene otra fuente etimológica que es la palabra “an” a la que también hay que prestar atención:

“En cambio, el estar-en muestra una constitución de ser del Dasein y es un *existencial*. Pero entonces no puede pensarse con esta expresión en el estar-ahí de una cosa corpórea (el cuerpo humano) “en” un ente que está-ahí. El estar-en no se refiere a un espacial estar-el-uno-dentro-del-otro de dos entes que están-ahí, como tampoco el “en” originariamente

³² Ibid. p. 61.

significa en modo alguno una relación espacial de este género; in [en alemán] procede del *innan-*, residir, *habitar*, quedarse en; “an” significa: estoy acostumbrado, familiarizado con, suelo [hacer] algo; tiene la significación de *colo*, en el sentido de *habito* y *diligo*. Este ente al que le es inherente el estar-en así entendido, lo hemos caracterizado ya como el ente que soy cada vez yo mismo. El vocablo alemán “*bin*” [“soy”] se relaciona con la proposición “*bei*” [“en”, “medio de”, “junto a”]; “*ich bin*” [“yo soy”] quiere decir, a su vez, *habito*, me quedo en...el mundo como lo de tal o cual manera familia... en, estar familiarizado con... *Estar-en es, por consiguiente, la expresión existencial formal del ser del Dasein, el cual tiene la constitución esencial del estar-en-el-mundo.*”³³.

Si se juega con cada uno de los significados rastreados por Heidegger para la palabra “*Innan-*”, podemos obtener formulaciones tales como <<residir en lo que se acostumbra>>; <<quedarse dentro de lo que es familiar>>³⁴; <<habitar en lo que se suele ser>>. Heidegger opta por la acepción que comprenda el Dasein que reside dentro del “soy cada vez yo mismo”, es decir, que el Dasein es comprendido a partir del “en” que denoten el “ser que es más propio del ser” y para con ello se “habite” en lo acostumbrado y mostrante para su “sí mismo”. Así bien, se debe de tener siempre presente la constitución del espacio dentro de una dimensión de cuidado y afecto. Para ello, Heidegger recurre al recurso de “*colō*”, con el propósito de indicar los caracteres del espacio existencial del *ser* desde su sí más mismo. “*colō*” es un verbo (probablemente) “protoindoeuropeo” (pero más seguramente perteneciente al griego antiguo) y hace referencia a acciones como “cuidar”, “cultivar”, “curarse”, “habitar”, “proteger”, “tratar” ...³⁵. Esta dimensión de cuidado se hace más evidente en la acción de “cultivar” tal como se cuida una planta a la cual se le riega y se le coloca bajo los rayos del sol para que florezca, y en caso de que crezca, la planta tiene que ser cambiada de maceta, y de ser posible, dotarla de

³³ Ibid. pp.82-83

³⁴ La noción de cercanía y de familiaridad con el “objeto” de conocer la entidad es en cierto sentido una temática tratada por Husserl, quien fue profesor de Heidegger, y probablemente esta idea es recuperada por Heidegger. Sin embargo, hay que hacer notar que la idea de familiaridad no es algo que sólo se encuentre en la obra de Husserl; pues también es sabido que Heidegger leía los griegos. Guillermo R. de Echandía, como traductor de la obra de “Física” de Aristóteles, que es una obra referida por Heidegger en algunos de sus escritos, comenta respecto a la temática de la *familiaridad*, que entre los filósofos griegos, se hace necesario traer a presencia dicho fenómeno a manera de que se muestre una cercanía y un ámbito de entendimiento que refleje experiencia sobre lo que es pensado, es decir, un conocimiento que vea reflejado un constante aprehensión y entendimiento del ente que es traído a pensamiento, ello ante la abrumadora actitud de racionalización y constante análisis de las entidades desde ámbitos que no involucren experiencia y sí un punto de partida válido. La referencia reza lo siguiente: “... donde se dice que los errores de los antiguos provienen de la *apeiria* (impericia en el análisis), y que se requiere más <<familiaridad con los fenómenos>> (Para Aristóteles, el filósofo debe tener un grado de familiaridad con lo que es pensado) para comprender los principios; es muy distinto examinar las cosas *physikōs* que hacerlo sólo *logikōs*.” (Nota al pie de página en “Física, “Aristóteles”, Editorial Gredos, España, 2015, p. 85). Lo cierto y como veremos más adelante, existe una clara distancia entre el trabajo de Heidegger y Husserl respecto a la fenomenología.

³⁵ Las acepciones de la palabra “*colō*” fueron consultadas en <https://es.wiktionary.org/wiki/colo> consultado el 28/Julio/2019 a las 17:43 hrs.

fertilizante para que llegue a crecer de forma tal que florezca. Respecto a esto último, no debe entenderse que debemos de ver todo con miras al sentido de “cuidado” con afección del Dasein, pues recordemos que lo planteado por Heidegger es un método que implica entender que muchas veces, el “lugar” en el que es constituido (cultivado) el Dasein, no siempre es el más idóneo, dado que el cuidado se constituye también desde dimensiones existenciales o cotidianas que vayan a la objetividad, es decir, cada quien *cuida* a las cosas desde lo que supone le viene mejor o lo que amerita cuidarse (y descuidarse).

Constituir el espacio del Dasein no sólo debe demandar un <<cuidar por obligación>>. Este cuidar implica la intención de un “hablar mostrante”, al orientar la acción del cuidado hacia el sentido del *diligo*, es decir, que se denote un “afecto” (Heidegger recurre al *diligo*³⁶, la cuál es una palabra que proviene del latín y tiene un significado precisamente en el “afecto”). Dicha acción de “afecto” que normalmente se muestra en el hablar y en el dirigirse hacia el Dasein, hace una indicación de un “comportarse” de forma tal que se desvele una estima y se coloque el objeto donde le venga mejor su existir. Nuevamente cabe hacer una advertencia en torno al análisis del *ser* del Dasein: no hay que tomar lo dicho aquí como un credo, sino como una consideración, porque el Dasein es pronunciado y evidenciado también desde sentidos que pueden ser despectivos a su *ser*.

Heidegger da cuenta de que el espacio, no es un lugar en el que sólo los cuerpos se encuentran ocupando una parte de la espacialidad con su masa, el espacio es considerado como una parte fundamental de la existencia de las entidades. Dentro del sentido cotidiano y común, se refiere al espacio como “el agua” que está en el “vaso” que a la vez está en la repisa, la cual se encuentra en la cocina dentro de la casa; dicha casa se ubica dentro de un barrio, y el barrio está en alguna parte del mundo, hasta llegar a la concepción del universo como un contenedor universal del Todo. El espacio como existencial es comprender al Dasein como una entidad en la que se le determina aquello que le viene mejor para desarrollarse a sí mismo, a manera de ser un objeto dispuesto al cuidado y afecto del ser humano, haciendo que el Dasein se determine dentro de lo que <<le es>> mejor en su existencia. En cierto sentido, esto sería lo ideal respecto al Dasein, sin embargo, Heidegger entiende que el espacio es un

³⁶ La referencia y la significación de “Diligio”, del latín “diligō”, que significa “querer”, “amar”, “estimar”, pero también “cortar”, consultado en <https://es.wiktionary.org/wiki/diligo> ; consultado el 28/Julio/2019 a las 19:48 hrs.

existencial en el que se busca que el Dasein desarrolle su *ser*, sin importar si las determinantes para su cuidado y en la posición en la que es colocado, le vienen mejor para su <<sí mismo>>. Así bien, el cuidado y la esencia se asumen como los pilares fundamentales de *una existencia que le venga al Dasein desde su más propio ser hacia sí mismo*.

“El Dasein inmediata y regularmente se comprende desde su mundo; y de un modo semejante, la coexistencia de los otros comparece en múltiples formas desde lo que está a la mano dentro del mundo. Pero, incluso cuando los otros son de alguna manera tematizados en su Dasein, no comparecen como personas-cosas que estuvieran-ahí, sino que los encontramos “en el trabajo”, es decir, primariamente en su estar-en-el-mundo. Incluso cuando vemos al otro simplemente “entando ahí ocioso”, no lo aprehendemos jamás como una cosa-humana que estuviera ahí, sino que el “estar ahí ocioso” es un modo existencial de ser: el descuidado y desapercibido permanecer en todo y en nada. El Dasein coexistente comparece en el mundo.”³⁷.

Heidegger ofrece una crítica hacia aquellas filosofías que pretenden descubrir “la verdad” a través de expresiones inferenciales, como si las entidades están dispuestas a ser entendidas y descubiertas, pero lo que se hace en sí no es más que dotar de identidad a lo que permanece en el mundo. Ello para poder decir que, en el mundo, no existen cosas, sino <<utilidades>> tomadas desde una imputación (de ahí la expresión “encontradas en el trabajo” y también para referir a lo inmediato). En resumen, el espacio es comprendido como la constitución de lo que se supone, es lo que le viene mejor a la entidad dada la construcción de un habitud. Así, también se puede averiguar que cierto tipo de colocaciones resultan en arrojar a una entidad a la banalidad, como el hecho de que un libro se encuentra ahí en el librero, ocupando un sitio que le viene a bien, en vez de ser un libro que ha sido leído y lleno con cientos de notas y apuntes, o tener presente una crítica a la idea de que la mujer es un sujeto perteneciente al hogar y dedicada de tiempo completo al cuidado de la casa, sin observar si es lo que le viene a bien a la entidad del *ser* de la mujer. Sin embargo, mostrar al Dasein desde lo cotidiano es colocarlo en un estado “ocioso” y de forma inmediata con miras a “ser a la mano”.

“Hemos hablado de lo *inmediatamente* a la mano. No se trata tan sólo del ente que comparece *antes* que otro, sino también del ente que está “en la cercanía”. Lo a la mano del trato cotidiano tiene el carácter de la *cercanía*. Si bien se mira, esta cercanía del útil queda ya señalada en el término que expresa su ser, en el “estar-a-la-mano”. El ente “a la mano” tiene cada vez una cercanía variable, que no se determina midiendo distancias. Esta cercanía se regula por el manejo y el uso en un “cálculo” circunspecto. La circunspección del ocuparse determina lo que en esta forma es cercano considerando también la dirección en la que el

³⁷ “Ser y tiempo”, op. cit. p. 147.

útil es accesible en cada momento. La cercanía direccionada del útil significa que este no tiene simplemente su lugar en el espacio como ente que está ahí en alguna parte, sino que en cuanto útil está por esencia colocado, instalado, emplazado, puesto. El útil tiene su *lugar propio* [Platz] o bien “está por ahí en alguna parte”, lo que debe distinguirse cuidadosamente de un puro encontrarse-ahí en un lugar cualquiera del espacio.”³⁸.

No pretendemos decir que el *ser* en el espacio es un método para indicar de qué forma una entidad es colocada y que, lo que hay en común en el día a día respecto a una persona o un objeto sea única referencia, por el contrario, es hacer notar cómo se ha reducido la existencia con la intención de mantener una relación inmediata y con ello, prestar un comportamiento que normalmente indica una utilidad con una persona o un objeto. Esta utilidad refiere al contexto donde es colocado el Dasein y cómo debe de comportarse con él; el martillo es ubicado en la caja de herramientas junto a los clavos, pues se supone que es ahí su *ser* útil en el trato del día a día. Así, uno también puede tener en casa un martillo en la caja de herramientas que son usadas para reparaciones hogareñas, y utilizarlo al menos dos o tres veces por año. En el caso del carpintero, el martillo es parte esencial de su trabajo porque es un instrumento indispensable para hacer muebles, obtener un ingreso y <<ganarse la vida>>. Puesto así, la utilidad tiene que ver con un comportarse y una cercanía, o la demostración de una cercanía en cuanto “afecto” como podría ser un afecto al martillo por parte del carpintero o en el sentido de <<ella me es cercana, siempre me ha apoyado en los momentos más difíciles de la vida>>. Para ilustrar el objetivo de la “cercanía” en cuanto análisis de la existencia del Dasein en el espacio, recurrimos a lo que Enrique Leff considera importante destacar en la relación histórica que hay entre el hombre y la naturaleza.

“En el curso de la historia la naturaleza fue “construida” como un orden ontológico. En el origen del pensamiento filosófico, la naturaleza como *physis*, abrazo lo Real, la inmanencia de la vida. Más adelante, en el curso de la historia de la metafísica y la configuración de la racionalidad científica de la modernidad, el carácter natural de la realidad se convirtió en un argumento fundamental para legitimar el orden de la realidad existente...Sin embargo, la teoría económica ignora la complejidad de la organización ecosistémica de la naturaleza como condición del proceso económico...La naturaleza afectó la disminución de la renta de la tierra, pero fue ignorada como condición y potencial para la producción ecológicamente sustentable y sostenible en el tiempo...”³⁹.

En otras palabras, la forma en la que se relaciona con el Dasein, lleva implícita una idea de espacialidad y cercanía. En este caso, la Naturaleza es colocada como un objeto que dota

³⁸ Ibid. p. 130.

³⁹ Leff, Enrique, “La apuesta por la vida. Imaginación sociológica e imaginarios sociales en los territorios ambientales del sur”, Siglo XXI Editores, México, 2015, pp. 260-261.

de existencia material a los seres humanos y es base para la producción material de la vida. Leff discute algo más allá de un sentido histórico de la relación del hombre con la naturaleza: no es únicamente la prevalencia de la concepción de lo que cambia, sino “la cercanía” entre estos dos entes, pues mientras en un primer momento la naturaleza era vista como “lo real”, paso a representar “una unidad rentable” para la economía. Con ello se ilustra el malestar que tiene Heidegger; para el autor, el Dasein (en el doble sentido de la operatividad) se reduce a ser un objeto con mirar a la utilidad, lo que implica colocarlo dentro de un lugar que se supone que le viene como mejor, sin más. Así tratado, no sólo se asume una posición y un simple colocar respecto a la persona y a los objetos, también se reduce la potencialidad del espacio visto únicamente para el hablar y colocar a los entes, limitándose a lo que es ocupado por los objetos y no como la potencialidad de existencia de lo que le vendría a bien al *ser*.

1.4 Medianía

Heidegger en *Ser y Tiempo* expresa su preocupación en torno al Dasein cuando existe dentro de contextos cotidianos y siendo para otros a través de la comunidad, fenómeno que Heidegger conoce como “medianía”, concepción con la cual da cuenta de cómo una relación entre el “uno” con el Dasein deviene en trivial, inmediata y sustanciosa. Para Heidegger, “el uno” que puede ser cualquier persona, constituye para sí, un carácter de entendimiento e interpretación con el Dasein a razón de una “utilidad” (normalmente), donde fija una manera de comportarse y de entender el Dasein como algo inmediato. Con ello, la medianía tiene como consecuencia negar al Dasein otras posibilidades de poder *ser*; rechazando atributos o admitiendo caracteres del propio *ser* que se toman como suficientes para mantener una relación con el Dasein, en otras palabras, se determina el *ser* del Dasein.

“El uno tiene sus modos propios del ser. La tendencia de coestar que hemos llamado distancialidad se funda en el hecho de que el convivir procura como tal la *medianía* [*Durchschnittlichkeit*]. Ella es un carácter existencial de uno. Al uno le va esencialmente esta medianía en su ser. Por eso el uno se mueve fácticamente en la medianía de lo que se debe hacer, de lo que se acepta o se rechaza, de aquello a lo que se le concede o niega el éxito. En la previa determinación de lo que es posible o permitido intentar, la medianía vela sobre todo conato de excepción. Toda preeminencia queda silenciosamente nivelada. Todo lo originario se torna de la noche a la mañana banal, cual si fuera cosa ya largo tiempo conocida. Todo lo laboriosamente conquistado se vuelve trivial. Todo misterio pierde su fuerza. La

preocupación de la medianía revela una nueva y esencial tendencia del Dasein, a la que llamaremos la *nivelación* de todas las posibilidades del ser.”⁴⁰.

Este proceso de determinación del Dasein es resultado de ese fenómeno que Heidegger llama “la nivelación de todas las posibilidades de ser”, pues cuanto se asume una manera de comportarse con el Dasein, se niegan otras posibilidades como tratos de *ser* con el Dasein -tal fenómeno será abordado en el apartado de comprensión y la interpretación-. Pero en el análisis de la existencia, la medianía tiene un lado <<positivo>>, pues ésta representa una gran ventaja para el Dasein, ya que le quita responsabilidad de constituir su existir en cuanto deja la decisión de *ser* para otros. Este <<restar responsabilidad de existir al Dasein>> permite que se fundamente un comportamiento o una existencia por medio de los otros, en el sentido de marcar un “yo, yo soy los otros a la manera del uno” para existir siendo una entidad. Para dejar más en claro el efecto <<positivo>> de esta medianía, el Dasein acepta aquello que le es determinado en las relaciones que se sostiene con él, ya sea aceptando o rechazando atributos o asumiendo aquellos que le son designados. Para Heidegger, todo Dasein en un principio se encuentra en una condición inicial de existir por su propia cuenta (*arrojado al mundo*), tomando la responsabilidad de su existencia y buscando aquello que le venga a mejor y negando lo que le desfavorezca, o simplemente dejando que su *ser* sea moldeado o interpretado en el mundo.

“El sí-mismo del Dasein cotidiano en el *uno-mismo* [*Man selbst*], que nosotros distinguimos del sí-mismo propio, es decir, del sí-mismo asumido expresamente. En cuanto uno-mismo, cada Dasein este disperso en el uno y debe llegar a encontrarse. Esta dispersión caracteriza al “sujeto” de ese modo de ser que llamamos la absorción ocupada en el mundo que comparece inmediatamente. Que el Dasein sea familiar así mismo en cuanto uno-mismo... El uno-mismo que es aquello por mor de lo cual el Dasein cotidianamente es, articula el contexto remisional de la significatividad. El mundo del Dasein deja en libertad al ente que comparece, en función de una totalidad recepcional que es familiar al uno, y dentro de los límites impuestos por la medianía de este. El Dasein factico está *inmediatamente* en el mundo en común descubierto de manera mediana. *Inmediatamente* yo no “soy” “yo”, en el sentido del propio sí-mismo, sino que soy los otros a la manera del uno. Desde este y con este me estoy inmediatamente dado a mí “mismo”. Inmediatamente, el Dasein es el uno, y por lo regular se queda en eso.”⁴¹.

En el aspecto del análisis, el Dasein es expresado como producto de esas relaciones triviales que limitan a la comparecencia, pero si esto es así señalado por parte de Heidegger, es porque también se busca dar cuenta de que el Dasein tiene siempre la posibilidad de

⁴⁰ “Ser y tiempo”, op. cit. p. 153.

⁴¹ Ibid. p. 155.

constituirse para sí mismo sin que la comparecencia limitó el proceso de la comprensión del Dasein a lo inmediato, de lo contrario, se cae en un problema de carácter fenomenológico limitado a imponer únicamente una relación sujeta entre el uno y el Dasein, volviendo nuevamente al problema del ocultamiento por medio de la verdad. En todo caso, la función del “uno” es nivelar y dar una entidad a los seres para tener una certeza y un determinado comportamiento, visto en el ámbito de lo cercano y a la mano. Hablar del tema le permite a Heidegger introducir una actitud que es conocida como “apertura” que a la vez, logra introducir el tema de la comprensión y de la interpretación, y a *grosso modo*, la apertura está relacionada a una forma de desvelar aquello que ha quedado oculto del *ser* del ente en el simple hecho de estar en el mundo, y como veremos, es más bien y también un carácter del Dasein que siempre está manifiesto, especialmente en el fenómeno de la nada.

“...Que el Dasein, existiendo, en su Ahí, significa, por una parte, que el mundo es “ahí”; su *ser-abí* es el estar-en. Y este es, asimismo, “ahí”, como aquello por mor de lo cual el Dasein es. En el por-mor-de está abierto el existente estar-en-el-mundo en cuanto tal; esta apertura ha sido llamada comprender. En la comprensión del por-mor-de está coabierto la significatividad que en él se funda. La apertura del comprender en cuanto apertura del por-mor-de y de la significatividad, es cooriginariamente una apertura del integro estar-en-el-mundo. La significatividad es aquello en función de lo cual el mundo está abierto como tal. Que el por-mor-de y la significatividad están abiertos en el Dasein significa que el Dasein es el ente al que en cuanto estar-en-el-mundo le va su propio ser.”⁴².

En este apartado nuevamente encontramos una consideración para el estudio y entendimiento del Dasein, en lo referido a realizar un meollo de todo a través del *por-mor*⁴³ del Dasein, notando con ello la necesidad de comprender al Dasein desde una acepción del *por mor* como “a causa de”, es decir, que se comprenda al Dasein “a causa de sí mismo”, valiendo también actitudes dentro de la comprensión tales como “por consideración de”, especialmente en aquellas que caen en “por consideración desde el sí mismo”, o en otras palabras, se hace ver a la fenomenología en el sentido del φαινόμενον, “lo que se muestra por sí mismo” o “lo autoestrante”. En resumen, darle apertura al Dasein es tomar en cuenta un carácter implícito presente en la propia entidad, lo que enseña que ningún ente puede

⁴² Ibid. p. 169.

⁴³ Por-mor es una locución que en un significado originario vendría a ser “por amor de”. Pero en el uso común del lenguaje, ésta toma otros sentidos como “por consideración de”; “a causa de” y el mencionado “por amor de”. Lo anterior es comentado por Jose G. Moreno de Alba en <https://www.fondodeculturaeconomica.com/obra/suma/r2/buscar.asp?word2=por%20mor%20de>, consultado el 23 de mayo de 2019 a las 19:25 hrs. En ese sentido veremos que Heidegger opta en tomar el “por mor” en el sentido de “a causa de”.

asumirse en una determinación o definición, sino que se debe de adoptar una condición de comprensión o de lo contrario, se niega la naturaleza de todo lo que yace en el mundo, haciendo pensar que toda ciencia cae en un error ante el hecho de aceptar un carácter epistemológico y negar una esfera ontológica, en cuanto sólo observa determinaciones.

1.5 Comprensión e Interpretación.

La comprensión del *ser* del Dasein es mostrar “la existencia que es más propia del Dasein” o saber qué es lo que pasa con el Dasein. Para llegar a este punto, es necesario partir de un ejercicio que de aperturidad a la *comprensión* en una doble instancia. Dentro de la primera instancia de la comprensión, existen dos concepciones al respecto; la primera de ellas es un ejercicio que tiene que ver con el “comprender el Dasein desde otros” y en la segunda concepción, se señala que el Dasein que es comprendido desde sí mismo y siendo responsable de su existencia. La segunda instancia de la comprensión tiene que ver con un juego de significados y connotaciones de la palabra alemana *Entwurf*, que nos arroja una primera traducción como “proyectar”, y donde también valen otros significados contenidos en la palabra como “borrador”, “bosquejo” o “esbozo”.

En la primera estancia, la comprensión del Dasein se realiza en un <<hablar-mostrante>> que refiera a lo que <<siempre ha sido>> en la cotidianidad del “uno”. Esta actitud da a entender que el *ser* del Dasein nunca ha cambiado y ello demuestra que dicha consideración comprensiva sea *a-histórica*, aunque es preciso notar que lo que no ha cambiado, es la manera de comportarse y de tratar al Dasein. Este primer sentido de la primera estancia de la comprensión es el que se ha expuesto como el más adepto para la actitud “comprensiva”, y es la vía más usual para llevar a cabo la actividad que determina el *ser* del Dasein para constituir una objetivación. Lo anterior, también demuestra que se hace un esfuerzo por mantener y concebir al Dasein sobre una única posibilidad dentro de su existencia, en el sentido de obligar y sostener la comprensión por encima de todo. En otras palabras, se comprende como si estuviera siendo “ahí”.

“El comprender es el ser de un poder-ser que jamás está pendiente como algo que todavía no está-ahí, sino que, siendo, por esencia algo que jamás está-ahí, “*es*” junto con el ser del Dasein, en el sentido de su existencia. El Dasein es en el modo de haber siempre comprendido o no comprendido que es de esta o aquella manera. Siendo tal comprender, “sabe” *lo que* pasa consigo mismo, es decir, con su poder-ser. Este “saber” no proviene de

una autopercepción inmanente, sino que pertenece al ser de Ahí, que es esencialmente comprender. Y sólo *porque* el Dasein, comprendiendo, es su Ahí, *puede* extraviarse y malentenderse.”⁴⁴.

El problema de la primera instancia de la comprensión hace ver que el Dasein es solamente comprendido en la existencia de su “Ahí” determinado. El “Ahí” en esa consideración no tiene más función que indicar la posición que ocupa un ente en un espacio, y a la vez ésta es entendida como un plano en el que se pueden ubicar a personas y objetos a manera de “estar-a-la-mano” una vez ya interpretados; de esta forma, la comprensión deviene en una dimensión *trivializadora*, y el espacio se vuelve algo mundano donde está indicada la permanencia y utilidad de la persona o del objeto. La segunda representación de la primera instancia es algo que ya hemos visto, y que sólo nos limitaremos a decir que ésta consiste en tomar al Dasein como responsable de su propia existencia.

Por lo que se refiere a la segunda instancia, la “comprensión como proyecto”, es un existencial que refleja el contenido de la fenomenología y que permitirá comprender y exponer la existencia del Dasein desde su más propio “*ser ahí*”, tal es una figura que se adopta para todo ejercicio comprensivo. Para poder explicar lo manifestado por Heidegger respecto a la “interpretación” en su acepción de “proyecto”, recurramos a lo que se comprende en alemán por “proyecto”, ya que la traducción de Jorge Eduardo Rivera no deja ver otros significados y acepciones de “*Entwurf*”.

“Proyecto” es traducido desde el alemán “*Entwurf*”-de hecho, en la traducción de *Ser y Tiempo*, Jorge Eduardo Rivera conserva la palabra sin traducir, dado que puede dar distintos significados, pero que curiosamente permiten de mejor manera expresar aquello que Heidegger entiende por comprensión- y en la búsqueda del término en un diccionario en alemán, podemos notar que *Entwurf* se traduce al español también como “borrador”, “esbozo”, “bosquejo”, que son palabras que indican que algo que está en un estado de “proyecto” a realizar; un bosquejo en el campo del arte es una idea premeditada de lo que puede ser a futuro una pintura, una escultura, un mural, etcétera. También podemos entender el *comprender* como un borrador, dado que es un texto que encierra todas las ideas clave como posibilidades para desarrollar en un ensayo a ser editado y leído por muchos otros, o un

⁴⁴“Ser y Tiempo”, op. cit. p. 170.

escrito que puede adoptar la forma de una novela o una poesía, un manifiesto, una tesis o cualquier otra forma de texto.

Si entendemos el Dasein como un “bosquejo”, nos permite decir que es posible “dibujarlo” en el hablar, pensando, por ejemplo, en *mostrar* cómo alguien pudiese llegar a ser un médico, un presidente, un piloto de avión o astronauta. De esta forma, se <<dibujan>> posibilidades de *ser* del Dasein y con ella, nuestra pintura puede representar al final un doctor, un astronauta, un futbolista, o puede que la pintura arroje <<un inmigrante intentando cruzar fronteras>> para conseguir una vida mejor. Pero el bosquejo también puede ser interpretado dentro de la existencia del propio Dasein y no como un ejercicio que tenga que ver con la creación de una cosa, es decir, que la comprensión no sólo se limita en mostrarse a sí misma como una actividad hacia algo que debe ser construido, sino que sirve también para entender que el Dasein se bosqueja para sí mismo y se constituye hacia sí mismo, haciéndose por sí mismo un “médico”, un “abogado” o sorteando la existencia de ser un migrante o una persona afroamericana que viven dentro de una comunidad considerada racista, pero con el pasar de los años en estancia dentro de un país, pueda lograr una ciudadanía; de igual manera, se podría ilustrar el hecho de que una niña, sea educada para labores de la casa, y sin embargo, en el desarrollo del “proyecto” sea que la niña, opte por hacer todo lo que este a su alcance para el cuidado de sí misma, y devenga en una científica para poder desarrollar vacunas de ARN mensajero más eficientes. En otras palabras, el bosquejo es algo que no debe concebirse sólo como un proyecto a realizar, sino que en la realización, pueda ser cambiado.

Así pues, la *comprensión* vista desde todos estos significados descubre que ésta depende de un <<hacer hablar mostrando>> del Dasein desde sí mismo; por otra parte, si optamos por el sentido de “proyectar”, nos permite utilizar expresiones tales como <<El hombre fue bosquejado como un padre amoroso>>. Aun así, ante esos sentidos de comprensión, cabe aclarar, no deben darnos a entender que el Dasein se <<dibuja>> a gusto y forma, sino que también las condiciones existenciales “bosquejan” al Dasein como <<el niño que vive el día a día de la guerra civil en Siria>>, es decir, que muchas veces no se dimensiona el hecho de que el Dasein siempre se encuentra en un *estado de arrojado* y que no se observan las condiciones en la que el Dasein es puesto a cuidado.

Para Heidegger, este carácter de proyectar no sólo significa que <<el bosquejo>> e incluso, <<la pintura del Dasein una vez realizada, ya no pueda ser relaborada>>. Si seguimos pensando en nuestros términos que hacen referencia al arte, podemos decir que cualquier observador puede tomar una obra de arte, tal como “*Noctámbulos*” de Edward Hopper y proyectar (bosquejar) en la pintura una “segunda mujer” en la barra de la cafetería, o alguien que camina por fuera sobre la lúgubre cera y posiblemente, un vagabundo que se quede a dormir bajo la vitrina de la cafetería. En el sentido existencial del Dasein, uno puede comprender una cosa o a una persona como alguien que puede seguir constituyendo su <<existencia>>, o puede comprender que el Dasein puede existir en otras posibilidades.

Esta designación de “proyectar” como “bosquejo” sirve para dar cuenta que el Dasein es siempre una comprensión en posibilidades existenciales, por un lado, pero no sólo en el sentido de “interpretación”, sino también existe una indicación de que el Dasein puede ser interpretado en dimensiones vivenciales. En ese sentido, la invitación que hace Heidegger a la comprensión es que ésta, no sólo muestra <<lo que es una cosa>>, <<lo que es una persona>>, sino que la interpretación tiene que ver con <<qué es lo que posibilita a la cosa a ser esa cosa>> o <<qué es lo que se hizo para que ese hombre sea esta persona>>, como también <<la cosa o la persona pueden ser no sólo de esta manera>>. Visto así, se rompe con la comprensión que hace mostrar al Dasein como algo <<cotidiano>>, <<trivial>> e <<inmediato>>, determinado, etc. Por otro lado, se mantiene el Dasein en una aperturidad con la intención de interpretarlo en otras posibilidades de comprensión, dibujándolo, redibujándolo, mostrando (mostrándole) que puede existir de tal o cual manera, etc. En otras palabras, el Dasein no es una obra de arte finalizada para ser comprendida, sino un bosquejo que hay que dibujar, repensar, mostrar, iluminar, borrar y rehacer con miras hacia la muerte, como también el hecho de que el Dasein se hace, se realiza a sí mismo y se comprende ya sea siendo para otros o por otros, ya que como todo Dasein, ellos prevalecen en el tiempo.

“¿Por qué el comprender penetra siempre hasta las posibilidades, en todas las dimensiones esenciales de lo que en él puede ser abierto? Porque el comprender tiene en sí mismo la estructura existencial que nosotros llamamos el *proyecto* [*Entwurf*]. Con igual originalidad, el comprender proyecta el ser del Dasein hacia el por-mor-de y hacia la significatividad en cuanto mundanidad de su mundo. El carácter proyectivo del comprender constituye la aperturidad del Ahí del estar-en-el-mundo como el Ahí de un poder-ser. El proyecto es la estructura existencial de ser del ámbito en que se mueve el poder-ser fáctico. Y en cuanto arrojado, el Dasein lo está en el modo de ser del proyectar. El proyectar no tiene nada que ver con un comportamiento planificador por medio del cual el Dasein organizara su ser,

sino que, en cuanto Dasein, el Dasein ya siempre se ha proyectado, y es proyectante mientras existe.”⁴⁵.

Así, en ese carácter de aperturidad, “proyecto” y “bosquejo” permiten muchas posibilidades de poder comprender al Dasein. Por ello, esta comprensión, en cierto sentido, se lleva a cabo desde la más propia existencia del Dasein en el *por mor* de sí mismo, mostrando que existe en su mundo a lado de otros Dasein o en su carácter de “arrojado”, el cual da a entender que el Dasein en el mundo se encuentra existiendo <<a su suerte>>. Por ello, es que el comprender del Dasein cabe en una aperturidad de su ser.

“El proyecto concierne siempre a la plena aperturidad del estar-en-el-mundo; en cuanto poder-ser, también el comprender mismo tiene posibilidades, que quedan bosquejadas por el ámbito de todo lo que puede ser esencialmente aviento en él. El comprender *puede* establecerse primariamente en la aperturidad del mundo, es decir, el Dasein puede llegar a comprenderse inmediata y regularmente a partir de su mundo. O bien, por el contrario, el comprender se lanza primariamente en el por-mor-de, es decir, el Dasein existe como sí mismo. El comprender o bien es propio, un comprender que surge del propio sí-mismo en cuanto tal, o bien es impropio. El “in” del término “impropio” no implica una reapertura del Dasein respecto de sí mismo, de tal manera que el Dasein “sólo” comprenda el mundo. El mundo pertenece a la mismidad del Dasein en cuanto estar-en-el-mundo.”⁴⁶.

Así bien, el análisis de la comprensión permite visualizar que el comprender no es algo que se lleve sólo a nivel contemplativo o asumiendo una toma de posición frente al Dasein, la comprensión es un <<hacer ver>> que se practica en contextos cotidianos como forma de entender la existencia y a los otros. Pero Heidegger considera que la comprensión no se tiene que limitar a dotar de una determinación al Dasein a manera de interpretación, sino en indicar “en qué” ha sido determinado y evitar <<el fin de la comprensión>> caracterizada por un <<no puede ser otra cosa más en la existencia>>. La comprensión de la existencia señala que el Dasein se desarrolla siempre en posibilidades o que fue desarrollado en una determinación “escogida” por el propio Dasein o por los otros, o en el diseño de una estructura que determina de manera inconsciente a la persona o a la cosa dadas, bajo ciertas condiciones impuestas. Con ello, se demuestra que la comprensión rebasa las barreras de un simple comprender de un “ahí”, porque la existencia ha consistido en determinar y regir una determinación de las cosas y de las personas, pero ese Dasein siempre se encuentra en posibilidades de existir de otras formas. El problema es que muchas veces se fuerza a mantener la validez de lo comprendido,

⁴⁵ Ibid. p. 171.

⁴⁶ Ibid. pp. 171-172.

notando que el Dasein siempre es lo que se toma en la determinación, tal como lo hacen muchos de los discursos en la cotidianidad.

La interpretación en Heidegger tiene una relación más bien analítica que señala la manera en la que el Dasein ha quedado <<terminado de comprender>> en la idea de <<ya no poder ser más un bosquejo>>, puesto que <<la persona o la cosa ha quedado proyectada o establecida dentro del proyecto>>. Este carácter de mostración como “interpretación” es hacer ver al Dasein en un sentido de “haber previo”. La interpretación es un concepto que ha sido constituido a través de un proceso comprensivo que ha desarrollado <<una única manera de mostrar el Dasein>> e incluso, señala las maneras de tratarlo, verlo, explicarlo, concebirlo, aprehenderlo, entenderlo, etcétera. Frente a esto, el Dasein puede resistir a la interpretación o su *ser* puede ser encerrado dentro de una especie de “círculo interpretativo”, cosa a la que Heidegger llama un *circulus vitiosus*.

“La interpretación se funda siempre en una *manera previa de ver* [*Vorsicht*] que “recorta” lo dado en el haber previo hacia una determinada interpretabilidad. Lo comprendido que se tiene en el haber previo y que está puesto en la mira del modo previo de ver, se hace entendible por medio de la interpretación. La interpretación puede extraer del ente mismo que hay que interpretar los conceptos correspondientes, o bien puede forzar al ente a conceptos a lo que él se resiste por su propio modo de ser. Sea como fuere, la interpretación se ha decidido siempre, definitiva o provisionalmente, por una determinada conceptualidad: ella se funda en una *manera de entender previa*”⁴⁷.

Este *circulus vitiosus* es un proceso de <<ida y vuelta>> del Dasein hacia lo que queda interpretado como concepto, pues una vez constituida la interpretación en torno al Dasein y que éste quede fijado dentro del “concepto”, se exige en todo momento tener presente esa conceptualización cada vez que se quiera referir al Dasein, indicando que no puede ser otra cosa más que, aquello que queda como interpretado. Para Heidegger, esto no resulta ser perjudicial en el ejercicio del entendimiento del Dasein, ni si quiera si se constituye un concepto en torno al Dasein, el problema es obligar al Dasein a entrar en lo conceptualizador, sin ser otra cosa más que lo interpretado, lo que resulta en reducir el *ser* del Dasein dentro de lo que es concepto. Para ello, lo que propone Heidegger es no es salir del círculo y mucho menos evitarlo como forma de interpretación, más bien, exige que la comprensión como interpretación sea realizada en <<el *por-mor* del Dasein con afecto y cuidado>>, es decir, considerando la existencia del Dasein para una sana conceptualización. Sin embargo, es

⁴⁷ Ibid. p. 176.

curioso observar que Heidegger no le haya dedicado a la temática de la interpretación más que unas cuantas cuartillas en *Ser y tiempo* y apenas unos cuantos párrafos al *circulus vitiosus*, lo que permite manifestar que, Heidegger prefiere mantenerse en un estado de comprensión en el ejercicio fenomenológico.

“Sin embargo, ver este círculo un circulus vitiosus y buscar cómo evitarlo o por lo menos “sentirlo” como imperfección inevitable, significa malcomprender radicalmente el comprender. No se trata de adecuar el comprender y la interpretación a un determinado ideal de conocimiento, que no es sino una variedad del comprender que se ha orientado hacia la legítima empresa de aprehender lo que está-ahí en su esencial incomprendibilidad. Por el contrario, el cumplimiento de las condiciones fundamentales de toda interpretación exige no desconocer de partida las esenciales condiciones de su realización. Lo decisivo no es salir del círculo, sino entrar en él de forma correcta. Este círculo del comprender no es un circuito en el que gire un género cualquiera de conocimientos, sino que es la expresión de la estructura existencial de prioridad del Dasein mismo”⁴⁸.

1.6 Tiempo y Temporeidad.

Ser y Tiempo es una obra que por sí misma puede ser dividida en dos partes. La primera parte está enfocada al estudio y entendimiento de la “existencia” desde la comprensión por medio de los otros o desde el sí mismo, estudiando cómo el Dasein es tratado, presentado, pensado y donde su *ser* es para el mundo o para los otros, o constituido por sí mismo y desde sí mismo asumiendo la responsabilidad de su existir. Pero el análisis del *ser* exige otro elemento necesario para su comprensión y que posibilite integrar una total integridad metodológica que enfoque la existencia del Dasein, que es el *Tiempo*.

La segunda parte de la obra se enfoca en el entendimiento de este fenómeno y donde Heidegger expone que el Tiempo es comprendido e interpretado como <<el tiempo mismo de las cosas>>, y hace notar que cada *ser* en el mundo tiene en sí mismo sus dimensiones temporales de *ser* para otros o para sí mismo. Para dar un panorama más general en ese aspecto, nos apoyaremos en otra obra del autor con la intención de ofrecer una percepción más comprensible de este fenómeno del *ser*. Por ellos nos remitiremos a lo que dice acerca del tiempo en los *Seminarios de Zollikon*, dado que consideramos que estos textos ofrecen una percepción más clara y menos compleja de lo que se puede leer en *Ser y tiempo* al respecto.

⁴⁸ Ibid. p. 178.

“Dijimos que todas las cosas duran. La duración es totalmente diferente. El vaso, por ejemplo, puede romperse al escombrar. Entonces, sólo nos quedan pedazos. Hay pedazos cuando algo se rompe. Los pedazos son la privación del vaso. Cuando los pedazos son recogidos por el carro de basura ¿qué pasa, entonces? Entonces ya no se hallan los pedazos unos junto a otros, sino que llegaron a ser pedazos de vaso singulares. En tanto que pedazos de vaso duran todavía, pero ya no el vaso. Entonces ¿El vaso tiene su propio tiempo como vaso? Cada cosa tiene su tiempo. El vaso tiene su tiempo talmente determinado en el que es utilizado, por ejemplo: en una fiesta. Eso es algo diferente al tiempo del florecer. El tiempo de florecer es un determinado tiempo del brotar y llegar del florecer. El tiempo del vaso es determinado por su carácter como esta cosa de uso. Su tiempo no es la simple duración, sino un tiempo para...”⁴⁹.

El Tiempo se entiende como la duración del *ser* de una persona o una cosa. Para explicar el tiempo del *ser*, Heidegger lo ejemplifica con un “vaso”. Continuemos con su ejemplo; pensemos en un vaso desechable que es usado en una fiesta, así podremos ver que el vaso sólo tiene una duración de “uso” durante una fiesta. Una vez finalizada la reunión, su tiempo como <<vaso de fiestas>> ha terminado y ahora pasa a *ser* un vaso solamente; así, el vaso ahora *es* usado como producto para reciclaje o como materia prima para una manualidad, o sólo pasa a *ser* visto como basura en algún vertedero. Todas estas maneras de “existir” del *ser* del vaso son posibilidades de *ser* del vaso y a la vez, cada una de esas posibilidades tienen una duración y una existencia, pero esta existencia y formas de *ser* del vaso están determinadas dentro de las dimensiones de lo que es conocido como “tiempo para...”. Este “tiempo para...” se comprende como el tiempo destinado dentro de la existencia o la manera de existir desde

⁴⁹ Heidegger, Martín, “Seminarios de Zollikon”, Herder, México, 2013, p. 101. Los seminarios de Zollikon fueron clases que el propio Heidegger impartía a un grupo de psicólogos y psiquiatras en la Ciudad de Zollikon, Suiza. Este seminario sucedió a causa de que Medard Boss, con la intención de resolver muchas de sus dudas que se presentaban en la lectura hecha a *Ser y tiempo*, escribió una carta dirigida a Heidegger con la esperanza de poder recibir una respuesta de la propia mano del autor. Su sorpresa fue cuando el mismo Heidegger, amistosamente, respondió que estaba dispuesto a cooperar en lo que fuese necesario para resolver tales incógnitas. Así, en 1949, Boss fue a visitar a Heidegger para que este le ayudase a entender la obra, encuentro que sucedió en Todnauberg, en la cabaña de Heidegger, un lugar en el que Heidegger recibía visitas de forma muy constante. Durante dichos encuentros, Medard Boss considero que era “muy hipócrita” de su parte que el conocimiento que Heidegger compartía con él, no pudiese llegar a otros. Heidegger empezó a asistir a casa de Boss en Zollikon, donde Boss a la vez invitaba a alumnos y colegas a escuchar a Heidegger (Boss era un médico psiquiatra y profesor de la Universidad de Zurich) hasta que, en el año de 1959, se hicieron oficiales los “Seminarios de Zollikon” que duraron poco más de una década, hasta el año de 1970, cuando la salud de Heidegger empezó a deplorar considerablemente, al grado de imposibilitarle viajar. Los textos recuperados para este libro son producto de escritos taquigrafiados por Boss en “casettes”. Estos textos tenían como base los apuntes hechos a mano por Heidegger para el día de seminario y también, se consideraban las discusiones que surgían durante el desarrollo de la conferencia. Después, estos textos taquigrafiados por Boss eran enviados su secretaria quien los transcribía a máquina y a la vez los enviaba a Heidegger, quien los devolvía con las correcciones pertinentes y su aprobación. Estos seminarios serían editados hasta el año de 1989. Para más detalle, léase la “Introducción” a la obra.

el *uno* en el sentido de que la existencia del Dasein, es lograda por otros y para otros, lo que nos lleva a señalar ahora este “Tiempo para *sí mismo*...”

Para dar cuenta cómo es que el *ser* es interpretado *en* el *Tiempo* por medio de otros; Heidegger menciona que el *Tiempo* tiene muchas maneras de ser expresado dentro del uso cotidiano, los cuales logran temporizar el Dasein. En esta mostración cotidiana del *Tiempo*, Heidegger encuentra que dentro de los distintos significados que se le da a este *Tiempo*, el más recurrente es aquel que implica una “sucesión de horas”; el *Tiempo* visto como una serie de <<ahoras>> es expresado en <<horas, días, meses y años...>> y que se manifiesta en expresiones de uso diario como <<sacrificar el tiempo para>> o <<darse el tiempo para>>. Dichas expresiones tienen la peculiaridad de tener una forma más general que es el “tener tiempo para...”, como <<darse un tiempo *para* descansar>> o <<tener tiempo *para* dedicarlo a la familia>>, pues <<la siguiente *semana* tal vez ya no se tenga tiempo para descansar>> o <<quizá ya no tenga tiempo para dedicarlo a la familia>>. Este “tener tiempo para...” es una actitud que se toma con el Dasein en el sentido de, <<tengo tiempo para dedicarlo a la educación de mi hijo>> como siendo que, a los hijos, sólo se les da <<educación>>.

“Primero: el tiempo es el uno-tras-otro de la sucesión de puntos-de-ahoras. Segundo: el tiempo no es sin psique, *animus*, conciencia, espíritu, sujeto. Tercero: el tiempo es determinado respecto a su ser a partir de la comprensión del ser en el sentido de la presencia... Hemos partido de la experiencia cotidiana del tiempo, de lo que decimos con las expresiones <<tener tiempo>>, <<no tener tiempo>>, <<darse tiempo>>, <<ocupar el tiempo>>, <<sacrificar el tiempo>> y <<desperdiciar el tiempo>>. En todo eso, se halla en cierto modo una forma de trato con el tiempo. Evidentemente, tal trato solamente es posible gracias a que ya tenemos el tiempo y a que nos es concedido para emplearlo de tal o cual forma.”⁵⁰

Heidegger parte de la forma cotidiana de entender el tiempo como <<tiempo para...>> porque le permite indicar la “temporeidad” del *ser*. Con ello, busca notar que el *ser* tiene una duración que es determinada por el “uno”. Por ejemplo, el *tiempo* de una piedra es determinado por aquel que haga uso de ella; la piedra es un proyectil para una resortera tiene una duración *para*, uso condicionado por el niño hasta que un ingeniero metalúrgico se tome el tiempo *para* fundirla y hacer de ella una materia prima *para* la industria metalúrgica. Esa expresión cotidiana nota que el *ser* depende también del tiempo que tiene su concepción, por ello es conocido que el título de *Ser y tiempo* lleva ese nombre, dado el hecho de que ambos

⁵⁰ Ibid. p. 107.

elementos sirven para constituir una concepción y un comportamiento en torno a la persona o a la cosa. Heidegger resume este “tener tiempo...” como un sentido que denota una actitud en la que permanecemos dirigidos hacia el Dasein en la dimensión de tener tiempo en la comparecencia o el de estar dirigidos hacia algo:

“Mas bien, permanecemos dirigidos hacia aquello para lo que tenemos tiempo. Igualmente, la observación de que el tiempo aparece en primer plano es válida, pero en un sentido totalmente diferente, en cierto modo opuesto. En el <<tener tiempo>> para algo estoy dirigido a eso que hay que hacer, que se aproxima. Estoy a la espera de ello, sin embargo, lo estoy de manera que a la vez aún permanezco en lo que me es presente, lo que presento, en lo que además, propiamente aludido o no, a la vez retengo, lo que hace un instante y antes me ocupó. El tiempo que en este caso tengo lo tengo de modo que *estoy a la espera...*, *presentando...*, *reteniendo...* Este modo triple en el que soy es el tener tiempo para esto y aquello. Este tener, es decir, *el estar a la espera, el presentar, el retener*, es lo propiamente temporal. El tener en el <<tener tiempo>> no es una referencia indiferente al tiempo en cuanto objeto... Es más bien lo tempóreo, en tanto que en ello se temporaliza lo que nosotros llamamos la *estancia* [*Aufenthal*] del ser humano. Ésta se caracteriza por que en ella, de modo igualmente originario, pero no de modo igualmente proporcionado, hay lo que nos viene al encuentro, lo que es presente y lo que ya es pasado. Este *triple temporalizar de la estancia* trae en cada caso un tiempo para algo, tiene tal tiempo para dar, para dar el entonces, el ahora, el antes, con los cuales nosotros contamos con el tiempo.⁵¹

El sentido que Heidegger dota al *tiempo* del *ser* es el camino para la constitución de un comportamiento y de un <<estar dirigido>> en torno a la cosa o a la persona, hecho que es conocido por el filósofo y que toma la forma de construcción de una estancia, a manera de ser con el Dasein. Esta construcción del *ser* del Dasein se manifiesta en una actitud de constancia que exprese una “espera”, o estar “reteniendo” la concepción de manera constante; ejemplo de ello es el de un hombre que espera de su esposa, siempre tenga la cena preparada al llegar a casa. Esa *estancia* dentro de lo existencial hace manifiesto dentro del análisis, un proceso vinculado con la constitución desde el *uno* y con ello se da la formalización de la conceptualización, al someterlo a una presentación que pretende eternidad, o se asume como eterna y sin mucho más sentido dentro de lo que ha quedado como determinado en una actitud que busque volver a la determinación cotidiana (interpretación).

Recordemos que, en el proceso de constitución del *ser* en la vida y la existencia, el existir también puede ser vuelto hacia el “sí mismo” más propio y la existencia, es algo que puede alcanzar el propio Dasein para sí mismo. Así bien, para evitar que el proceso de constitución del Dasein sea interpretado como algo natural en donde a <<cada quien>> le

⁵¹ Ibid. p. 116.

venga lo que le es el Dasein, y a la vez sea producido desde perspectivas individuales, Heidegger refiere a que el Dasein es una entidad que también cuida de sí mismo en el sentido de que se procura ser construido hacia un *ser* desde “sí mismo” y “para sí mismo” y no por otros. Esta estructura del cuidado del propio Dasein hacia un sí mismo es expresada por el autor como un estado de <<estar atento>> o <<estar a la defensiva>> de una apropiación del “yo” por otros, especialmente en un <<estar a la defensiva>> al evitar que el propio *ser* devenga en una substancialización o en una herramienta para los otros, por lo que se espera que el Dasein logre una estabilidad que descansa en un “yo, yo”, asumiendo lo más posible su propia existencia y responsabilidad, evitando que el *ser* del Dasein quede dispersado en apropiaciones, mostraciones y maneras de ser con “cada *uno*”.

“La constitución ontológica del sí-mismo no se deja reducir a un yo-sustancia ni a un “sujeto”, sino que, por el contrario, el cotidiano y fugitivo decir “yo, yo” tiene que ser comprendido desde el poder-ser propio; pero de aquí no se sigue, sin embargo, que el sí-mismo sea el fundamento constantemente presente del cuidado. La mismidad sólo puede ser existencialmente descubierta en el modo propio de poder-ser-sí-mismo, es decir, en la propiedad del ser del Dasein *en cuanto cuidado*. Desde aquí recibe su aclaración la *estabilidad del-sí mismo* como presunta persistencia del sujeto. Pero el fenómeno del poder-ser propio abre también la mirada para la *estabilidad del sí mismo* en el sentido del de haber alcanzado un cierto estado.... La *estabilidad del sí-mismo*, en doble sentido de la constancia y de la firmeza de estado es la contraposibilidad *propia* de la inestabilidad del *sí-mismo* de la caída irresoluta. La *estabilidad del sí-mismo*...no significa existencialmente otra cosa que la resolución precursora”⁵².

Heidegger refiere a este cuidado como una “resolución precursora” la cual se entiende de mejor manera a través de la siguiente pregunta: “¿Se puede existir el Dasein de “*esta*” manera a partir de ahora y de aquí en adelante?” La respuesta depende de si el Dasein puede seguir *siendo*, cambiar su *ser* (como el vaso para fiesta que deviene en materia prima) o significa el ya no poder ser mostrado de otra forma y que ha quedado interpretado, siempre tomando en cuenta que se puede existir al Dasein desde su propio sí mismo o por otros. El cuidado se entiende desde el estado más originario del *ser* que es el ser arrojado al mundo; el Dasein siempre resiste a las definiciones y determinaciones del mundo, buscando lo que le viene mejor para sí mismo y su bienestar.

Hablar del *cuidado* del *ser* se hace necesario por lo siguiente. La temporeidad es la estructura del *ser* que se constituye desde sí mismo, para sí mismo o por medio de otros con la finalidad de una permanencia precursora o que se estructura como una manera de mirar

⁵² “Ser y tiempo”, op. cit. p. 342.

<<ante los ojos>> -“*siendo sido*”- hacia el futuro. Así se entiende que el Dasein mantiene su constitución en un carácter de *estabilidad* que viene desde el pasado como “estar siendo-sido” con miras a mantener dicha estructura hacia el futuro, conservando una estabilidad ontológica. Sin embargo, interpretar y comprender al Dasein al dotarle una *temporeidad*, exige que se tenga una consideración en el cuidado, en lo empático y en lo afectuoso con la finalidad de crearle un “habitat”. Por ello, el Dasein no debe ser referido únicamente como una existencia acabada, sino que debe tenerse presente el “comprender” en su más amplio sentido de <<cuidado>> y <<protección>> y en especial, de “apertura”. La *temporeidad* en los ámbitos de la existencia comprende al Dasein en todo momento como un “estar siendo-sido” en una estabilidad con miras al cuidado, afección y protección, sin perder tampoco de vista el sentido de *proyecto* y *bosquejo*.

“Volviendo venideramente así, la resolución se pone en la situación, presentándola- El haber-sido emerge del futuro, de tal manera que el futuro que ha sido (o mejor, que está siendo sido) hace brotar de sí el presente. Este fenómeno que de esta manera es unitario, es decir, como futuro que está siendo sido y que presenta, es lo que nosotros llamamos la *temporeidad*. Solo en la medida en que el Dasein está determinado por la temporeidad hace posible para sí mismo el modo propio del poder-estar-entero que hemos caracterizado como resolución precursora. *La temporeidad se revela como el sentido del cuidado propio.*”⁵³.

¿Cuál es la intención de hablar sobre el Dasein como un “siendo-sido” al futuro por medio de la temporeidad con miras al “cuidado propio” en el análisis del *ser* del Dasein? Heidegger ve el futuro como <<un estado de Tiempo>> en el que el Dasein es colocado en una máxima libertad y apertura. Esto es porque la comprensión e interpretación del Dasein no exige mostrarlo como un ente acabado en su existencia, cabe recordar; la comprensión del Dasein en un sentido fenomenológico, lo comprende y lo mira en un *proyecto* o un *bosquejo* por el hecho de que la <<naturaleza>> del Dasein, tal como lo es la cosa o persona, no se ontologiza desde lo conceptual. De hecho, esa actitud no existe y es fácil darse cuenta de ese error en cuanto se comienza a tomar en serio el pensamiento del Dasein. Lo que hay en la mostración de todo Dasein es que éste existe como <<siendo para otros>> o <<siendo por sí mismo>>, y en el panorama de la existencia, el Dasein siempre tiene posibilidad de optar por una forma de existir. Sin embargo, hay que entender una cosa más. Dentro de los ámbitos y campos de cotidianidad, encontramos que el Dasein busca mantenerse en una determinación

⁵³“Seminarios de Zollikon”, op. cit. pp. 345-346.

que le venga para su propio bien y eso, expresado en una estructura más originaria, busca ser para sí mismo.

Tomando el futuro como un ámbito de libertad del Dasein, Heidegger puede expresar este “futuro” a manera de apertura de posibilidad dentro del *siendo-sido*. Para ello recurre al entendimiento del “ser a la muerte”, donde dicho fenómeno se basa en la premisa de <<todos vamos a morir>>. Ante esto que tiene la apariencia de ser <<angustia a la muerte>>, Heidegger aclara que esa no es la manera de comprender la temporeidad del *ser* que se orienta a su muerte, por el contrario, en ese lapso de la vida que va del nacer a morir, el Dasein tiene la más propia posibilidad de poder existir y de hacer de su *temporeidad* un cuidado para sí mismo constituyendo una “resolución precursora” en cuanto interpretación, es decir, una determinación desde su propia corporeidad y para ser sí mismo.

“La historia, en cuanto forma de ser del Dasein, hunde sus raíces tan esencialmente en el futuro, que la muerte, como esa posibilidad del Dasein antes descrita, rechaza a la existencia precursante hacia su fáctica condición de arrojada, otorgando así al *haber-sido* su peculiar primacía dentro de lo histórico. *El modo propio de estar vuelto hacia la muerte, es decir, la finitud de la temporeidad es el fundamento oculto de la historicidad del Dasein*. El Dasein no se hace histórico por la repetición, sino que, por ser histórico en cuanto tempóreo, puede asumirse repitentemente en su historia. Para esto no necesita aún de ningún saber histórico”⁵⁴.

Al inicio de este apartado, se dijo que el “Tiempo” es sólo concebido como un “Tiempo para...”. Heidegger llega a esta mostración del tiempo desde un análisis que incluye observar el *ser* desde lo mundano y cotidiano. Y en este descubrimiento, se revelan fenómenos que relacionan el Dasein en la temporeidad, que es la constitución a manera de entidad (o ente) dentro de lapsos de tiempo con pretensión de mostrar que su estabilidad viene establecida desde el pasado. Desde esta perspectiva, el Dasein no sólo se encuentra habitando en una sola temporeidad, sino en muchas temporeidades, así es fácil ver que *habita* en muchas interpretaciones y concepciones. Dado lo anterior, en la existencia no existe una *temporeidad* concreta desde el “Tiempo para...”, y lo importante en ello no es indicar la mejor temporeidad ni la <<más clara>> forma de interpretar y comprender, como también no se trata de buscar el ser más propio del *ser* al menos, no desde el mantener una “mirada” determinada y dirigida al Dasein en un “yo, para otros” o “es para uno”, sino aquella que cuide, proteja, resguarde y muestre al Dasein *en* su sí más propio *ser*.

⁵⁴ “Ser y Tiempo”, op. cit. p. 404.

Para darnos una idea más clara de una existencia más originaria para el Dasein, Heidegger explica que todo permanecer en el mundo está regido por el astro “sol”. Aunque la idea parezca carente de sentido, el sol brinda toda condición de existencia, pues comenzado el día, se brinda el calor y la luz necesaria para toda actividad desde el despertar hasta el dormir. Así se puede decir que el que tiene la determinación más originaria del *ser* y el tiempo es el astro sol en la medida en que nos da la posibilidad de poder vivir y estar a la luz del día.

“Estando, en su ocupación circunspectiva, a la espera de la posibilidad de ver, el Dasein que se comprende a sí mismo desde su quehacer cotidiano, se da su propio tiempo en base a un “luego, cuando amanezca”. El “luego” que es objeto de su ocupación es datado en función de aquello que, dentro del mundo circundante, está en una inmediata conexión respeccional en el aclarar: la salida del sol. Luego, cuando salga el sol, será *tiempo para...* De esta manera, el Dasein data el tiempo que él debe tomar para sí, en función de aquello que, el horizonte del estar entregado al mundo, comparece dentro de este como algo que está en una condición respectiva especialísima con el circunspectivo poder-ser-en-el-mundo. El ocuparse recurre al “estar-en-la-mano” del sol, dispensador de luz y calor. El sol sirve para datar el tiempo interpretado en el ocuparse. De esta datación surge la medida “más natural” del tiempo: el día”⁵⁵.

1.7. Dasein y Sociología

Hasta aquí hemos dicho que el Dasein se muestra como un nuevo hilo conductor para la pregunta que pregunta por el *ser*. Heidegger se dirige a todo fundamentar teórico y teorético, los cuales asumen una actitud de determinar la relación con la materia o las personas (y con ello se expresa, que el hilo conductor fundamental de todo conocer occidental, por lo menos, se lleva a través del ente), como si este recorriese así el sendero de la ciencia, cuando únicamente termina por indicar la manera en la que un objeto “es” determinado, haciendo ver que el ente se le enuncia dentro de una verdad con intención de expresar el “sí mismo”, o lo que se supone le viene mejor y que es expresado por la ciencia.

En términos etimológicos, *epistemología* viene del griego ἐπιστήμη, en el cual se contienen acepciones tales como “situar”, “colocar”, “estar”. Por otra parte, recordemos que λόγος (logos) es entendido por el autor como un “hacer ver” o “hacer mostrar”. Estas palabras, en conjunto, forma un sentido en torno a la epistemología que recae en un “hacer ver aquello que se sitúa”. Así, la epistemología deja de tener la simpleza de ser definida cómo <<la ciencia que estudia las maneras del conocer del ser humano>>, sin embargo, cabe prestar atención a

⁵⁵ Ibid. p. 429.

Los verbos “situar” y “yacer. Esto se debe a que, si en la definición, sustituimos el verbo “situar” por el verbo “yacer”, damos cuenta que este último verbo, da a entender que los cuerpos se colocan por sí mismos, mientras que, con el *situar*, se puede observar el sentido humano que radica en <<situar las cosas>>. Hemos de aclarar que, en sí, ya por tomar el verbo *yacer* para la definición de epistemología, queda en claro el hecho de que algo yazca, es en sí una actividad humana, porque para el hombre las cosas “yacen”, de lo contrario ¿para quién más puede yacer? Empero, para que la epistemología sea efectiva, el *yacer* y el *situar* dependen de la respuesta a la pregunta <<¿Desde dónde se sitúa o se deja yacer?>>. Esta pregunta la formulamos por el hecho de que el conocimiento, ya sea desde las humanidades y desde las esferas científicas, es producto de la constitución de fundamentos epistemológicos en el sentido de que sólo tienen como finalidad demostrar de qué forma, las cosas son situadas o dejadas yacidas sin más, aunque los sentidos de estos dos significados dependen del trato que el hombre tenga para el mundo.

La sociología desde esta perspectiva será una ciencia encargada de velar por los procesos y las maneras en las cuales el mundo social es producto de la forma en la que <<lo que está ahí>>, ha sido colocado, indicado o estructurado, sin más. Aquí es donde radica el objetivo de la científicidad sociológica: crear teorías y métodos que aborden a la sociedad señalando cómo algo es dado y en su manera de procurar que los resultados e inferencias dispuestos para el entendimiento de la sociedad, sean las más adecuados y aseguren un correcto conocer de lo implícito en el marco de la sociología como ciencia. En ese aspecto, la sociología interpretativa es una auténtica propuesta que atiende a demostrar cómo las cosas son colocadas ahí, pero pierde de vista que, lo que radica dentro de la acción social, es producto de la interpretación a través de una verdad desde un pensamiento materialista por parte de otros

Hasta aquí, la preocupación de la sociología sólo ha sido el de ser una ciencia que se encargue por velar y fundar una epistemología que descubra la manera en que algo se deja yacer y el cómo se sitúan los objetos sociales. De esta forma, el camino recorrido se convierte en una ruta que va en dirección a la fundamentación de conexiones lógicas para la explicación de la sociedad, ya sea a través de la “acción social”, por medio de una “actitud fenomenológica” o mostrando el peso de las instituciones sociales sobre la vida del ser humano. Empero, existen dimensiones del comportamiento sobre las entidades que son en cierto sentido, ignoradas por nuestra ciencia, pero que están muy presentes en la sociedad y en el estudio social.

Dicho esto, la sociología interpretativa en la búsqueda del sentido y de acceso a lo social, hace uso del recurso filosófico y del lenguaje que es *el fenómeno*, para hacer referencia a aquello que tiene sentido como <<social>> y descubrir cómo lo que parece como yacido, puede ser entendido, pero en su afán de descubrir la conexión lógica, como lo hacen de manifiesto claramente Weber y Giddens, se deja de lado otros componentes del fenómeno. Ejemplo de ello y acorde en nuestros días, pensemos en la situación racial que vive nuestro mundo y especialmente, en la acción de un policía que, en una detención, y por su acción de sometimiento, termina por quitarle la vida a un ser humano interpretado como <<afroamericano>>. No cabe duda de que existen supuestos que están en operación, y la sociología interpretativa e incluso, la sociología en general, lo estudia como un fenómeno social; es *social* en cuanto se busca interpretar su relevancia social y es *sociológico* cuando trata de descubrir la conexión lógica y, por tanto, la manera en que lo acaecido adquiere el carácter de fenómeno a estudiar. El debate, si es que lo hay, se deja ver en cuanto se trata de rastrear de qué manera, aquello que ha acaecido ocurre a manera fenómeno o acción, aunque cabe destacar en todo caso, que todo actuar en sociedad es *acción* porque siempre se genera un efecto en el mundo y en otros. Hay que resaltar en relación al fenómeno del racismo, que éste ha ocurrido a lo largo de la historia, y puede mostrarse en diferentes maneras, ya sea como un genocidio o como un comportamiento particular como en el caso citado, o algo que se manifiesta en pautas y construcciones culturales. Una posible resolución para ello es que Heidegger vuelve a la idea de una “lógica” originaria que permita descubrir de qué manera, algo puede ser estudiado e interpretado en tanto se trae a presencia el *hablar*. Lo anterior posibilita pensar que a partir de una actitud fenomenológica, como lo propone Alfred Schütz o Anthony Giddens, con argumentos fundamentados en el mundo de la vida, se puede entender a la sociedad, no obstante, se elude el carácter de todo lo que puede ofrecer el fenómeno y más concretamente, lo que puede mostrarse desde la fenomenología si la tomamos como una herramienta para la investigación; y quizá el error de la sociología interpretativa se encuentra en el hecho de tomar una actitud fenomenológica y pretender con ella el arrojamiento de datos con carácter científico y centrados en la formación de enunciados a manera de lógica formal, cuando la fenomenología, esencialmente no fijó una meta científica.

Lo cierto es que el recurso filosófico de Heidegger señala una serie de supuestos que operan a niveles más profundos en todo conocimiento humano que tienen que ver con la

fundamentación del mundo por medio del ente, y no sólo por la operación de interpretar verdades. La necesidad de prestar atención hacia el recurso del Dasein radica en que el *ser* es algo que se fundamenta también a sí mismo y no es algo que se da por sí mismo ni tampoco algo que está ahí, sólo yaciendo y colocado, sino que muchas veces es producto de disposiciones de validez que termina desvelando una obligación; la fenomenología es más bien el método que da aperturidad a todo eso que es inadvertido por una *interpretación científica* la cual culmina con una *objetivación*; se trata por tanto de mostrar “aquello que se muestra desde sí mismo”, de quitar el velo y descubrir que la actitud fenomenológica obliga siempre y constantemente estar en la actitud comprensiva ¿Y hasta cuándo se encuentra una “objetivación” para arrojar un resultado científico? La respuesta es cuando “el *ser* del Dasein lo decida”.

Capítulo II: La fenomenología husserliana y la vivencia como reducción de la existencia.

2.1 Mundo de la vida y juicio.

Edmund Gustav Albrecht Husserl nació el 8 de abril de 1859 en un pequeño poblado conocido como Prostejov, perteneciente a la región de Moravia, actualmente territorio de la República Checa. Es considerado como uno de los más grandes filósofos del siglo XX y su pensamiento ha permeado en diversas ramas de la filosofía y de las ciencias sociales; basta con mostrar que su influencia ha sido de suma importancia en el campo de la sociología toda vez que se vuelve imprescindible en el trabajo de Alfred Schütz. De formación más bien matemática y con estudios superiores en astronomía, Husserl decidió enfocar su vida al estudio y al desarrollo de la fenomenología.

En este capítulo expondremos los rasgos más representativos de la fenomenología husserliana para dar cuenta de la necesidad de crear una “ciencia primaria” que dé posibilidad a una crítica a la manera en la que el *ser* es entendido desde la ciencia, la cual, desde el punto de vista de Husserl, opera a través del *juicio*, de manera tal que se desconoce que el *ser* se encuentra también en un ámbito cotidiano y no sólo científico. Esta ciencia primaria pretende expresar que todo conocimiento tiene su génesis en la experiencia personal y en el ámbito diario; es decir, siempre hay una referencia que apunta al “mundo la vida” puesto que, para Husserl, la producción de conocimientos y representaciones por parte de la ciencia tiene como objetivo emitir *juicios* limitantes de toda consciencia respecto al *ser*; obligando a los objetos de estudio a comparecer *sin poder ser otra cosa*. Husserl buscó hacer de la fenomenología el método de una “ciencia primaria” que reste unicidad a la concepción de las ciencias y encontrar nuevas posibilidades en las que un objeto pueda ser interpretado para encontrar el *ser real*.

Así expuesto, lo anterior hace reflexionar que Heidegger continuo desarrollando el planteamiento y las ideas de su profesor, sin embargo, no existen puntos en común entre ambas propuestas, salvo la idea de desarrollar una fenomenología para dar con el *ser*, y en ello se observa una clara distinción en los planteamientos de ambos autores; para Heidegger, la

fenomenología es un método, para Husserl, la fenomenología descubre la relación que tiene la consciencia con un objeto. Husserl entiende que el conocimiento del mundo tiene como origen la *actitud natural*, en el sentido de que un objeto o una cosa es <<lo que me es a la vista>>, ello hace alusión a las “primeras concepciones” que refieren a lo que hay dentro del mundo, las cuales conoce como cogitaciones (un término cartesiano). Dichas concepciones se llevan a cabo a través de un cúmulo de experiencias provenientes, principalmente, de la actitud natural. Cabe aclarar que ello no es un cuerpo de conocimientos que ofrecen una interpretación del mundo, sino un *mundo* que es concebido como una totalidad constituida desde la existencia del *ego*.

“El conocimiento natural empieza con la experiencia y permanece EN la experiencia. En la actitud teórica que llamamos “NATURAL”, queda, pues, designado el horizonte total de las investigaciones posibles con UNA SOLA palabra: es el MUNDO. Las ciencias de esta actitud primigenia son, según esto, en conjunto ciencias del mundo, y mientras ella sea la exclusivamente dominante, coinciden los conceptos “ser verdadero”, “ser real”, es decir, *ser real*, y -puesto que todo lo *real* se reúne en la unidad del mundo- “ser en el mundo.”⁵⁶.

Derivada de esta actitud natural, Husserl tiene la pretensión de encontrar lo *real* del *ser* de los objetos -el tema del *ser real* será nuevamente abordado en el tercer capítulo, para entonces, el *ser real* será interpretado desde la lógica y la producción del *ser* recurriendo al recurso lógico de la validez-. Husserl indica que el *ser* es mostrado desde la reciprocidad entre el enunciado y el objeto, donde la formulación pretende indicar lo que hay de real, sin embargo, el *ser real* no debe ser comprendido por medio de la *idea* o por vía de formulaciones que sirvan como lo *ideal*, que nos brinde una referencia o un hilo conductor para el conocimiento, sino que lo *real* se explique, desde un sentido de acceso al ente en referencia a lo primario que es la referencia proveniente desde el individuo y lo cotidiano.

En este aspecto, dentro de sus primeras exploraciones en torno al *ser real*, Husserl encuentra que en el mundo, las cosas, los objetos y sus formas en las que son concebidos, son sólo a través de una relación que se tiene entre la experiencia cotidiana del *ego* con el mundo con lo que hay en él, pero en dicha relación -entre el objeto y el *yo* cotidiano- no se es consciente o no existe la intención de mostrar de qué forma el mundo es concebido, sólo se limita a tener presente aspectos reales tales como <<el escritorio, donde cada noche, suelo

⁵⁶ Husserl, Edmund, “Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica: Libro I: Introducción general a la fenomenología pura.”, Universidad Nacional Autónoma de México-Fondo de Cultura Económica, México, 2013, p. 87.

redactar>>, <<la cocina es el lugar donde se suelen preparar los alimentos para la hora de la comida>>, <<A este mundo sólo se viene a trabajar>> y otras que se le parezcan. Pero ese nivel de concepción es dentro de la actitud natural algo que se torna mundano, es decir, actuamos sin poner en duda los supuestos con los cuales se interpreta y se comprende el mundo.

Es importante tener esto presente, ya que la relación dentro de la actitud natural no suele poner en duda el mundo de la experiencia subjetiva. Husserl de manera implícita, insiste que ese mundo es concebido como <<algo que es y tengo frente a los ojos>> o <<algo que no se ha modificado sustancialmente en el curso de mi existencia>>. El mundo, las cosas y los objetos tienen una forma <<sólida>> sobre la cual se posibilita el referir e inferir a través del uso expresiones, conceptos y categorías, y si se pidiese, existe la posibilidad de definir el mundo desde la experiencia cotidiana; en otras palabras, sí se hiciese un ejercicio en el que se defina una persona o una cosa, seguramente se encontrarán enunciaciones dentro del sentido del “es”, como “es la cocina”, “es el escritorio”, “es homosexual”, “es pequeño”. Con estos ejemplos se asume desde la experiencia cotidiana, que las entidades se conciben a partir de conceptos que se toman como el *ser* real de las cosas y las personas; desde un saber que ha quedado como <<fijado>>, lo que hace que el mundo devenga aparentemente como a-historio e inanimado. Se deduce desde Husserl, que lo *conceptual* o *real conceptual* lo es por cuanto todo puede ser explicado por medio de conceptos y definiciones.

Husserl describe esta actitud como un “dejarse vivir”, con lo cual considera la articulación del objeto con el *ego cogito*, como la forma en la que un objeto le pertenece al “ego”. Veremos que Heidegger conoce este fenómeno como un *yo* que adquiere un carácter mundano por el hecho de que, al realizarse en cotidianidad con otros y hacer de los otros algo cotidiano para el “yo” como “ego”, el mundo se torna inmediato y sin más. Por otra parte, por lo dicho hasta este punto, Husserl identifica el “juicio” como vía para el desarrollo y entendimiento de la realidad, el cual se caracteriza como una verdad que no puede ser sometida a duda pero que tiene una determinada vigencia, indicando que en ello radica la actitud que se adopta respecto a lo concebido dentro de la actitud natural.

“La tesis general, en virtud de la cual constantemente el mundo circundante *real* no es meramente consciente en general en forma conceptual, sino consciente como “realidad” EXISTENTE, NO consiste naturalmente, EN UN ACTO PECULIAR, en un juicio articulado SOBRE la existencia. Es, en efecto, algo subsistente que dura a lo largo de la entera duración de la actitud, esto es, a lo largo del natural y despierto dejarse vivir. Lo

percibido en cada caso, lo evocado clara y oscuramente, en breve, todo lo que a partir del mundo natural es consciente experimentalmente y antes de todo pensar, ostenta en su unidad total y en todo lo que se destaca articuladamente en él, el carácter “ahí”, “ahí delante”; un carácter en el que puede esencialmente fundarse un juicio de existencia expreso (predicativo) acorde con él. Si formulamos este juicio, sabemos que en él nos hemos limitado a tomar por tema y apresar predicativamente lo que, sin ser tematizado, pensado o predicado, había en alguna forma ya en la experiencia primigenia, o lo que había en lo experimentado como carácter de lo “ahí delante”⁵⁷.

Ahora bien, el *juicio* es un tema central dentro del pensamiento de Husserl que, de hecho, lo estudia desde distintos aspectos que van desde la lógica formal hasta la lógica filosófica. Aunque hemos de aclarar que lo que interesa aquí, es hacer evidente desde el pensar de Husserl, la manera en la que se pone en cuestión el juicio. Husserl ha explicitado que el *juicio* es un medio recurrente para poder entender y comprender el mundo cotidiano por su forma de preeminencia con el fin de poder dar apertura al mundo y hacer del *mundo de la vida*, un sitio apropiado donde las cosas que parezcan cercanas y cotidianas ante el *ego*. Para ello, Husserl se vale de dos recursos filosóficos para el estudio de la relación de la consciencia con los objetos, que es la distinción entre lo noético y lo noemático, y la *ἐποχή* o la *epojé* para poder poner en cuestión al juicio.

2.2. Epojé

¿Qué es lo que se entiende como *epojé*? Hemos mencionado que la pretensión de Husserl es encontrar una ciencia originaria que emerja de la experiencia natural y de la consciencia individual para el entendimiento del mundo, empero, esa experiencia subjetiva por sí misma, no es base constitutiva para el desarrollo de un conocimiento del mundo; la razón es que, desde lo cotidiano, surgen concepciones que no logran dar total cuenta lo que es el mundo y se limitan a indicar a lo que le es inmediato. Para ello, Husserl propone la *ἐποχή* o *epojé* fenomenológica, la cual, consiste en poner “entre paréntesis” el flujo de la vida cotidiana del “*ego cogito*”.

“Ahora pasemos a la actitud fenomenológica. El mundo trascendente recibe su “paréntesis”; practicamos *ἐποχή* en referencia a su real. Preguntamos ahora qué podemos encontrar esencialmente en el complejo de vivencias noéticas de la percepción y de la valoración en el agrado. Con el mundo entero físico y psíquico, | ha quedado desconectada la existencia real de la relación *real* entre precepción y percepto; y, sin embargo, ha quedado,

⁵⁷ Ibid. p. 141.

patentemente, una relación entre percepción y percepto (como igualmente entre el agrado y lo grato), una relación que viene a dación esencial en “pura inmanencia”, a saber, puramente sobre la base de las vivencias de percepción y de agrado fenomenológicamente reducidas tal como se insertan en la corriente de vivencia trascendental. Justo esta situación es la que debe ocuparnos ahora, la puramente fenomenológica. Puede ser que la fenomenología tenga algo que decir, y quizá mucho, también con respecto a las alucinaciones, ilusiones, percepciones engañosas en general: pero es evidente que éstas aquí, en el papel que desempeñaban en la actitud natural, sucumben a la desconexión fenomenológica. Aquí no tenemos que hacer a la percepción, ni a ninguna serie continuada de percepciones (como cuando ambulando contemplamos el árbol en flor), ninguna pregunta del tipo de si le corresponde algo en “la” realidad. Esta realidad tética, en efecto, no está para nosotros ahí como objeto de juicio. Y, sin embargo, todo sigue, por decirlo así, igual que antes. También la vivencia de percepción fenomenológicamente reducida es percepción DE “este manzano en flor, en jardín, etc”⁵⁸.

La propuesta de Husserl, con su posibilidad de “poner entre paréntesis” la existencia del mundo, es entendida no sólo como el método de la fenomenología, sino que es un recurso que pretende poner en duda la actitud natural y el flujo de la vida, con la finalidad de encontrar nuevas maneras de comprender e interpretar el mundo cotidiano y también, posibilitar que el “*ego cogito*” logre tener una actitud de consciencia con el mundo. Para ello, la *epoché*, recurre a lo noético y lo noemático.

Se ha dicho que el juicio es una manera de exponer el *ser real* desde la vivencia y el cual no pone en duda a lo concebido dentro de la formulación del juicio. En la actitud natural, el *yo* hace constantemente abstracciones o utiliza datos como el recuerdo y las vivencias para poder interpretar, comprender o definir lo que está dentro de su mundo subjetivo. Podemos decir que el árbol se presenta ante mí como alto, frondoso, verde, con muchas hojas, que ofrece sombra, etcétera. y esto son abstracciones descriptivas, *noéticas*, como las refiere Husserl, pero si noto en un segundo momento de la interpretación, en un recuerdo o en una observación, que en el árbol sigue permaneciendo el color café en su corteza, entonces, la abstracción se hace *noemática*, es decir, que “algo” del árbol se ha tornado “evidente” y “capaz” de tomar sentido y conciencia para la posterior elaboración de una concepción desde la vivencia, o puede ser tomado como el *ser real* del objeto respecto al *ego cogito*.

En palabras del autor, lo noético es comprendido como lo siguiente:

“La unidad de UNA percepción puede de esta forma abrazar en sí una gran multiplicidad de modificaciones que nosotros, en cuanto observadores de una actitud natural, adscribimos, ora al objeto real como alteraciones SUYAS, ora a una relación *real* y real con nuestra subjetividad psicofísica *real*, y finalmente a esta misma. Pero ahora se trata de

⁵⁸ Ibid. pp. 295-296.

describir lo que queda de ello como residuo fenomenológico, cuando reducimos a la “inmanencia pura”, y LO QUE ALLÍ HA DE VALER COMO FRAGMENTO INGREDIENTE DE LA VIVENCIA PURA y lo que no. Y esto quiere decir llegar a poner completamente en claro que, en verdad, a la esencia de la / vivencia de percepción en si misma es inherente el “árbol percibido en cuanto tal”, o el pleno noema, que no resulta afectado por la desconexión de la realidad del árbol mismo y del mundo entero; y que, por otra parte, empero, este NOÉMA con su “árbol” entre comillas NO ESTÁ MÁS QUE CONTENIDO COMO INGREDIENTE EN LA PERCEPCIÓN QUE EL ÁRBOL DE LA REALIDAD”⁵⁹.

Lo noemático por parte de Husserl:

“El color del tronco del árbol, puramente como el perceptivamente consciente, es exactamente “el mismo” que aquel que antes de la reducción fenomenológica tomábamos como el color del árbol real (al menos, en cuanto hombres “naturales” y antes de la intrusión de conocimientos de la física). Ahora bien, ESTE color, puesto entre paréntesis, pertenece al nóema. Pero no pertenece como fragmento ingrediente a la vivencia de percepción, aun cuando también en ésta encontramos “algo como color”, a saber, el “color de la sensación”, el momento hylético de la vivencia concreta en el que se “matiza” el color noemático u “objetivo”.⁶⁰

Lo noético es aquello que nos permite formar unidades conceptuales de las entidades, fundar la relación entre la consciencia y el objeto, otorgando contexto e información, además posibilitan reconfigurar aquello que se considera como lo noemático o la unidad del objeto. Los noemático y lo noético son recursos recuperados por Husserl a lo largo de toda su obra, son distinciones para el entendimiento de los fenómenos presentados en cotidianidad y al igual que el entendimiento de la realidad, posibilitarán descubrir el fenómeno de la consciencia para encontrar nuevas posibilidades *de ser de lo que está dentro del mundo constituido subjetivamente*. Por otra parte, el juicio se hace presente dentro de estas dimensiones de representatividad de la consciencia, pero en este caso, Husserl termina eligiendo la forma de lo noemático por cuanto se convierte en una unidad que aprehende todo fenómeno o un cuerpo dentro de las dimensiones del vivir diario, esto es, se fija el conocimiento, olvidando la existencia propia de aquello a lo que se dirige el pensamiento. En el aspecto del juicio como lo noético y el recurso de lo noemático, Husserl dice lo siguiente:

“La percepción, por ejemplo, tiene su noema, en lo más bajo su sentido perceptivo, es decir, lo PERCIBIDO COMO TAL. Igualmente tiene el respectivo recuerdo su RECORDADO COMO TAL, precisamente como suyo, exactamente como éste es “mentado”, “consciente” en él; a su vez, el juzgar, lo JUZGADO COMO TAL; el agrado, lo grato como tal, etc. Dondequiera hay que tomar el correlato noemático, que aquí se llama “sentido” (en una significación muy ampliada), EXACTAMENTE TAL como reside

⁵⁹ Ibid. pp. 319-320.

⁶⁰ Ibid. p. 320.

“inmanentemente” en la vivencia de la percepción, del juicio, del agrado, etc., es decir, tal como, SI CONSULTAMOS PURAMENTE A ESTA VIVENCIA MISMA, nos es ofrecido por ella”⁶¹.

Esta concepción de juicio se desarrolla también dentro del ámbito de la subjetividad y tiene la pretensión de aprehender todo lo correspondiente al ente con la finalidad de crear una unidad, aunque en este ámbito se interpele al juicio, y más aún si este tiene la pretensión de *ser real*.

Por otra parte, el punto de partida de Husserl desde la ciencia originaria al poner en duda todo lo que se enfrente a la actitud natural desde el juicio -como opera el conocimiento trascendental de las ciencias-, es el de establecer un método fenomenológico para romper con los esquemas fijos que determinan el conocimiento del *ser real*. En ello, comprendemos que lo noemático cumple con la función de constituir una unidad de existencia o de relación entre el *ser* junto con el yo; mientras que lo noético cumple con la función de romper con los juicios al motivar y formar nuevas unidades de construcción y e interpretación del *ser*. Estas dos concepciones permiten estudiar la consciencia y sus procesos anímicos, así como fomentar la crítica al juicio.

2.3 Ego cogito.

Para acercarse a este primer conocimiento primario y desde donde opera lo noético y lo noemático, recurriremos al estudio de la experiencia y su relación con el “*ego cogito*”, figura analítica de Descartes desde el cual Husserl desvela la posición del *yo* y descubre, cómo por medio de su experiencia, puede crearse una ciencia primaria subjetiva y a la vez, convertirse en evidencia de la operatividad de lo noético y lo noemático dentro de las esferas de lo cotidiano para la interpretación y entendimiento del mundo subjetivo. Para ello, es necesario introducir lo que el autor entiende por “fenómeno”.

“El vivir psíquico mismo sólo se hace patente en la reflexión. A través de ella aprehendemos, en vez de las cosas [*Sachen*] puras y simples, en vez de los valores, los fines, los útiles puros y simples, las vivencias subjetivas correspondientes en las cuales llegan a ser para nosotros <<conscientes>>, en las cuales, en un sentido amplísimo, se nos <<APARECEN>>. De ahí que todas estas vivencias se llamen también <<FENÓMENOS>>; su característica esencial más general es ser como <<conciencia-de>>, <<aparición de>>,- de las respectivas cosas, pensamientos (juicios, razones, consecuencias), de los planes, decisiones, esperanzas, etc. Por ello en el sentido de todas las expresiones para vivencias psíquicas de

⁶¹ Ibid. pp. 294-295.

los lenguajes populares se encierra esta relatividad: acordarse de algo, pensar en algo, percibir, esperar o temer algo, aspirar a algo, decidirse por algo, etc.”⁶².

Los fenómenos para Husserl son la manera en la que el mundo se presenta ante el “*ego*” y de igual forma, es la manera en la que “*ego*” concibe el mundo por medio de actos lógicos que valoran el mundo como su sí mismo del objeto o del mundo. También el mundo se presenta ante el “*ego*” conforme uno espera, o desde la concepción de un proyecto o bien, a partir de lo que el lenguaje hace ver al *yo* desde lo constituido en torno al juicio. Ante ello, Husserl observa que el mundo cotidiano es descubierto a partir de la forma en la que el “*ego*” a través de su experiencia, piensa la realidad, que normalmente, es expresada desde juicios fundamentados en la actitud natural que revelan al mundo y se toman como los más adecuados entre el *ser real* y la *realidad*, al mostrar *lo real* en la relación, y en ese aspecto, la fenomenología pretende encontrar lo que es *real* en el *ser*. El fenómeno es entonces una concepción que contiene una carga valorativa implícita y que permite identificar lo concebido por medio de la actitud natural. Más adelante, Heidegger hará evidente esta relación en su crítica a Husserl.

Husserl hace del *ego cogito* la base para el desarrollo de una buena parte de su fenomenología, dado que esta figura se encarga de hilar todo conocimiento proveniente de la vivencia o de la experiencia, sin embargo, existen matices muy claros que lo distancian de lo expuesto y planteado por Descartes, del quien toma este recurso. El *cogito* para Descartes, es la “sustancia” que hace que el hombre sea hombre; pues según el autor del *Discurso del método*, el *cogito* o *res cogitans*, es la capacidad del hombre para pensar y producir “conocimiento”, “el pensar” hace que el hombre se distinga de los animales, el pensar es la esencia del hombre (Pienso, luego existo). Ahora bien, hay que prestar atención a la concepción de Husserl y Descartes respecto al conocimiento producido, con la finalidad de señalar la inconsistencia de Descartes desde el punto de vista de Husserl.

Descartes trata de demostrar que el conocimiento producido por el hombre tiene que ser obligatoriamente *trascendental*, ya que este tipo de conocimiento garantiza la certeza y seguridad *óptica* de los objetos y cosas en el mundo. Al referir que el conocimiento debe ser *trascendental*, se remite a una negación de la subjetividad, es decir, el conocimiento producido es un conocimiento que permite “objetivar” de manera correcta el mundo, al igual que los

⁶² Husserl, Edmund, “Invitación a la fenomenología”, Ediciones Paidós-I.C. E de la Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, España. 1992, p. 38.

objetos. Este proceso óptico que pretende conceptualizar y hacer de los objetos que rodean al *ego cogito* un ente, tiene implícito un supuesto matemático destacado por Husserl y tal está contenido en el pensamiento cartesiano. Descartes fundamenta su pensar sobre aspectos geométricos y matemáticos para la certeza del conocimiento, sin embargo, en esta disertación sólo nos limitaremos a mencionar que la *Res extensas*, es una sustancia que radica en todo cuerpo y se extiende por todo el universo⁶³ y posibilita al *ego cogito* de la capacidad de meditar el orden que hay en el espacio, pues todo el universo se puede concebir como un espacio ordenado por la propia *res extensas*. La idea es entonces revelar ese orden y por tanto, dar cuenta del conocimiento trascendental, esto es porque la *res extensa* forma parte de los cuerpos, del mundo y del universo, y al extenderse al infinito y permite que la *res cogitans* encuentre las leyes de carácter *trascendental*, que no se dependan de alguna esfera subjetiva, ya que las mismas leyes <<gobernarán>> el entendimiento de todos los cuerpos al estar compuestos de la misma materia. Con ello, el *ego cogito* ocupa un lugar en el mundo y su objetivo es encontrar esas leyes con las cuales el propio pensar se ve obligada a descubrir certezas para toda inferencia y conexón lógica. Por último, cabe mencionar que ese carácter matemático explícito en Descartes se encuentra en el “plano cartesiano” y con ello se pueden estudiar los movimientos y las posiciones que ocupan los cuerpos en el mundo, en otras palabras, matematizarlo. Por lo anterior, Husserl comenta que el *ego cogito* cartesiano es sólo una hipótesis para producir un conocimiento desde lo subjetivo con finalidades matemáticas:

“En primer lugar tenemos que apartar aquel prejuicio, ya antes mencionado, proveniente de la admiración por la ciencia matemática de la naturaleza -y que nos determina a nosotros mismos como herencia- y según el cual se considera la expresión *ego cogito* como si se tratase de un axioma apodíctico que, unido a otras hipótesis aún no reveladas y, además, a hipótesis eventualmente fundamentadas por vía inductiva, tuviera que suministrar el fundamento de una ciencia deductiva y explicativa del mundo, una ciencia nomológica, una ciencia *ordine geométrico*, análoga, precisamente a la ciencia matemática de la naturaleza. En relación con esto tampoco debe valer en modo alguno como de suyo comprensible la idea de que con nuestro apodíctico *ego* puro, hubiéramos *salvado* una pequeña *parcela del mundo*, la cual sería lo único incuestionable del mundo para el yo que filosofa, y como si ahora sólo se tratase de añadir a ello la deducción del resto del mundo, mediante inferencias bien dirigidas, siguiendo los principios innatos del *ego*.⁶⁴”

La distinción del *ego cogito* propuesto por Husserl, radica en que el ser humano se encuentra en medio de un mundo que va desvelando y constituyendo sin la utilización de

⁶³ Acerca de la concepción del espacio desde el pensamiento de René Descartes, véase: “Descartes, Rene, “El mundo, Tratado de la luz”, Anthropos. Madrid-Ministerio de Educación, Barcelona, España, 1989.

⁶⁴ Husserl, Edmund, “Meditaciones Cartesianas” Tecnos, Madrid, España, 1986, pp. 33-34.

conocimientos de carácter trascendente, por tanto, tampoco se observa al “yo” como algo que se encuentra ocupando una posición en el mundo, viviendo y sometido a esos conocimientos de orden matemático o sometido a la voluntad de un ente divino. En otras palabras, el *ego cogito* es un “yo” donde su *ser* es su existencia en el mundo y por medio de ella, a través de sus experiencias y vivencias, va constituyendo todo aquello que le permita tener orden y acceso directamente a lo que le rodea y constituir así, el mundo:

“Si retengo de modo puro lo que, gracias a la libre *épokhé* respecto del ser del mundo de la experiencia, se me ofrece a la mirada, a mí, el que medita, entonces se da el significativo hecho de que yo, con mi vida, permanezco intacto en mi valor de ser, sea lo que fuere de la existencia o no existencia del mundo, y sea cual fuere la decisión que en cada caso yo pueda tomar al respecto. Ese yo y la vida del yo que me queda necesariamente en virtud de tal *épokhé*, no es un trozo del mundo, y decir <<Yo soy, *ego cogito*>>, no significa ya: <<Yo, este hombre, soy>>. Ya no soy yo el que se encuentra como hombre en la experiencia natural de sí mismo, ni el hombre que, en la limitación abstractiva a los puros contenidos de la experiencia *interior*, la experiencia puramente psicológica, de sí mismo, encuentra su propia y pura *mens sive animus sive intellectus*, ni tampoco el alma misma considerada separadamente”⁶⁵.

Para Husserl, el conocimiento se produce desde la experiencia, dicho conocimiento se desarrolla en el ámbito de la vida lo cual implica una serie de abstracciones que no sólo tengan que ver con un ordenamiento “lógico” y racional fundamentado a través de juicios. En este ordenamiento del mundo del *ego cogito* también se incluyen aquellas significaciones forjadas a través de los sentimientos y emociones o aquellos fenómenos que generan un sentir anímico y emocional con los objetos y personas en el mundo, sin embargo, el problema para Husserl sigue siendo que este conocimiento, derivado de la actitud natural, sigue la pauta de un ordenamiento trascendental.

“En la actitud trascendental, yo trato ante todo de delimitar dentro del horizonte de mi experiencia trascendental *lo que me es propio*...Ello es, me digo en primer lugar, lo *no extraño*. Comienzo, pues, por liberar abstractivamente este horizonte de experiencia de todo lo extraño en general. Pertenece al fenómeno trascendental del *mundo* el hecho de que él sea dado directamente en una experiencias concordante;...De tal suerte, hacemos abstracción en primer lugar de lo da su sentido específico a hombres y animales en cuanto seres vivientes, por así decirlo, del género yo;...a continuación hacemos lo mismo con todas las determinaciones del mundo fenomenal que por su sentido remite a *otros* en cuanto yo-sujetos y que, por consecuencia, los presuponen...Podemos decir, pues, que hacemos abstracción de toda espiritualidad extraña...en cuanto aquello que posibilita el sentido específico de lo *extraño* que aquí está en cuestión. Del mismo modo no hay que pasar por alto y, por tanto, debe también ser excluido por abstracción, ese carácter de *pertenecer al mundo*

⁶⁵ Ibid. p. 35.

circundante de cada uno, que corresponde a todos los objetos del mundo fenomenal y constituye su extrañeza.”⁶⁶.

Con lo dicho hasta aquí, el conocimiento desde el *ego cogito* se aproxima al mundo que lo rodea, es de carácter trascendental, pero lo que Husserl hace en este punto es dar *apertura* a la trascendencia, y la revela no sólo como conocimientos procedentes de un constructo cognitivo establecido, validado y asumido como único capaz de interpretar y estudiar lo que existe en el mundo, independiente de alguna dimensión o esfera subjetiva, tal como se ha hecho ver aquí. La trascendencia surge de aspectos vivenciales y existenciales derivado del mundo de la experiencia y asumidos como lo más cercano y próximo, dado que se encuentra en la cotidianidad. Este mundo, según Husserl, es un mundo que será apropiado por parte del *ego*, pero el *ego cogito* se mantendrá independiente respecto del mundo, siendo para sí mismo en su propiedad con la cual formará relaciones con lo que le es cercano, sin embargo, se descubre un grado de trascendencia subjetiva.

“Así, en virtud de esa exclusión abstractiva del sentido de lo extraño, hemos retenido una especie de <<mundo>>, una naturaleza reducida a la propiedad, un yo psicofísico con cuerpo, alma y yo personal integrado en esa naturaleza mediante el cuerpo orgánico -únicos miembros de ese <<mundo>> reducido-. Manifiestamente se presentan también en éste los predicados que poseen significación a partir de ese yo, como, por ejemplo, los predicados de valor y de obra. Todo esto no es, por tanto, absolutamente nada mundano en sentido natural...sino sólo lo exclusivamente propio de mi experiencia del mundo, lo que la atraviesa por todas partes y es intuitiva y unitariamente coherente en ella. Las articulaciones que distinguimos en este fenómeno del mundo reducido a mi propiedad están, por tanto, concretamente unificadas, como se muestran además en el hecho de que la forma espacio-temporal...pasa también a formar parte de este fenómeno reducido del mundo, también los <<objetos>> reducidos, es decir, las <<cosas>>, el <<yo psicofísico>>, son, por consecuencia, exteriores los unos a los otros.”⁶⁷.

La actitud *trascendental* no sólo se funda sobre bases lógicas y racionales, también lo hace a partir de otros recursos tales como el valor que surge a través de la estimación que se tiene respecto aquello que es importante o de gran valía, o en la manera en la que <<me comporto>> respecto a una persona o un objeto, o bien, al dar a entender que “algo” me parece desagradable o por el cual siento un gran afecto. En esa relación, entre el *ego cogito* con aquello que le rodea, contiene también esferas de valor y adjetivos que dan sentido al *ego*. Así es como Husserl pretende también explicar el proceso objetivador desde la actitud natural y por medio de la *res cogitans*

⁶⁶ Ibid. p. 128.

⁶⁷ Ibid. pp. 131-132.

“...El *objeto* intencional, lo valioso, lo que alegra, lo amado, lo esperado en cuanto tal, la obra en cuanto obra, se torna más bien objeto captado tan sólo en un peculiar VOLVERSE “OBJETIVAMENTE”. En el estar vuelto a una cosa valorando, está encerrada también, en verdad, la captación de la cosa; pero EL PLENO CORRELATO INTENCIONAL DEL ACTO VALORANTE no es la MERA cosa, sino la cosa VALIOSA o el VALOR.... Así, pues, “estar VUELTO a una cosa VALORANDO” no quiere decir ya “TENER POR OBJETO” el valor, en el sentido especial del objeto captado, como necesitamos tenerlo para predicar sobre él; y así en todos los actos lógicos que se refieren a él.”⁶⁸.

De esta forma, se entiende que la *epojé* fenomenológica tiene la tarea de elevar el papel de la consciencia como forma y manera de apropiarse del objeto para sí, y para ello, Husserl aclara que lo trascendental se expresa por medio de categorías subjetivas. No obstante, si la propuesta de Husserl trata de demostrar que el conocimiento es constituido desde posiciones vivenciales subjetivas, y la *epojé* se encarga de “poner entre paréntesis” el flujo de vivencias del *ego cogito* para producir la relación que se tiene con el mundo; la noesis y el noema, como estados de conciencia con el objeto y propiciadora de unidades vivenciales, en conjunto, forman un aparato que produce el *ser real* luego entonces ¿En qué momento se tiene la necesidad de poner entre paréntesis la relación que se tiene con el mundo? ¿En qué momento se tiene la necesidad de poner entre paréntesis el flujo de la conciencia y vivencia por medio de la *epojé*?

En realidad, Husserl no aclara el porqué del “poner entre paréntesis” el flujo vivencial del *ego cogito*, al menos no dentro de las dimensiones de la existencia y de la vivencia. La *epojé* es un método que pone en duda la relación natural que se tiene entre la consciencia y el mundo, y a la vez permite desvelar la objetivación realizada a través de ella. Con ello podemos decir que la fenomenología husserliana es un método elaborado con propósitos establecidos por el *fenomenólogo*, propósitos que normalmente se reduce a la búsqueda del *ser real*. En otras palabras, la *epojé* es un método que pone en duda la relación natural que se tiene entre la consciencia y el mundo, y a la vez permite revelar la objetivación realizada por ella. No obstante, la fenomenología husserliana considera la necesidad de hacer estudios enfocados en el papel que tiene la conciencia de los legos con aspectos de su cotidianidad. Esta observación se debe a que la fenomenología tiene la pretensión de analizar y pensar los mundos de la vida cotidiana y estudiar los ámbitos ligados a estas esferas en donde se establecen las relaciones

⁶⁸ “Ideas relativas a una fenomenología pura: Libro I”, op. cit. p. 157.

naturales y sociales producidas en el mundo, con el propósito de debatir la idea de la existencia de una “ontología formal”.

“Se advierte QUE EON ESTAS CONSIDERACIONES DE HA ENSACHADO EL CONCEPTO DE L0A “ONTOLOGÍA FORMAL”. Los valores, las objetividades prácticas, se subordinan al título formal “objeto”, “algo en general”. Desde el punto de vista de la ontología analítica universal, son, pues, objetos materialmente determinados, y las correspondientes ontologías “formales” de los valores y las objetividades prácticas son disciplinas materiales. Por otra parte, las analogías que radican en el paralelismo del género téticos (creencias o modalidad de creencia, valorar, querer), y las síntesis y conformaciones sintácticas específicamente coordinadas con ellos, tienen su fuerza, y una fuerza tan eficiente...”⁶⁹.

Para Husserl, la ciencia y todo aquello que tenga que ver con lo apofántico recurre a la esfera del entendimiento del mundo a partir de la *cosa*; ella es vista como un noema o una unidad noemática que ayuda a la consciencia a crear una unidad desde lo existencial para el entendimiento del mundo, dado que la *cosa* tiene distintas propiedades para fundar una existencia. Estas propiedades se centran en que la “cosa” tiene una *res temporalis*, es decir, <<la cosa>> puede contener una idea dentro de una unidad de tiempo estable la cual logre una objetivación; la segunda propiedad de la *cosa* expuesta por Husserl, es que ella se mantiene en una *res extensa*, es decir, que asume un espacio en el que se encuentra la *cosa* y puede ser afectado por otros cuerpos por el hecho de permanecer y pertenecer al mundo. Y por último y de las tres propiedades que aquí interesan recatar, es la *res materialis*, definida por Husserl de la siguiente manera:

“La *cosa* es, finalmente, *RES MATERIALIS*, es unidad SUSTANCIAL, y, en cuanto tal, unidad de CAUSALIDADES, y, según la posibilidad, de causalidades infinitamente multiformes. También con estas propiedades específicamente *reales*, tropezamos en ideas...Lo que exponemos aquí no es “teoría”, “metafísica”. Se trata de necesidades esenciales, insuprimiblemente comprendidas en el nóema de *cosa* y correlativamente en la conciencia que de las *cosas*, y que pueden ser intelectivamente captadas y sistemáticamente investigadas”⁷⁰.

La *cosa* para Husserl tiene posibilidades de convertirse en una herramienta por la cual, la fenomenología puede recurrir para un entendimiento y comprensión del mundo, pues como categoría analítica permite contener “ideas” que se fundan en un principio noemático y ser un hilo conductor que guie la interpretación y comprensión de un objeto o una persona. Sin embargo, el planteamiento de Husserl requiere forzosamente del recurso de la validez para

⁶⁹ Ibid. p. 447.

⁷⁰ Ibid. p. 452.

conocer lo que yace en el mundo y dotarle el grado de *cosa* a la *cosa*. Ante ello, la validez se expresa en el hecho de que <<lo que queda como determinado en la relación psíquica respecto a la cosa y en la materia>>, se muestra como lo válido y determinante que termina por ser tomado como el *ser real* de la cosa y de la materia. Sin embargo, cabe aclarar que Husserl no tuvo tampoco la intención de señalar cómo se logra una objetividad sustentada en la validez dentro de ámbitos cotidianos, algo que le es debatido, pues el autor siempre se limitó a buscar de qué manera se logra lo óntico desde el punto de vista subjetivo.

“El mundo es para mí y es lo que es para mí sólo en tanto que adquiere sentido y validez verificada a partir de mi propia vida pura y de la vida de los demás que se descubre en la mía. Yo, en cuanto esta esencia propia absolutamente puesta, en cuanto el campo infinitamente abierto de las daciones fenomenológicas puras y de su inseparable unidad, soy “yo trascendental”; la posición absoluta quiere decir que ya no tengo “dado” el mundo de antemano o con la validez de ser pura y simplemente, sino que en adelante tengo dado exclusivamente (dado a partir de mi nueva actitud) mi yo puramente como el yo que es en sí y que en sí experimenta el mundo, lo verifica, etc.”⁷¹.

El mundo y la *cosa* surge en cuanto el *ego cogito* les dota identidad y construye concepciones noéticas sustentadas a través de una validez dotada por el individuo a los elementos noemáticos para dicho propósito, empero, dentro del análisis fenomenológico husserliano, se le resta importancia a aquella validez emanada de relaciones entre individuos, pero que también influye en la construcción noemática. Como veremos más adelante, Alfred Schütz trata el tema de la validez adquirida por las relaciones entre personas o en comunidad, ambas son de suma importancia para el análisis de lo social e incluso, de lo propiamente fenomenológico, lo que quizá contribuya a solventar eso que parece <<deficiente>> en lo planteado por Husserl, sin embargo, el planteamiento del *ser real* sólo está dado por la más pura relación individual con la cosa y con el mundo, haciendo que esta valía sólo se vuelva objetiva en una relación con la “cosa”.

2.4 El olvido material en la fenomenología.

Heidegger inicia su crítica a la fenomenología de frente a la ontología en general, en cuanto muestra que el proceder de la fenomenología expuesto por Husserl, se limita en señalar la manera en la que se entiende el mundo, regido por un ordenamiento y un <<proceder cognitivo>> que tenga como punto de partida lo psíquico, increpando a la fenomenología

⁷¹ Ibid. pp. 476-478.

husserliana en cuanto ésta elabora un aparato cognitivo que pretende conocer un hecho por lo psíquico (el conocer) por medio de otro hecho psíquico (la relación y conciencia que surge en torno a la cosa) olvidando, a su vez, que existe una relación material más allá conexiones lógicas y psicológicas que devienen en factibles para entender el mundo cotidiano.

“¿Nos aporta esta nueva forma de presentar el problema, por *así* decirlo, algo esencialmente nuevo? ¿Explica el sujeto psíquico alguna cosa? Realmente, el conjunto de los hechos psíquicos ha llegado a un punto de unidad objetiva, si bien no hemos logrado abandonar la esfera de los hechos. El problema tan sólo se ha desplazado en el conjunto de los hechos psíquicos. El conocer como proceso psíquico no se explica de ninguna manera en cuando lo reconozco como un proceso que discurre en el sujeto psíquico. Una cosa está en relación con otra cosa, un hecho psíquico está conectado con otro hecho psíquico, pero el contexto material del hecho psíquico mismo sigue siendo un problema... Hemos pasado sin descanso de una multiplicidad de problemas a otra hasta vaciar la pregunta de todo sentido y reducirla a la cuestión estéril del contexto material y de su conocimiento. Nos movemos en la aridez del desierto con la esperanza de *comprender intuitivamente* y de intuir comprensivamente en lugar de *conocer* siempre cosas...”⁷².

Heidegger menciona el olvido de la fenomenología respecto a la materia, pues el pensamiento siempre tiene un contexto y una concepción sobre la materia para pensar en la cosa. Esto es así porque en realidad, se pueden tener cientos de maneras e interpretaciones a través de la concepción y sin embargo, siempre está presente esa conexión de lo psíquico con la dimensión material, entonces, el problema sigue siendo que la condición material con el *ser* se hace de lado cuando la condición ontológica y epistemológica, tiene presente la materia. Por otro lado, la validez sigue estando presente en la dimensión del trato material.

Tal validez se centra en supuestos que producen el *ser* del *ser real* o *ser verdadero* o *real efectivo*. No se trata de indicar que éste es constituido dentro del *ego cogito*, por el contrario, se hace necesario destacar que la validez juega un papel importante dentro de los fundamentos lógicos y psicológicos y en especial, en el ámbito relacionado a la formación y conocimiento del mundo por medio de predicaciones, y que tienen relación con juicios o con *edificios de conocimiento validados*; estos cuerpos de conocimiento guardan en sí mismos, inferencias realizadas desde el ámbito y campo de lo “irrefutable”. Tal es el caso de las ciencias, las cuales están sustentadas en conocimientos considerados trascendentales por el sólo hecho de que son consideradas como tal, o al menos, se le otorga una validez. Husserl quiere romper con ese esquema trascendental y de las inferencias efectuadas a través de los juicios, sin

⁷² Heidegger, Martin; “La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo”; Herder, España, 2005, pp. 78-79.

embargo, desde la subjetividad, sugiere volver a los hechos trascendentales fundados en la validez del *ego cogito*, es decir, que la producción del *ser real* sea efectuada también en un sentido de <<validar>>, verificar aquello que <<vale>>, o que vale en el sentido de que puede <<ser verificado por mi experiencia subjetiva>>. En todo caso, el fenómeno de la validez está presente en el pensamiento de Husserl desde su pretensión de fundar una ciencia que parta desde lo subjetivo, pero sólo indica de ella, que no hay que limitarse a meras concepciones trascendentales dado que el mundo, no funciona así.

“El resultado de la aclaración fenomenológica del sentido del modo de ser del mundo *real* y de un mundo *real* concebible en general, es el de que sólo la subjetividad trascendental tiene el sentido del ser absoluto, que sólo ella es “irrelativa” ... mientras que el mundo *real* en verdad es, pero tiene una esencial relatividad a la subjetividad trascendental. La vida natural y su posesión natural de mundo está limitada, sin que por ello haya en su base un engaño, por el hecho de que, viviendo en su “naturalidad”, no tiene motivo alguno para pasar a la actitud trascendental, o sea, para llevar a cabo por medio de la reducción fenomenológica un examen trascendental de sí misma”⁷³.

Para Heidegger, el error evidente es pensar que el *ser* es producido, pero no “existido”, de ello Husserl comenta lo siguiente:

“Lotze dice: la verdad como proposición verdadera vale, pero valer es la forma de realidad efectiva de la idea, pero las ideas tienen al mismo tiempo el carácter de lo universal frente a las particularizaciones sensibles. Es decir, las proposiciones que valen y que por consiguiente son ideas al mismo tiempo son lo ideal en el sentido de lo universal respecto de las particularizaciones de las proposiciones. Es decir, llevándolo a una conclusión, el error de Husserl se basa simplemente en haber procedido así: *idea igual a validez igual a proposición*. Ésta es la primera tesis. Segunda premisa: *idea igual a universal igual a forma igual a género*. Conclusión: *proposición igual a universal, idéntica a idea*, y a partir de aquí: *proposición igual a género respecto de las posiciones*.”⁷⁴.

Lo que refiere aquí Heidegger con “género” tiene que ver con “generación” o “producción” del *ser*, tal producción del *ser* a través del mundo subjetivo y la *cosa* desde la perspectiva de Husserl, se lleva a cabo desde la *idea* o al ideal que tiene el *ego cogito* produciéndolo en lo determinado como lo *real* de la cosa, y así se produce una “verdad” en cuanto *ser real* de la cosa. La verdad es entonces una adecuación de la *cosa* en torno a una idea y por otra parte, se torna imprescindible dotar a esa idea y vivencia de unidades vivenciales de validez, en tanto que éstas permite un grado de trascendencia y obliguen a pensar lo que hay de total en el mundo con lo que ha sido tomado como juicio o proposición con respecto al *ser real*. Para Heidegger, se trata de sólo una relación lógica que otorga identidad a la cosa,

⁷³ “Ideas relativas a una fenomenología pura... Libro I: ...”, op. cit. p. 480.

⁷⁴ “Lógica: La pregunta por la verdad”, op. cit, p. 67.

advirtiéndolo que no debe entenderse esta identidad con aquella que se designa a manera de sustantivo tales como “casa”, “perro”, “lápiz”, “libro” ... sino una identidad que relaciona lo que hay de verdad en ese *ser real*/validado por la subjetividad.

“Ser verdad significa ahora el ser idénticos ambos miembros de la relación. Ser verdad no significa ahora realidad y modo de ser de la verdad sino aquello que la propia verdad es: la identidad designada”⁷⁵.

Por lo anterior, el pensamiento de Husserl ofrece un aparato de corte psicológico que atiende las formas en que el mundo es concebido, más no conocido ontológicamente. Cabe aclarar lo siguiente: hasta este punto se puede inferir que lo ontológico, desde la fenomenología es una visión sobre el Dasein en la que se procura concentrar esfuerzos dirigidos hacia perspectivas lógicas y válidas desde lo subjetivo y con ello, fundar una ciencia que encuentre lo que hay de determinado y relacionado con las proposiciones y las inferencias. Si se insiste en esto es porque pensamos que el pensamiento sociológico y en especial, el de carácter interpretativo, atiende a ordenamientos de carácter lógico, sustentados por la validez desde dimensiones subjetivas que son proclives a un ordenamiento sustentado en una especialización de un pensamiento sociológico.

Para Heidegger, el problema de la fenomenología es aún mucho más profundo que una apropiación o intención mantenida con el mundo desde el *yo cogito*. Se habla de idealizaciones o de intenciones hacia el mundo, pero Husserl olvida que, en dimensiones de la existencia, no existen idealizaciones, maneras ideales de *ser* con el *ser real* o formas de apropiarse del mundo a través de lo psicológico; por el contrario, existen relaciones materiales con el *ser* en el sentido de que se muestra la presencia de un comportamiento al determinar algo como *cosa*, por ello, se hace incluso necesario replantear la fenomenología tal como fue expuesta por Husserl. Dicho replanteamiento, en primer lugar, incluye un giro fenomenológico, pues para Heidegger, la existencia es una manera de *ser*, no de concebir a la cosa desde meras ideas para su entendimiento y apropiación, es necesario considerar una *fenomenología material*:

“Cuando pregunto <<¿Hay algo?>>, me comporto como alguien que pone algo, es decir, como alguien que se interroga por algo. Dejemos ahora de lado el momento de la interrogabilidad; [fijémonos más bien en]: <<Yo me comporto>>

⁷⁵ Ibid. p. 94.

<<Yo me comporto>> -¿está este comportarse contenido en el sentido de la vivencia? Reproducamos la vivencia con toda su viveza y examinemos su sentido. No se trata todavía de una cosificación y objetivación de la vivencia, de una concepción contraria a la vivencia, si digo que ésta es algo como un <<yo me comporto>>. Lo realmente decisivo es que en la simple contemplación no encuentro algo así como un <<yo>>. Lo que veo es que [ese <<yo>>] vive, que vive dirigiéndose hacia algo, y este <<vivir dirigido hacia algo>> es un <<vivir que se dirige hacia algo en actitud interrogativa>>, hacia algo que se vuelve cuestionable por sí misma.”⁷⁶.

Con Heidegger, se evidencia un giro fenomenológico el cual tiende a pasar de lo psicológico (la cogitación, lo anímico) hacia lo material de la vivencia en el sentido de dotar y mostrar un comportamiento, y así es factible apreciar que la vivencia misma se torna en una reducción, en el aspecto del “yo” que actúa en cotidianidad al vincularse con la cosa. Este es un fenómeno que Heidegger conoce como *yoidad*⁷⁷ -tema desarrollado por Heidegger en función crítica frente a los planteamientos Immanuel Kant, pero que nosotros sólo recuperamos la característica desvivificadora implícitos en esta crítica-. Esta experiencia desvivificadora o de reducción de la existencia, tiene que ver con la manera en el que el “yo mismo” reduce su comportamiento a una sola manera de ser concebido o interpretado y por tanto, tratado y conocido.

“La vivencia de la determinación es sólo una forma rudimentaria de la experiencia vivida; es una experiencia des-vivificadora [*Enteleben*]. Lo objetivo, lo conocido está, como tal, alejado, desgajado de la auténtica vivencia. Llamamos *pro-ceso* al acontecer objetivado, al acontecer como algo objetivo y conocido; este acontecer pasa simplemente delante de mí yo cognoscente y establece con ese yo una relación meramente cognoscitiva, de manera que esta depauperada referencia al yo queda reducida a una vivencia mínima.”⁷⁸.

Podemos decir que la perspectiva fenomenológica propuesta por Husserl trata de reducir la vivencia a un punto de vista vinculado con el sentido mundano de <<sólo colocar y tener una relación con la *cosa*>> en cuanto sea objetivado y puesto dentro de un marco interpretativo en la inmediatez, así se constituye también una verdad la cual, como dijimos, es una verdad sustentada desde la perspectiva validada por el *ego cogito*, al indicar su relación con lo que es determinado. En este caso, lo que se propone desde la perspectiva de Heidegger, es plantear el ver y tratar en lo que es válido para el *ego* y “la verdad” sólo adquiere sentido en cuanto algún elemento de la cosa se toma por su totalidad, o en todo caso, se dirige a una sola

⁷⁶ “La idea de la filosofía...”, op. cit. pp. 80-81.

⁷⁷ No existe una definición de “yoidad” como tal, pero Heidegger lo entiende como un hecho en el que la relación sostenida entre el “yo” con los “objetos” se torna banal y sin mucho sentido, sólo indicando la manera en la que el objeto es para el “yo” y cómo es que el “yo” es para el objeto, que muestra que el “yo” también se reduce en el comportamiento.

⁷⁸ Ibid. p. 89.

determinación que es designada por verdad, que “la verdad” o la proposición -que se supone sea la más acorde- es únicamente una relación personal que niega otras perspectivas y que pueden o no ser aceptadas por los miembros de una comunidad. En ese sentido, Heidegger menciona que este tipo de verdad resulta ser una muy engañosa.

“El modo como pueden estar encubiertos los fenómenos es múltiple. En primer lugar, un fenómeno puede estar encubierto en el sentido de que aún no ha sido *descubierto*. No se lo conoce ni se lo ignora. En segundo lugar, un fenómeno puede estar *recubierto*. Y eso quiere decir: alguna vez estuvo descubierto, pero ha vuelto a caer en el encubrimiento. Este encubrimiento puede llegar a ser total, pero regularmente ocurre que lo que antes estuvo descubierto todavía resulte visible, aunque sólo como apariencia. Pero cuánto hay de apariencia, tanto hay de “ser”. Este encubrimiento, en el sentido del “disimulo”, es el más frecuente y el más peligroso, porque las posibilidades de engaño y desviación son aquí particularmente tenaces. Las estructuras de ser disponibles, pero veladas en cuanto al fundamento en que arraigan, lo mismo que sus correspondientes conceptos, pueden reivindicar un cierto derecho al interior de un “sistema”. En virtud de su articulación constructiva dentro del sistema, se presentan como algo “claro”, que no necesita mayor justificación y por ende puede servir de punto de partida para una deducción progresiva”⁷⁹.

Esto es otra mención de Heidegger que será desarrollada en el tercer capítulo, cuando lleguemos a abordar el tema del “encanto de la *validez*” para entender que el disimulo del *ser* es un encubrimiento que resulta ser engañoso, porque lleva consigo una “promesa” de hacer deducciones dirigidas a un “correcto pensamiento”, el cual deriva en un cuerpo de especializaciones que posibilitan la certeza en la idea y el conocimiento. Por otro lado, la verdad que “encubre” como la conoce Heidegger, es una verdad que se ve a sí misma como aquella que no necesita más que de sí misma para poder brindar una comprensión y un entendimiento al mundo.

Ahora bien, es importante notar que Husserl expone su pensamiento en torno a la figura del *ser* en cuanto dirige sus esfuerzos por encontrar la formación de un *ser real* en el aspecto de “en efecto, está ahí”, y que tengan un sentido desde ámbitos individuales. Proceder de esta forma no es sólo una actitud meramente óptica, es también algo que fundamenta lo existencial, donde la relación del *ego cogito* reduce a un destino determinado al ente, desde lo que es tomado como *ser real*.

“La cosa está simplemente ahí como tal, es decir, es real, existe. La realidad, por tanto, no es una característica propiamente circundante, sino una característica inherente a la esencia de lo cósmico, una característica específicamente teórica. Lo significativo es de-significado hasta el punto de quedar reducido al simple hecho de ser-real. La vivencia del entorno es

⁷⁹ “Ser y tiempo”, op. cit. p. 61.

despojada de vida hasta el punto de quedar reducida al mero reconocimiento de algo real en cuanto tal. El yo histórico, por su parte, es des-historizado hasta el punto de quedar reducido a un resto específico de yo-idad en correlación con lo cósmico, y sólo manteniéndose en el ámbito de la esfera teórica tiene su <quién>, es decir, ¡¿Sólo así resulta accesible?! ¡Abierto fenomenológicamente!”⁸⁰.

El asunto para Heidegger se torna complejo, dado que si la determinación del objeto como su objetivación en “cosa” viene de la experiencia del *ego cogito*, la realidad es reducida y sólo puede accederse a ella a través de la experiencia fenomenológica. Con ello se concibe una realidad determinada por perspectivas individuales, y si bien esto es una evidencia de que la realidad siempre es determinada desde dichas perspectivas, y que cada quien tiene su propia experiencia y acceso a la entidad y que por eso tiene un acceso privilegiado, las consecuencias son, además de una aprehensión desde la idealización de la entidad, desestimar el valor del desarrollo histórico del ente, negando otros aspectos que también pueden valer para la entidad.

Los fundamentos expuestos en este apartado respecto a la fenomenología de Husserl, tuvieron como pretensión romper con el aparato cognitivo de las ciencias, que sólo velan por el correcto pensar del mundo y por enjuiciar a los objetos desde un constructo cognitivo para hablar y pensar en un correcto pensar, y con ello, negando el proceder de las “ciencias” enfocadas en comprender la realidad desde supuestos objetivadores, tales como los axiomas y las proposiciones, sin embargo, *Husserl hace de toda experiencia subjetiva una especie de “verificador” del conocimiento que busca la trascendencia desde lo subjetivo por medio del quehacer válido otorgado por el carácter de objetividad y fundamento al conocimiento y hacer una adecuación de la realidad.*

Muchos de estos supuestos elaborados por Husserl serán recuperados por la sociología interpretativa conocida como *sociología fenomenológica* la cuál, fue desarrollada por Alfred Schütz. Esta sociología fenomenológica se caracteriza por recrear recursos interpretativos a partir de los sentidos y significados que las personas presentan vía la inmediatez y cercanía, es decir, que los *legos* son expertos en fundamentar su mundo de la vida por medio de su participación y experiencias adquiridas en el mundo. Este proceder, veremos, tiene particularidades de las que hay que tomar precauciones.

⁸⁰ “La idea de la filosofía...”, op. cit. p.108.

Capítulo III: “Max Weber: Lógica y el problema del cuidado del pensamiento desde la validez.”

3.1 El fundamento del valor para la constitución de una ciencia interpretativa de los hechos y fenómenos históricos-sociales.

Max Weber es considerado uno de los padres fundadores de la sociología y un referente muy recurrente en ciencias sociales, su obra y pensamiento permiten explicar muchos de los fenómenos sociales a partir de una teoría, que se basa en una explicación de carácter científico para el estudio de la acción social. El *corpus* de recursos teóricos propuestos por Weber para analizar y ordenar el mundo social, vía la tradición hermenéutica, aluden al orden y selección de regularidades de lo social para comprender, interpretando, los hechos sociales y la acción social. Para cumplir con estos fines, el autor configuró su metodología con la construcción de “tipos ideales” como “unidades de valor” elegidos vía “selección de valor” del científico social. No es el propósito hacer una exposición de la metodología weberiana, sino dar cuenta cómo es que el *valor* permite la construcción, concepción e interpretación de lo social por un lado, y por el otro, ubicar cómo el valor es central en el pensamiento de Weber, en cuanto el autor asume que la ciencia tiene carácter “lógico”, y con ello demostrar que sus planteamientos tratan de formar un “correcto pensar”, únicamente tomando cuenta de lo que es “válido”, condición que es problemática para el entendimiento del *ser* en Heidegger.

Antes de entrar en tema, es preciso referir el contexto intelectual del que se nutre Max Weber para explicar su propuesta de ciencia de carácter histórico-social, en tanto va marcando un distanciamiento de los métodos y teorías de las ciencias naturales. Para fundamentar su teoría y su idea de ciencia, Weber retoma los fundamentos de Wilhelm Dilthey⁸¹ -historiador

⁸¹ Dilthey, considerado un filósofo y un historiador perteneciente a la corriente del romanticismo alemán, expone que la realidad social es comprendida y explicada desde esquemas de valor desarrollados dentro de comunidades y sociedades, es decir, que la realidad social y el mundo, serán explicados desde valores, conceptos, y formas de ver el mundo, desarrolladas dentro de relaciones entre individuos, como es el caso de las religiones, los sistemas económicos, las tradiciones, etc: “Los soportes de esta creación constante de valores y bienes en el mundo espiritual son individuos, comunidades, sistemas culturales en los que coactúan los individuos. La cooperación de los individuos está determinada porque, para la realización de valores, se someten a reglas y se proponen fines. Por eso en cualquier coactuación de éstas hay una referencia vital, en conexión con el ser del hombre y que enlaza a los individuos entre sí, algo así como un núcleo que no puede ser captado psicológicamente, pero que se manifiesta en cualquiera de tales sistemas de relaciones entre los hombres. La efectividad dentro de esos sistemas se halla condicionada por la conexión estructural entre la captación, los

considerado neokantiano- y Henry Rickert⁸². Ambos pensadores pertenecieron a la escuela de Baden. Weber recupera de ellos el procedimiento lógico de la referencia a los valores. Con tal procedimiento trata de superar el mundo sensible y crear una regularidad significativa y fundamentar así la objetividad de la ciencia histórica⁸³. Ese destino según Aron, además de superar el infinito sensible, aisló el dominio de la cultura. En otras palabras, la elección del objeto histórico proviene de la voluntad de valor que interesa al investigador. Respecto al tema

estados psíquicos que se expresan en la asignación de valores y aquellos otros que consisten en el establecimiento de fines, bienes y normas.” (Dilthey, Wilhelm, “El mundo histórico”, Fondo de Cultura Económica, México, 1978. p.178) Bien, debemos admitir que Weber es fuertemente influido por el pensamiento de Dilthey, por otra parte se hace evidente que los escritos de Weber formulan una crítica a los planteamientos de Dilthey porque, para Dilthey, los valores sociales posibilitan el entendimiento y explicación de un hecho histórico-social, sin embargo, cualquier valor puede ser utilizado como fundamento para la explicación de un fenómeno. Así, para Weber, se hace necesario entonces que el científico social pueda hacer una selección de valor que permita comprender y explicar un fenómeno histórico, siempre y cuando la selección de valor denote valores de carácter cognitivo y explicativo, más no puramente valorativo desde contextos culturales e históricos. Si se quiere profundizar en torno a Dilthey y su pensamiento, véase: “Dilthey, Wilhelm, *Teoría de las concepciones del mundo*, CONACULTA-Alianza Editorial Mexicana, México, 1990”; “Dilthey, Wilhelm; *Introducción a las ciencias del espíritu*, ESPASA-CALPE, Buenos Aires, Argentina, S. A., 1948”; “Wilherl, Dilthey, *El mundo histórico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978”; “Rossi, Pietro, ‘Introducción’ en Weber, Max, *Escritos sobre metodología sociológica*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, Argentina, 2012”; “Aguilar Viilaneuva, Luis F. *Weber: La idea de ciencia social*, UNAM- Coordinación de Humanidades, México, 1989”.

⁸² Weber también se ve influido por el pensamiento de Heinrich Rickert, autor perteneciente también al historicismo alemán. La premisa que desarrollara Weber de Rickert, es que para este último, la realidad es múltiple, por lo que se hace necesario explicarla por medio de una selección de elementos que permitan el entendimiento del fenómeno y del aspecto de la realidad, esto porque en la realidad, no existen aspectos a ser generalizados, sino individualidades. Rickert lo expresa de la siguiente forma: “Solamente es necesario destacar un hecho importante: la cognición de la individualidad de un objeto tampoco es una imagen en el sentido de que conocemos la multiplicidad *íntegra* de un contenido, sino que también en este caso se realiza una determinada selección y transformación, es decir, se destaca un complejo de elementos que en esa combinación particular sólo pertenece a *un* objeto determinado. Porque es necesario insistir en ello (dado que siempre parece volver a ser olvidado): en la realidad no existen objetos generales, sino únicamente individuales; sólo existe lo único, y no hay nada que realmente se repita. Debemos distinguir entonces la ‘individualidad’ que corresponde a todo objeto o proceso cualquiera (cuyo contenido coincide con su realidad, y cuya cognición no es ni alcanzable ni deseable), de la individualidad significativa para nosotros (que consiste solamente en determinados elementos) y debemos entender con toda claridad que la individualidad en el sentido más estricto, a la que nos referimos comúnmente, así como lo general del concepto específico, no son ellos mismos una realidad, sino un producto de nuestra interpretación de la realidad, de nuestra conceptualización precientífica.” (Rickert, Heinrich, “Introducción a los problemas de la filosofía de la historia”, Editorial Nova, Argentina, s.d, p. 45). Del Rickert, se puede observar que Weber obtiene las premisas para la formación de conceptos que no son más que conexiones lógicas: “Pero además -y esto es lo principal, lo que nos permite avanzar- las formas de la labor científica o de la formación de conceptos, dependen en sus rasgos característicos, y en cuanto son medios para alcanzar el fin científico, de la peculiaridad formal de las finalidades que el sujeto persigue en la cognición. La lógica inquirirá entonces acerca de las *tareas y finalidades*, formalmente distintas unas de otras, que las diversas ciencias se imponen, y tratará luego de comprender en su diversidad los métodos científicos, es decir, en este caso, los tipos de formación de conceptos; tratará de comprenderlos como siendo los medios necesariamente diferentes, para alcanzar los diferentes fines, o como los tipos de transformación y elaboración conceptual del material sensible intuitivamente dado, ‘teleológicamente’ necesarios” (“Introducción a los problemas de la filosofía de la historia”, op. cit. p. 43).

⁸³ Véase Aron, Raymond, *La sociología contemporánea*, op. cit., capítulo III especialmente p. 113

metodológico, en el clima intelectual privaba el hecho de ir en contra de las doctrinas positivas que explicaron el mundo histórico desde un fundamento legal expresado a través de *juicios universales y leyes*, así como aquellas doctrinas que plantearon que la *historia humana* se desarrollaba en un destino fijado por un universal⁸⁴. Para confrontar estas doctrinas y sus postulados, la ciencia histórica fijó su atención en la experiencia y vivencia de los individuos como elementos epistemológicos para la construcción de la narrativa histórica, donde el resultado es deducir que la historia es producto de la existencia de seres humanos que forman comunidades en las cuales hay sucesos y hechos acumulados que detallan un sinnúmero de experiencias singulares con el mundo y con la humanidad, y que en cierto sentido, son independientes en su acontecer en la vida de los seres humanos en sus experiencias y vivencias de carácter único, singular y significativo.

Además de estas circunstancias, Weber encontró inconsistencias en la formulación de planteamientos respecto a los problemas históricos, pues algunos pensadores estuvieron preocupados por responder a preguntas tales como << ¿Qué hubiera pasado si “x”, en vez de haber actuado de tal forma en el que ocurrió “p”, hubiese actuado de distinta manera para que sucediese “q”? >>. Desde el punto de vista de Weber, no se trata de criticar las acciones pasadas de personajes históricos, ni juzgar los resultados de su actuar individual o los sucesos históricos posteriores; pues entender los fenómenos histórico-sociales reflexionando así sobre lo ocurrido, olvida explicitar los contextos que permitieron el desarrollo del fenómeno, y ello no tiene valor científico.

Por otra parte, dicho proceder evidencia un desconocimiento de la naturaleza de la realidad social, ejemplo de ello es la discusión que sostiene Weber con Eduard Meyer, pues éste propone en sus trabajos el remitirse a una exposición psicología del individuo en el desarrollo de la acción para descubrir por qué un personaje histórico, como Otto Von Bismarck, actuó de tal manera como lo hizo y con ello, juzgar las acciones de dicho personaje,

⁸⁴ Cfr. Friedrich Hegel, George Wilhelm, “Filosofía de la historia universal, Ediciones Istmo, España, 2005” y “Fenomenología del espíritu, Fondo de Cultura Económica, México, 2017”. Ambas obras en su conjunto y de forma resumida, muestran que los hombres al igual que sus espíritus y su acción, deben estar orientados con miras al desarrollo del espíritu de la historia universal y que el *ser* de cada objeto debe estar concebido para el desarrollo de este espíritu que, dicho sea de paso, el orden estatuido se va perfeccionando en orden y razón a través del tiempo.

a partir de un estudio de la personalidad del propio Bismarck⁸⁵, para con ello descubrir si la acción y el hecho histórico hubiesen resultado en acontecimientos acordes a una meditación racionalizada. A diferencia de esto, Weber también presta atención a la exposición de que el juicio de la realidad social puede ser efectuado de manera “objetiva” y “sin supuestos”⁸⁶ para las “ciencias del espíritu”, con la finalidad de producir un conocimiento riguroso en las ciencias sociales y considerar además, que el proceder objetivamente significa tener dispuestas todas las determinantes y posibles explicaciones de los fenómenos sociales, como todas las posibles consideraciones que permitan explicar el mundo social.

El propósito de Weber es promover una ciencia que considere la riqueza histórica representada por la realidad cultural con el uso de un método que logre dimensionar los hechos históricos y sociales, desde su propia individualidad, para ser contextualizados comprensiva e interpretativamente y que los explique de forma racional. Para ello, Weber aboga por una ciencia que estudie y aborde los fenómenos sociales desde una perspectiva <<vital>>, esto significa que dichos fenómenos sean pensados y tratados desde procesos de la vida, de relaciones entre seres humanos y del hombre con su entorno. Dicha dimensión vital también considera la experiencia y vivencias del investigador para el conocimiento de dicha realidad y ello con la intención de señalar la “verdadera” naturaleza del objeto de estudio de las ciencias del espíritu, dado que, dentro de estos ámbitos, sólo puede ser entendido como un “ser-así-y-no-de-otro-modo”, es decir, no hay cabida para las consideraciones que tengan que ver con un *debe ser*. Weber propone recurrir al recurso del “valor” en su modalidad de “validez” identificado en las “ideas de valor” que expondremos a continuación.

“La ciencia social que queremos promover es una *ciencia de realidad*. Queremos comprender la realidad de la vida que nos circunda, y en la cual estamos inmerso, *en su especificidad*;

⁸⁵ Sobre esta polémica. Léase el segundo capítulo titulado “*Estudios críticos sobre la lógica de las ciencias de la cultura*” en “Weber, Max, “Ensayos sobre metodología sociológica, Amorrortu Editores, Buenos Aires, Argentina, 2012).

⁸⁶ Weber dirá al respecto: “En efecto, jamás puede concebirse como exhaustiva aun la *descripción* del segmento más ínfimo de la realidad. El número y la índole de las causas que determinaron cualquier evento individual son siempre *infinitos*, y nada hay en las cosas mismas que indique qué parte de ellas debe ser considerada. El único resultado de cualquier intento serio de conocer la realidad <<sin presupuestos>> sería un caos de <<juicios de existencia>> acerca de innumerables percepciones particulares. Pero aun tal resultado sólo es posible en apariencia, ya que cada percepción aislada, en cuanto se la considera con mayor atención, muestra infinitos elementos que jamás pueden ser expresados de manera exhaustiva en juicios de percepción” (Weber, Marx, *La <<objetividad >> cognoscitiva de la ciencia social y de la política social*, en “Weber, Max, ‘Ensayos sobre metodología sociológica’ Amorrortu Editores, Buenos Aires, Argentina, 2012. p. 73”). Al respecto, se considera entonces que, el único camino por el cual se puede abordar la realidad es partir de una selección de valor que permita conocer y concebir algún aspecto de nuestro “hecho histórico” o “hecho social”.

queremos comprender, por un lado, la conexión y *significación* cultural de sus manifestaciones individuales en su configuración actual, y, por el otro, las razones por las cuales ha llegado históricamente a ser así-y-no-de-otro-modo. Ahora bien, tan pronto como tratamos de reflexionar sobre la manera en que se nos presenta inmediatamente, la vida nos ofrece una multiplicidad infinita de procesos que surgen y desaparecen, sucesiva y simultáneamente, tanto <<dentro>> como <<fuera>>de nosotros mismos”⁸⁷.

Ahora bien, para la interpretación y comprensión de estos fenómenos, Weber propone recurrir al recurso del “valor” en su modalidad de “validez” identificado en las “ideas de valor” que expondremos más adelante, mientras tanto, veremos que el entendimiento y explicación de fenómenos a través del propio *valor* se vuelve problemático. Para Heidegger, al evidenciar la construcción del *ser* por lo real efectivo, únicamente se logra producir una representación y en términos existenciales, se da pauta para determinar un comportamiento en torno al ente, sustentado por aquello que ha quedado determinado como válido y expresado en la *validez*, que es también, toda vez, un recurso lógico que sólo indica una objetividad y una obligatoriedad que ayude a un pensamiento o a constituir una conexión de sentido, en cuanto busca que este se constituya como irrefutable y que demuestre aquella actitud de “en efecto, ocurre”, todo ello expresado en el ámbito de la lógica. Para exponer esta idea, comencemos por desarrollar lo que Weber entiende por “ciencias de la cultura” y su forma en la que ellas operan:

“Hemos designado <<ciencias de la cultura>> a las disciplinas que procuran conocer los fenómenos de la vida en su *significación* cultural. La *significación* de la configuración de un fenómeno cultural, y su fundamento, no pueden ser obtenidos, fundados y vueltos inteligibles a partir de un sistema de conceptos legales, por perfecto que fuere; en efecto, presupone la relación de los fenómenos culturales con *ideas de valor*...”⁸⁸.

Hasta este punto podemos resumir que las <<ciencias de la cultura>> incluida la historia y la sociología, pretenden comprender a los fenómenos dentro de sus dimensiones contextuales en el sentido de que cada uno de ellos se configura en aspectos culturales, políticos, geográficos, individuales, etcétera que condicionan su propio suceder, de manera que su acaecer, siempre ocurra como un hecho propiamente determinado e “individual”, dejando ver nuevamente la imposibilidad de un proceder vinculado a legalidades empíricas.

Ahora bien, *Ideas de valor* son, por decirlo de alguna forma en Weber, *la materia prima que permite darle una apertura y un conocimiento de los hechos histórico-sociales en*

⁸⁷ “La <<objetividad>> cognoscitiva de la ciencia social y de la política social”, op. cit. p.67.

⁸⁸ Ibid. p. 71.

tanto sean parte de un método científico y racional. Estas ideas de valor son para Weber <<la primera comprensión>> de los fenómenos históricos y sociales y su principal característica es que tales ideas, implican un punto de vista y una valoración con sentido a ser tomadas como válidas en el ejercicio de la comprensión de una situación histórica o de la acción social; en otras palabras, se pretende tomar aquello que “vale” y que “valga” para el desarrollo y construcción de una interpretación, una explicación o una mostración del fenómeno que ha sido determinado como pertinente para el científico de las *ciencias de la cultura*. En ese sentido, una “*idea de valor*” puede ser un “juicio de valor”, “selección de valor”, “imputaciones de valor”, etcétera, tales como aquellas ideas que contienen y expresan los sentidos por los cuales una comunidad religiosa o una religión interpretan el mundo, o el cómo un partido político tiene concebido un proyecto a realizar para el desarrollo de una comunidad. Pero en términos teóricos y metodológicos, para Max Weber, una *idea de valor* son aquellos contenedores que expresen sentidos y significados para la interpretación y comprensión de un fenómeno social o un hecho histórico, escogidos libremente por el científico social y con una finalidad meramente cognitiva.

3.2 Idea de valor y validez en Max Weber.

Una *Idea* es entendida por Heidegger como un pensamiento obscuro o un pensamiento primario que busca ser un hilo conductor por el cual *el pensar* debe considerar para descubrir algo que más llame la atención en el mundo. De esta forma, el pensamiento fija el ideal al que quiere llegar o que pretende descubrir en el mundo. Visto así, el “tipo ideal” es una idea de valor que lleva consigo la pretensión de devenir en una *ley sociológica*⁸⁹, en el sentido de ser

⁸⁹ Aludimos al uso de ley en el sentido que lo entiende Max Weber. Si bien queda clara la idea de una imposibilidad de encontrar leyes para el entendimiento del mundo de la cultura, en el sentido expreso de las ciencias naturales, existe una cierta necesidad, o en su defecto, posibilidad de encontrar y hacer uso de <<regularidades>> que permitan proceder de forma objetiva para la producción de un conocimiento del mundo histórico y cultural (los *tipos ideales* formulados a través de *modas* son un buen ejemplo al respecto), que a diferencia de las ciencias naturales, la finalidad de las ciencias de la cultura no es encontrar leyes en sí, es encontrar “regularidades explicativas” con fines cognitivos, siendo estos más bien medios y meramente finalidades para las ciencias del espíritu: “Que se trata siempre, aun en el caso de las denominadas <<leyes económicas>> sin excepción, no de <<leyes>> en el sentido riguroso de las ciencias naturales exactas, sino de conexiones causales *adecuadas*, expresadas en reglas, y, en consecuencia, de una aplicación de la categoría de <<posibilidad objetiva>> que no hemos de considerar en detalle aquí, en nada menoscaba la afirmación precedente. La determinación de tales regularidades, sin embargo, no es la *meta*, sino el *medio* del conocimiento, y en cada caso constituye una cuestión de oportunidad establecer si tiene sentido expresar en una fórmula, como <<ley>>, una regularidad de ligazón causal conocida a partir de la vida cotidiana” (“La <<objetividad>> cognoscitiva de la ciencia social y de la política social”, op. cit. p. 75).

un medio explicativo de la acción social o ser tomada como un hilo conductor que permita desvelar, explicar y dotar de sentido (por lo general) a la *acción social*.

Antes de continuar, hay que considerar lo siguiente en Weber. Para él, las “ideas de valor”, principalmente las que tienen que ver con “interpretar” a través de la selección de valor, constituidas en un *típo ideal*, pretende también regular la explicación e interpretación de la realidad histórica y social, haciendo que los fenómenos, las cosas y las personas sean sometidos a un marco interpretativo con el fin de lograr una <<adecuada interpretación>>. Hemos de decir esto porque Weber considera que muchas “ideas de valor” por lo general, sólo pretenden entender la realidad y explicarla por medio de esquemas lógicos, limitando el análisis de la realidad y que obliga a que dicha realidad quede <<encajonada>> en lo planteado como regulativo para su entendimiento, y si un fenómeno pone en cuestión la lógica u obliga a repensar los supuestos con los que se piensa la realidad, normalmente se opta por buscar estrategias dentro de dichos marcos para el entendimiento y comprensión del fenómeno social, de manera tal que se conserve la figura original de la idea de valor como la *idónea* para el entendimiento de la realidad social, y de esta forma, dicho marco interpretativo también es leído por Weber como un plexo de juicios para la realidad. Esto es ejemplificado con miras a fundamentar una crítica (especialmente) al materialismo histórico.

“La forma lógica en que hoy se presenta no es del todo unitaria. Cuando aparecen dificultades para una explicación económica pura, se dispone de diversos medios para mantener su validez general como factor causal decisivo. A veces, todo aquello que en la realidad histórica *no* es deducible de motivos económicos es considerado, *por esa misma razón* como un <<accidente>> *que carece de significado* científico, o bien se extiende el concepto de lo <<económico>> hasta lo incognoscible, de modo que cualquier interés humano que de alguna manera esté vinculado a medios externos queda inserto en su ámbito”⁹⁰.

Sin embargo y a lo largo de su obra, Weber tiene que lidiar con el recurso de “la valoración” para el entendimiento de la sociedad, ya que este proceder como principio metodológico causa muchos conflictos en el sentido de entorpecer la “interpretación” y “entendimiento” de la realidad, en tanto que cualquier hecho o valor al que se le valore como lo suficientemente “válido”, puede ser fundamento de interpretación y comprensión de la realidad. La situación se puede tornar aún más complicada en cuanto Weber también menciona que los fenómenos históricos son entendidos desde distintos puntos de vista, y desde diferentes aparatos <<lógicos aprehensivos>> que crean representaciones de la sociedad.

⁹⁰ Ibid. pp. 64-65.

Weber resuelve dicha problemática a partir del uso de una “idea de valor” como elemento que logró una “selección de valor” que hace valer los supuestos explicativos de los fenómenos histórico-sociales.

Así bien, el *tipo ideal* se caracteriza por ser una construcción racional subjetiva consistente en la creación de un conjunto de imputaciones e inferencias causales escogidos por el científico social (como el fenómeno quien hubo de seleccionar como pertinente para su estudio), que permitan entender, comprender, explicar, ordenar la realidad y los fenómenos sociales de la realidad social, es decir, construye concepciones <<promedio>> del fenómeno social y con ello ver que tanto se acerca o se aleja la realidad empírica a la construcción racional. Sin embargo, Weber advierte que el *tipo ideal* es sólo una herramienta cognitiva que nos permite elaborar una *idea* acerca de lo que puede ser la realidad social, o bien, permite dar una apertura a los hechos históricos o a las acciones sociales para su conocimiento y entendimiento para fines interpretativos. Sin embargo, también se advierte que el tipo ideal no puede ser tomado como una pauta para juzgar la realidad o ser tomado como un medio legal para el análisis de lo social, sólo constituye una referencia de la cual hablaremos más adelante.

“Constituye este (el tipo ideal) un cuadro conceptual que no *es* la realidad histórica, al menos no la <<verdadera>>, y que mucho menos está destinado a servir como esquema *bajo* el cual debiera subsumirse la realidad como *espécimen*, sino que, en cambio, tiene el significado de un concepto *límite* puramente ideal, respecto del cual la realidad es *medida y comparada* a fin de esclarecer determinados elementos significativos de su contenido empírico. Tales conceptos son formaciones en las cuales, por aplicación de la categoría de posibilidad objetiva, construimos conexiones a la que nuestra *fantasía*, disciplinada y orientada en vista de la realidad, *juzga* adecuadas.”⁹¹.

⁹¹ Ibid. p.89. Respecto a la selección de valor, Weber retoma de Rickert, la idea de comprender la realidad por medio de una selección de valor y que la adecuación ordenada de una realidad, únicamente puede ser explicada por vía de la “individualidad” ya que, todo objeto y toda concepción, es una apropiación personal determinada por la existencia de los hombres: “Solamente es necesario destacar un hecho importante: la cognición de la individualidad de un objeto tampoco es una imagen en el sentido de que conocemos la multiplicidad íntegra de un contenido, sino que también en este caso se realiza una determinada selección y transformación, es decir, se destaca un complejo de elementos que en esa combinación particular sólo pertenece a un objeto determinado. Porque es necesario insistir en ello (dado que siempre parece volver a ser olvidado): en la realidad no existen objetos generales, sino únicamente individuales; sólo existe lo único, y no hay nada que realmente se repita. Debemos distinguir entonces la ‘individualidad’ que corresponde a todo objeto o proceso cualquiera (cuyo contenido coincide con su realidad, y cuya cognición no es ni alcanzable ni deseable), de la individualidad significativa para nosotros (que consiste solamente en determinados elementos) y debemos entender con toda claridad que la individualidad en el sentido más estricto, a la que nos referimos comúnmente, así como lo general del concepto específico, no son ellos mismos una realidad, sino un producto de nuestra interpretación de la realidad, de nuestra conceptualización precientífica.” (Rickert, “Introducción a los problemas de la filosofía de la historia”, op. cit. p. 45). Cabe agregar que el procedimiento para la obtención de conceptos en el estudio de la realidad, será un proceder individual que dependa de las necesidades que exige el objeto: “Pero además -

El *tipo ideal* en resumen, tiene la finalidad de ser una herramienta que permita el entendimiento de la realidad y en especial, fija circunstancias específicas de los hechos históricos y de las acciones sociales. Pero estas construcciones solamente son realizadas en la medida de lo que es <<juzgado>> por el sociólogo, tenga por finalidad un carácter cognitivo de la realidad; no obstante, el recurso de valor sigue siendo un pesar para las “ciencias del espíritu” e incluso, para la ciencia que él mismo autor propone, pues, reconoce que el valor es “ese <<hijo del dolor>> de nuestra disciplina, que puede recibir un sentido unívoco sólo por la vía típico-ideal”⁹²; es además, un medio por el cual, las ciencias sociales pueden encontrar su objetividad como ciencias con carácter y rigor científico.

“La <<objetividad>> del conocimiento de las ciencias sociales depende más bien de lo siguiente: que lo empíricamente dado se oriente de continuo con relación a aquellas ideas de valor, las únicas que le prestan *valor* cognoscitivo; que, en su significación, sea comprendido a partir de ellas, pero que jamás sea convertido en pedestal para la prueba, imposible empíricamente, de la validez de aquellas. Y la *fé*, presente en alguna forma en todos nosotros, en la validez supra empírica de ideas de valor últimas y supremas, de las que tomamos el sentido de nuestra existencia, no excluye sino incluye la incesante mutabilidad de los puntos de vista concretos desde los cuales la realidad empírica recibe un significado...”⁹³.

Si bien “el valor” puede ser un camino para lograr la objetividad en las ciencias sociales con la construcción de un *tipo ideal*, debemos tener en claro que se depende de la *validez* en la construcción de tipologías que permitan entender y explicar lo que sucede en la sociedad; la validez en Weber es entonces “una validez” que radica posiblemente en la palabra y

y esto es lo principal, lo que nos permite avanzar- las formas de la labor científica o de la formación de conceptos, dependen en sus rasgos característicos, y en cuanto son medios para alcanzar el fin científico, de la peculiaridad formal de las finalidades que el sujeto persigue en la cognición. La lógica inquirirá entonces acerca de las tareas y finalidades, formalmente distintas unas de otras, que las diversas ciencias se imponen, y tratará luego de comprender en su diversidad los métodos científicos, es decir, en este caso, los tipos de formación de conceptos; tratara de comprenderlos como siendo los medios necesariamente diferentes, para alcanzar los diferentes fines, o como los tipos de transformación y elaboración conceptual del material sensible intuitivamente dado, ‘teleológicamente’ necesarios” (Ibid. p. 43). Si se pregunta por distinción que hay entre las formulaciones de Rickert y Weber, es el hecho de que Weber toma una distancia de está *hermenéutica histórica* (por caracterizar de alguna manera) al constituir un método que cumpla con el requerimiento de mostrarse como científico en el sentido epistemológico y que toma por base, la experiencia y el conocimiento de la cotidianidad para de ahí, constituir a la sociología como una disciplina igual de válida y científica como otras ramas y saberes dentro del mundo de la ciencia, mientras que Rickert, se mantiene en un nivel hermenéutico sin un aparente método del todo claro.

⁹² “La <<objetividad>> cognoscitiva de la ciencia social y de la política social” op. cit. p. 104.

⁹³ Ibid. p. 107.

cientificidad del científico social, en su ética por la búsqueda de una verdad y en su capacidad de interpretar de <<manera correcta>> los fenómenos históricos-sociales⁹⁴.

⁹⁴ Este apartado nos conduce al tema de la científicidad en las ciencias sociales. Sin embargo, consideremos que es necesario recuperar muchos planteamientos textuales, como la experiencia de practicantes en la materia en otro espacio y otro texto para ser abordado, pero es un punto que no podemos eludir. La científicidad en Max Weber consiste en un primer momento en fundar una ciencia que permita arrojar, resultados válidos y de carácter científico por medio de un método estatuido, desde el punto de vista subjetivo del investigador social, logrando constituir por estos medios, una objetividad para la propia ciencia. El propio autor comenta lo siguiente: “Todo conocimiento de la realidad cultural es, como se infiere de lo anterior, siempre un conocimiento que parte *desde puntos de vista específicamente particulares*. Cuando exigimos al historiador y al investigador social que, como presupuesto elemental, puedan distinguir lo importante de lo accesorio, y que posean para ello los “puntos de vista” requeridos, esto quiere decir que deben saber cómo relacionar los fenómenos de la realidad -conscientemente o no- con <<valores culturales>> universales, para elucidar luego, a partir de allí, las conexiones significativas para nosotros. Si de continuo se reitera la creencia de que esos puntos de vista podrían <<extraerse de la materia misma>>, ello se debe a la ilusión ingenua del especialista quien no se percata, en virtud de las ideas de valor con las cuales inconscientemente ha abordado la materia, ha destacado, de una infinidad absoluta, un pequeño elemento en cuanto lo único que interesa a su consideración” (“La objetividad cognoscitiva de la ciencia social y de la política social”, op. cit. p. 77). Sin embargo, esta cita deja pendiente respuestas a las preguntas <<¿Para quién hacer sociología? >> y <<¿Para qué hacer sociología? >>. En sus conferencias que lleva por nombre “El político y el científico”, reflexiona lo siguiente: “¿Cuál es el sentido actual de la ciencia como vocación? La respuesta más acertada es la de Tolstoi, contenida en las siguientes palabras: “La ciencia carece de sentido, puesto que no tiene respuesta para las únicas cuestiones que nos importan, las de qué debemos hacer y cómo debemos vivir”. Sería vano discutir el hecho de que, en realidad, la ciencia no responde a tales cuestiones. El meollo del problema está, sin embargo, en que no ofrece ninguna respuesta y en que no contribuye, en definitiva, a plantear adecuadamente tales cuestiones” (“Weber, Max, ‘El político y el científico’, Ediciones Coyoacán, México, 2008, pp. 101-102) Poco más adelante, Weber refiere a la medicina como ciencia, conoce el cuerpo humano y las maneras en cómo funciona, pero en la práctica, la medicina suele salvar las vidas de sus pacientes, aunque ellos imploren que le pongan fin a su sufrimiento. Empero, salvo el código penal, nada obliga al médico en realidad, a alejarse de esa meta y de su ética: “La ciencia médica no se pregunta si la vida es digna de ser vivida o en qué momento deja de serlo.” (“El político y el científico”, op. cit. p. 103). Si bien Weber refiere que las metas de toda ciencia no están del todo fundadas y fundamentadas, ello no quiere decir que la ciencia carezca de sentido, al contrario, pues Weber piensa que toda ciencia y todo investigador en el ejercicio de su práctica, imprimen sentidos. En lo que respecta a las ciencias de la cultura, el sentido es impreso desde la relevancia que tenga el ejercicio del científico social en el contexto cultural en el que está sumergido, y en su capacidad de poder imputar de manera correcta las causas del fenómeno que está investigando: “...en otras palabras, sólo puede ser determinado a partir de los efectos <<adecuados>> de los elementos causales en cuestión. Depende de los casos individuales la medida en que el historiador (en el sentido lato del término) podrá llevar a cabo con seguridad esa imputación a partir de su imaginación, nutrida por su experiencia, de vida y metódicamente disciplinada, o bien requerirá la ayuda de ciencias especiales que le permitan realizarla.” (“La objetividad cognoscitiva de la ciencia social y de la política social”, op. cit. pp. 74-75) Lo anterior refleja una condición para el desarrollo de la sociología, pero es de llamar la atención la referencia que hace el sociólogo a la capacidad del científico social para hacer evidente, con su imaginación, el fenómeno que él propiamente escogió. Sin embargo, la sociología, es una ciencia que está abierta a la búsqueda de un sentido, ya que Weber refiere que el desarrollo de esta *praxis* también implica un desarrollo <<técnico>> o <<tecnológico>>, a causa de que el sociólogo como hombre de ciencia, sólo le es posible indicar los *medios* más adecuados para fines *determinados*: “Respecto de esta decisión, podemos ofrecerle todavía algo: el *conocimiento* del *significado* de aquello a que se aspira. Podremos enseñarle a conocer los fines que él procura, y entre los cuales elige, de acuerdo con su conexión y significado, ante todo poniendo de relieve y desarrollando en su trabazón lógica las <<ideas>> que están o pueden estar en la base del fin concreto. En efecto, una de las tareas esenciales de cualquier ciencia de la vida cultural del hombre es, desde luego, poner de manifiesto para la comprensión espiritual estas <<ideas>> por las cuales ha luchado y se lucha en parte realmente y en parte sólo en apariencia”. (Ibid. p. 47). Sin embargo, el hecho de hacer sociología no radica únicamente en hacer ciencia para científicos sociales. Estamos de acuerdo en que siempre es necesario

3.3 El tipo ideal y la validez.

Weber define la *sociología* como “una ciencia que pretende entender, interpretándola, la acción social para de esa manera explicarla causalmente en su desarrollo y efectos”⁹⁵. La *interpretación* se hace presente en la sociología como objetivo del tipo ideal para, precisamente, poder comprender e interpretar el fenómeno histórico-social, elaborando su conexión causal de sentidos imputados que expliquen el desarrollo de la acción. Ahora bien, uno de los supuestos que es importante a tomar en cuenta en esta teoría, es el concepto de *acción social*, que es definido como aquello que “se orienta por las acciones de otros, las cuales pueden ser pasadas, presentes o esperadas como futuras... Los “otros” pueden ser individualizados y conocidos o una pluralidad de individuos indeterminados y completamente desconocidos...”⁹⁶. Ello permite apreciar que una acción social se distinguirá de otros tipos de descripción de la acción (cómo <<levantar el pie para dar un paso>> o <<levantar el brazo para rascarse la mejilla>>) en cuanto la acción social dependa de la interpretación y comprensión que el actor constituya respecto a la acción de los otros, ejemplo de ello puede ser la decisión de una persona de demandar a alguien ante un tribunal de justicia, por un daño antes cometido a su propiedad -y sea un daño estipulado en la ley-, o la decisión de abandonar un partido político porque, a su juicio, éste traicionó sus ideales y fundamentos.

En la teoría de Weber, la *acción social* se vuelve de suma importancia porque permite la constitución y distinción de una estructura analítica de otros tipos de estructuras heurísticas, como también dotar de una unidad y un fenómeno completamente propio para la sociología.

hacer supuestos validos que sean aceptados por la ciencia y para las comunidades científicas, con la finalidad de lograr una estructura para el entendimiento de los fenómenos sociales y que sea válida y legal para los miembros de la comunidad. Pero hacer ciencia también implica hacer estudios e interpretaciones con finalidades no impuestas por el propio sociólogo, sino por otros. Si bien Weber no busco responder a la pregunta <<¿Para quién hacer sociología? >>, otros autores si concibieron está finalidad sociológica. Wright Mills comenta que “Históricamente, la ciencia social ha tenido más uso ideológico que burocrático; aún ahora es así, probablemente, aunque la balanza parezca cambiar con frecuencia. En cierta media, los usos ideológicos se han debido al hecho de que muchísima parte de la ciencia social moderna ha sido un debate, reconocido con tal con gran frecuencia, con la obra de Marx, así como un reflejo de los motivos socialistas y de los partidos comunistas” (Mills, Charles Wright, “La imaginación sociológica”, Fondo de Cultura Económica, México, 2009, p. 98, léase especialmente el capítulo III titulado “*Tipos de Practicidad*”). En resumen, pensamos que la parte científica de la sociología no sólo radica en crear supuestos válidos para una ciencia, también implica hacer válidas estructuras sociales, o mostrar el porqué algo representa una problemática. Ciertamente las fronteras de toda tarea científica varían y cambian, pero lo importante, es siempre mantener, en el fondo, un compromiso con la verdad.

⁹⁵ Weber, Max, “Economía y Sociedad”, Fondo de Cultura Económica, España, 2002, p. 5.

⁹⁶ Ibid. p. 18.

Por ello, Weber se vuelve de suma importancia ante el hecho de poder determinar un fenómeno que había sido ignorado por otras ramas científicas⁹⁷ (o que no descubrieron la forma de tratarlo). Dentro de la concepción de la *acción social* por Weber, se refleja la forma en la que se opera el *tipo ideal* al exponerse todas esas características que constituyen <<promedios>> observados en la realidad y que pueden funcionar como “ideas” para orientar el pensamiento de dicha acción. Así, Weber expone cuatro tipologías: A) Acción racional con arreglo a fines; B) Acción con arreglo a valores; C) Acción afectiva y D) Acción Tradicional. Cada uno de estos tipos ideales de acción social es considerada una construcción típico ideal. Hay que aclarar que, en el trabajo expuesto por el autor, dentro de la *acción social*, los individuos que participan en la producción de la sociedad imputan distintos sentidos significativos de valor a la acción, donde el valor imputado actúa como detonante de la acción, es decir, “donde uno ve amistad, otro ve amor”, ello motiva una salida al cine donde la acción es la misma, pero la finalidad evidentemente es distinta.

El valor se hace presente nuevamente, pero ahora, ya no sólo como un elemento que permita la construcción de una concepción para el desarrollo de una conexión de sentido en la realidad social, o un fenómeno particular en ella. El valor es considerado por Weber como una referencia contenida dentro de la *acción social*, la cual, el sociólogo se ve obligado a comprender e interpretar para su configuración lógica de un entendimiento y comprensión al respecto. En todo caso, ahora el problema se muestra también en el hecho de que, en el mundo, operan valoraciones que se imputan de distinta forma para la explicación de un hecho, o por la manera en la que se comprende una cosa o una persona. En ese aspecto, Weber también está obligado hacer de su método algo que permita encontrar aquello que sea más

⁹⁷ Véase “Gouldner, ‘La crisis de la sociología occidental’, op.cit.”. En otra parte habíamos comentado que el estudio de Gouldner demuestra que la sociología tomó un distanciamiento de los valores utilitaristas que permean en cada aspecto de la sociedad y de las relaciones humanas, Gouldner muestra que Weber no es la excepción, pues señala que los planteamientos del sociólogo de Frankfurt, indican que los hombres no actúan con miras a lograr la utilidad o constituirse como seres útiles en la sociedad o persiguiendo fines “útiles” meramente, al contrario, sus acciones son producto de la persecución de valores y las consecuencias aparejadas tras perseguir y adecuar sus acciones a algunos valores, por tanto, no se trata de expresar a la sociedad en términos de utilidad, sino en lo que hacen los hombres en marcos del desarrollo material de la vida con miras a la utilidad o las consecuencias que traen el adecuarse a ciertos valores o al perseguir otro tipo de “valores”: “Weber rechaza el funcionalismo...y destaco la importancia de las ideas en general y de la ética religiosa en particular como influencias que actuaban sobre el desarrollo social y la conducta humana. En lugar de explicar la acción social según sus funciones o consecuencias útiles, subrayó que los resultados sociales eran el producto de los esfuerzos de los hombres por adecuarse a ideas e ideales...Weber puso de relieve la autonomía e importancia de las ideas a las que los hombres adherían internamente, y la manera en que estas ideas moldeaban la historia” (p. 118).

válido para la explicación y entendimiento de esta unidad sociológica. Lo dicho hasta aquí nos ha permitido descubrir la base del método weberiano para el conocimiento de la realidad histórico-social, caracterizado en principio por una *idea de valor*, y una posterior construcción típico ideal, sin embargo, el mismo Weber ha confesado que el tipo ideal es un proceder lógico que permite a las “ciencias de la cultura” estudiar la realidad social:

“Después de esta prolongada discusión, podemos por fin abordar lo que nos interesa *metodológicamente* en una consideración de la <<objetividad>> del conocimiento de la cultura: ¿Cuál es la función lógica y la estructura de los conceptos con los que nuestra ciencia, como cualquier otra, labora? O, formulada más específicamente en relación el problema decisivo ¿cuál es la significación de la *teoría* y de la conceptualización teórica para el conocimiento de la realidad cultural?”⁹⁸.

En resumen, los científicos sociales buscan formar una serie de plexos, concepciones y ordenamientos por los cuales se pueda dar un entendimiento a la realidad, tomado como fundamento para la construcción de los tipos ideales, los procesos que ocurren en la *vida de los individuos*, recurriendo a las *ideas de valor* -que engloban los juicios de valor y juicios de hecho, leyes teoréticas- que posibiliten fijar una regularidad para el entendimiento y desvelamiento de la realidad social por medio del *tipo ideal*. Ante esto, el conocimiento derivado del “tipo ideal” no es, en ninguna circunstancia, un conocimiento trascendental para las ciencias en el más puro rigor de las “ciencias naturales”, y de hecho no lo pretende, lo cierto es que atiende hacia una regulación del “pensamiento correcto” respecto al interés científico y se asuma como el camino que permite constituir una referencia de la acción al cuál remitirse.

“Respecto de la *investigación*, el concepto típico ideal pretende guiar el juicio de imputación; *no es* una <<hipótesis>>, pero quiere señalar una orientación a la formación de hipótesis. *No constituye* una *exposición* de la realidad, pero quiere proporcionar medios de expresión unívocos para representarla...”⁹⁹.

3.4 Lógica y psicologismo.

¿Cómo podemos caracterizar la teoría weberiana desde el recurso filosófico heideggeriano? Heidegger en su “*Lógica. La pregunta por la verdad*” afirma que la *lógica* en la antigua Grecia se concibe como la “ciencia del hablar”, la cual pretende mostrar cómo, por medio del proceso del habla, se desarrolla un “haciendo ver” a los objetos o personas, o lo que hay en el mundo; esto expresado por medio de acciones comunicativas o a través de aquello que se hace ver en

⁹⁸ “La <<objetividad>> cognoscitiva de la ciencia social y de la política social”, op. cit. p. 80.

⁹⁹ Ibid. pp. 85-86.

el habla. El *hablar* es un proceso que junto con el pensar y el lenguaje, forman una unidad para conocer, hacer mostrable y entendible a los objetos o las personas en el mundo, además de regular aquello que se dice en torno a lo que hay en mundo, sin la pretensión de fundar conocimientos determinados en la estancia del “es”, sino de hacer comprensible lo que se muestra desde sí mismo y por sí mismo dentro de la existencia humana.

“Resumiendo, hay que decir que la primera experiencia natural de la manera que tienen los hombres de estar juntos capta el lenguaje como un hacer manifiesto hablando, como un pensamiento determinante y regulador. Lenguaje – habla- pensamiento: los tres se identifican en algo único como el modo de ser del hombre en el que se hace manifiesto para sí mismo y para los demás el mundo y la propia existencia, en el que los ilumina para tener una visión dentro de esta claridad, como introspectiva en sí mismo, como perspectiva y circunspeta del mundo. La lógica como ciencia del habla investiga el hablar en lo que éste es propiamente, es decir, en este manifestar suyo. Para la lógica el habla es tema con relación a su sentido fundamental: hacer ver el mundo y la existencia humana, lo existente en general.”¹⁰⁰.

Es importante notar que el “habla originario”, más allá de ser una esencia del ser humano, no está bajo el dominio determinante del “lenguaje”, tal como lo hacen ver los sociólogos Alfred Schutz y Jürgen Habermas. En todo caso, “el habla”, “el lenguaje” y “el pensar” para Heidegger, forman un conjunto que posibilita la fundamentación y entendimiento del *ser*; una vuelta a la “fenomenología originaria”, donde cabe la posibilidad de mostrar al Dasein en su más propio “ser ahí” desde una constante apertura con el objeto.

Por otra parte, la lógica originaria en la escolástica griega refiere a una “ciencia del habla”. Para entender el sentido griego de “ciencia”, Heidegger equipara la concepción con el del alemán “Landschaft” que significa “paisaje”, el cual hace referencia a un conjunto cerrado de una multiplicidad de saberes. Probablemente la lógica en este sentido sea una ciencia que revele formas en las cuales se hacen visibles los objetos, las personas, las existencias, etcétera, a través del lenguaje-hablar-pensar y que permite la construcción de la verdad dentro de este proceso, pues “La lógica investiga el hablar -el pensamiento determinante- en tanto que éste descubre; su tema es el habla, y concretamente con relación a la verdad”¹⁰¹.

¹⁰⁰ “Lógica, la pregunta por la verdad.”, op. cit. pp. 15-16.

¹⁰¹ Ibid. p. 16. Es necesario hacer una nueva aclaración. Verdad en el sentido primario y originario en Heidegger, es entendida como un descubrir aquello que permanece oculto, “des-cubrir” mostrando aquello que es más propio y originario del propio *ser* pero que normalmente permanece oculto en lo aparente, o en el *es* que es lo que se toma por <<el modo en que *es*>>. Prestemos atención a ese “des-cubrir”. Para Heidegger no existe una verdad verdadera, que pueda ser entendida como válida; lo que existe es una interpretación o una asignación de la identidad si se ve desde la idea de buscar la substancia; de hecho, esta forma de verdad es tratada en otros

Este proceso favorece el existir del Dasein en sus distintas maneras de *ser*, como el “ser a la mano”, “ser para los otros”, “ser a la muerte” o “ser al sol” (esta última manera hace referencia al *ser* en el tiempo), además de hacer manifiesta una relación particular con el Dasein. En un sentido originario, la verdad es para Heidegger aquello que es necesario descubrir dentro de lo más propio del *ser*, lo que implica que el hablar mantiene al Dasein en un sentido de apertura y constante referir desde “lo que se muestra por sí mismo”, y descubrir esa verdad que le es más propia al *ser*. No obstante, dentro de la doctrina de la “verdad”, existe una verdad que en algún punto se asume como la verdad <<valadera>> o una verdad que pretende ser igual a aquella contenida en el sentido matemático, ésta se caracteriza por la búsqueda de la sustancia o lo que determina de manera exacta las cosas, con el propósito de hacer de esa verdad irrefutable, o por lo menos devenga en una obligatoriedad a ser referida en el pensar. Y en términos de validez y legitimidad, la verdad caracteriza lo inmodificable, lo inmutable y que guarda una adecuación entre la realidad y la inferencia que Heidegger entiende como “vigencia del juicio”, como <<una obligatoriedad a tomar en cuenta>>.

“Una determinada forma de verdad vino a ser el ideal, y en tanto que se reflexionaba sobre el sentido de la verdad práctica o de la verdad religiosa, esta reflexión se ejercía siempre en la contraposición entre el conocimiento teóricamente científico y un modo del conocimiento que se suponía menor y menos estricto, como lo es por ejemplo el práctico. En la filosofía moderna, el ideal de la verdad teórica se impuso en una forma extremada, en tanto que el ideal por antonomasia de la verdad no lo representaba ya sólo la verdad teórica, sino el carácter de verdad de una forma muy concreta de conocimiento teórico, a saber, el matemático. En el conocimiento matemático se veía el conocimiento propiamente dicho y el más estricto, y la supremacía de este ideal llegó hasta el punto de que incluso hasta hace poco se intentaba equiparar la ciencia de la historia con este ideal del conocimiento matemático”¹⁰².

textos del autor como una entidad traída a comparecencia. Sin embargo, desde el punto de vista de Heidegger, si se quiere buscar una verdad a manera de indicar lo irrefutable, lo <<ya no puede ser más reducida>> o <<la esencia de la entidad>>, se estaría entrando en una mal comprensión del fenómeno de la verdad, porque está se muestra desde la entidad y desde la aperturidad en un sentido de mostrarse constantemente abiertos a aquello que dice de *sí* de la identidad o desde el hecho de permanecer en el terreno de la interpretación. De cualquier forma, la verdad siempre es lo que permanece oculto, pero también, lo que se muestra desde un Estado de mantenerse abiertos ante la entidad. En *Ser y tiempo*, Heidegger lo comenta de la siguiente forma: “...verdad significa el estar-al-descubierto del ente. Pero todo estar-al-descubierto se funda ontológicamente en la verdad más originaria, en la aperturidad del Dasein. El Dasein, en cuanto ente abierto-aperiente y descubridor, está esencialmente “en la verdad”. *Ahora bien, la certeza de se funda en la verdad o pertenece cooriginariamente a ella*. La expresión “certeza” tiene, como el término “verdad”, una doble significación...ser-aperiente del Dasein, esto es, un comportamiento suyo...Paralelamente, la certeza se refiere en sentido originario al estar-cierto como modo de ser del Dasein.” (“Ser y Tiempo”, op. cit, p. 278.).

¹⁰² “Lógica, la pregunta por la verdad”. p. 17.

Con esta nueva concepción de verdad, la lógica cambia su sentido completamente; ya no será una ciencia que busque mostrar o hacer ver al mundo, a las cosas, a las personas por medio del habla y aquello que se exhibe *en el habla*, tal lógica es una actitud que busque cuidar el pensar y enseñar una doctrina del “correcto pensar”, e indica si algo tiene una “certeza” o si carece de ella. En ese sentido, ya no se trata de evidenciar a las personas o las cosas por medio del habla, sino que Heidegger le asocia una “doctrina de la razón” la cual, consiste en un adoctrinamiento del pensar mediado por la representación.

“La relación entre ambas se evidencia en seguida si nos atenemos a la concepción tradicional del concepto de lógica. Conforme a ella, la lógica es la doctrina del pensamiento, y concretamente del pensamiento *correcto*, o dicho más estrictamente, la doctrina que enseña el pensamiento correcto, es decir, <<doctrina de la razón>>, técnica, o, mejor dicho, tecnología del pensamiento correcto. Pero este pensamiento es correcto si sigue las reglas a las que está sometido. Es decir, en calidad de tal tecnología es la ciencia del pensamiento y de sus reglas, de cómo hay que pensar..., de las normas del pensamiento correcto: disciplina normativa.”¹⁰³.

La lógica como un adoctrinamiento para un correcto pensar tiene ciertas dificultades en la filosofía como en las ciencias sociales ¿Cómo es que esta doctrina terminó influyendo en las ciencias sociales, sobre todo en el pensamiento de Max Weber? Y especialmente ¿Cómo se logran crear ordenamientos de un correcto pensar, dentro de los ámbitos de la filosofía y de la sociología? En ese aspecto, es necesario indagar el terreno de la psicología para poder entender de qué manera, ambas disciplinas tienen influencias del psicologismo; por otro lado, pretendemos hacer evidente el papel que juega el *valor* dentro de la psicología y la lógica.

Heidegger explica que <<la primera psicología>> pertenece a la rama de la “física”, y que ésta, a la vez, forma parte de un horizonte de conocimiento dentro de la escolástica griega, junto con la “ética” y la “lógica”. Estas tres en conjunto forman una concepción de ciencia en el sentido de *Landchaft*. Pero la psicología en su sentido originario vendría a significar lo que hoy es conocido como biología, ζωή dentro del panorama de la física es aquello que “hace ver” la vida, y ζωή en el sentido aristotélico, refiere a la vida animal y vegetal. Por otro lado, Heidegger menciona que βίος para los griegos, está más emparentada con la vida humana en el sentido de “biografía”. Heidegger hace esta precisión:

“De esta manera, precisamente estos dos términos están invertidos. Biología significaría la ciencia de la existencia del hombre o de sus fundamentos, es decir, la pregunta por los

¹⁰³ Ibid. pp. 39-40.

fundamentos de la ética. En tanto que ciencia del βίος, la psicología pertenece a la ética; en tanto que ciencia del ζωή, a la física.”¹⁰⁴.

Es necesario mencionar lo siguiente: Heidegger no puede responder porqué en la actualidad ambos términos fueron invertidos en su significado; de hecho, en su texto expresa la necesidad de sensatez porque nadie sabe a <<ciencia cierta>>, lo que es psicología. Sólo menciona que la βίος continuó desarrollándose por su propia cuenta hasta hacerse cargo del estudio y entendimiento de los procesos de la vida, para convertirse en lo que hoy conocemos como Biología, mientras que la Psicología asumió el estudio de las relaciones de la vida anímica y de las vivencias de los seres humanos. El problema se presenta ahora de la siguiente manera: en la misma línea argumentativa, Heidegger observa que la psicología moderna no puede poner bajo “leyes” a sus objetos de estudio:

“Cuando hoy se habla por ejemplo de una doble psicología, de una psicología que estudia las relaciones de causalidad de lo psíquico, se está pensando en una ciencia natural, y también se la designa como una ciencia que explica lo psíquico a partir de leyes causales: psicología explicativa; al mismo tiempo se sabe que la vida anímica, eso que se llama vivencias, no se puede poner como las cosas naturales bajo la ley natural, sino que las relaciones entre las vivencias pueden comprenderse como relaciones de motivos, que lo psíquico es por tanto una relación comprensible. Es decir, relaciones de causalidad: psicología explicativa; relaciones de motivación: psicología comprensiva”¹⁰⁵.

Pero el problema del psicologismo o de la preminencia de la psicología no radica en su método, sino en su fundamento. Para Heidegger resulta ser que la psicología abarcó toda una serie de fenómenos relacionados con lo anímico, y en ese proceso omniabarcador de los fenómenos psíquicos, consideró todos los “procesos conscientes”, vivenciales y que tengan que ver con la *psique*. Por otra parte, en el proceso de la fundamentación de la psicología, se llegó a “interpretar” a toda relación que se tiene entre el *ente* y la *psique*, como una “relación natural” tal cual lo es el respirar o el comer.

“Hoy, este desarrollo peculiarmente caótico de la psicología es sólo una señal del proceso de autodisolución interior de la existencia actual. Lo substancial en cierto modo de la existencia actual es únicamente el asunto del deshilachamiento de la propia alma, y este deshilachamiento perecerá al final en el asco de sí mismo. Así pues, cuando en lo sucesivo hablemos de psicología, tenemos que tener claro que en el fondo no sabemos lo que es...”¹⁰⁶.

¹⁰⁴ Ibid. p. 38.

¹⁰⁵ Ibidem.

¹⁰⁶ Ibid. p. 39.

Desde esta perspectiva, la psicología y la lógica acabaron por encontrar un punto en común para descubrir el correcto pensar entre el objeto y el pensamiento, mientras que el psicologismo estudia la relación entre lo pensado y el objeto:

“La rectitud del pensamiento consiste en su correspondencia con las reglas; las reglas son las formulaciones -<<formulas>>- de las leyes que pertenecen al pensamiento, son leyes captadas en proposiciones. Es decir, la lógica trata del pensamiento en atención a las leyes que lo determinan.”¹⁰⁷.

Ahora bien ¿Dónde hay que encontrar esas “leyes” que permitan comprender y formar la rectitud del pensamiento? La respuesta es que éstas tienen que encontrarse en el mismo pensamiento, es decir, el pensamiento tiene que formar sus mismas “leyes” con las cuales debe someterse, y en todo caso, adoctrinarse para lograr un correcto pensar. Aquí es necesario anotar también lo siguiente: el pensar se vuelve una actividad que genera sus propias “preposiciones” con las cuales busca regir su pensamiento, pero para Heidegger, el propio pensar no puede sólo valerse del proceder lógico, al contrario, es necesario que sus leyes sean producto de un elaborado proceso constitutivo de la ley misma, proceso que es logrado a través de la vivencia de quien las formula, o mejor dicho, que las leyes se van construyendo y reconstruyendo conforme a la experiencia y la vivencia psicológica (experiencia alimentada por la “realidad y la vivencia real”). El punto de “máxima realización” de toda ley será cuando se considere una correcta adecuación y por tanto, de hacerla no sólo válida, sino legal.

“El tema es la legalidad. ¿De dónde hay que obtener las leyes? Si la determinación de las leyes ha de ser adecuada, entonces las leyes hay que sacarlas del propio pensamiento. Y concretamente no de un pensamiento construido cualquiera, sino que hay que tomarlas de la realización y del curso fáctico del pensamiento, es decir, las leyes hay que buscarlas en la vitalidad de los propios procesos del pensamiento. El pensamiento vivo no es otra cosa que el acontecer anímico del curso del pensamiento (...) lo que tiene que dar las leyes es este acontecer anímico, la realidad psíquica. Pero la realidad psíquica es el tema de la psicología. Por tanto, la tarea fundamental de la lógica, la obtención de las leyes del pensamiento y la caracterización del propio pensamiento, que es pese a todo un proceso psíquico, corresponde al ámbito de tareas de la psicología. La psicología es la disciplina fundamental de la lógica”¹⁰⁸.

Si la psicología es un recurso utilizado por la lógica para encontrar la verdad, lo vivencial sigue siendo necesario para formular y buscar esas leyes. En ese sentido, para Heidegger el pensar vivo presenta en sí mismo el fenómeno de la contradicción, que es lo que posibilitará la validez y la legalidad del pensamiento, pero también la formulación de la ley. Ante este

¹⁰⁷ Ibid. p.40.

¹⁰⁸ Ibidem.

pensar, se presentan hechos que suponen una “contradicción” para lo formulado en la ley, o que ponen en duda los axiomas, teorías, principios, etcétera. formulados a través de la lógica y la psique, por tanto, se considera la necesidad de la adecuación del propio axioma y así, se entiende que las leyes psicológicas o los axiomas son en esencia “generalizaciones de la experiencia”, que es base del “pensar vivo”.

“El principio de contradicción es una generalización de hechos, y en concreto de hechos físicos y psíquicos. Incompatibilidades físicas, hechos que no pueden darse juntos, inconsistencia..., así como también hechos del mundo psíquico, es decir, estados de fe y de incredulidad, o sea, de tomar por verdadero y tomar por falso: ambos actos son incompatibles entre sí. La afirmación y la negación de la misma proposición se deniegan mutuamente una presencia psíquica conjunta.”¹⁰⁹.

Tomando en cuenta esta contradicción, dentro de las generalizaciones se presentan acontecimientos que no pueden quedar acordes al axioma, pero siempre existe la posibilidad de que dichos acontecimientos puedan ser descartados, integrados o simplemente admitidos dentro de la proposición. Ante este hecho, Heidegger se da a la tarea de mostrar lo que otros autores entienden -no así comprenden- en las dimensiones de la lógica: que ésta no es un medio que permita obtener axiomas para un correcto pensar por medio de generalizaciones, la lógica y lo psicológico son procesos que regulan el pensamiento con la finalidad de llegar a una certeza. Heidegger, siguiendo a Sigwart, dice lo siguiente:

“Es decir, aun admitiendo que nosotros, hablando burdamente, no conocemos el mundo exterior tal como es, sino que sólo podemos regular y ordenar nuestras representaciones, justamente la necesidad con la que unimos entre sí ciertas representaciones es el criterio para la validez objetiva de aquello que pensamos con estas representaciones; y nosotros hacemos el presupuesto de que los demás seres están organizados igual que nosotros, que tienen que pensar lo que nosotros pensamos. De este modo es posible por tanto el conocimiento común del mundo objetivo, pese a que nosotros no salgamos de nuestra conciencia. En este pasaje Sigwart dice al mismo tiempo que este pensamiento necesario y universalmente válido no es otra cosa que el concepto de aquello que nosotros designamos como la esencia de la verdad”¹¹⁰.

El evento que se presenta en este punto, señala que el proceso de pensamiento a través de la lógica y del psicologismo, no se puede establecer la esencia de la realidad, de hecho, es más sensato admitir que el mundo no es exterior desde lo que se pretende señalar como certeza en la expresión, lo que sí podemos hacer es regular el pensar, sin embargo, el pensamiento en general, y no sólo lo dicho por Weber, se dejan llevar por una actitud que

¹⁰⁹ Ibid. p. 42.

¹¹⁰ Ibid. p. 43.

consiste en tomar todo ente como <<lo que es>> en el sentido de “no-poder-ser-de-otro-modo-evidente y absoluto”, obligando a tomar lo pensado como aquello que queda imputado en tanto obligatorio o en todo caso, regulado, que es el caso del tipo ideal weberiano.

“De este modo se vuelve claro por fin que también el tipo de certeza con que se captan y se imputan las leyes reales de la psicología y las leyes ideales de los contenidos del significado y de la proposición es en cada caso distinto. Las leyes ideales, o su captación, tiene el carácter de la evidencia apodíctica: absolutamente indubitable; la certeza del conocimiento de las leyes reales es asertórica, da solo un ser-así-y-no-de-otro-modo presunto y fáctico; la apodíctica da un no-poder-ser-de-otro-modo evidente y absoluto”¹¹¹.

Por su parte, Heidegger considera que el *ser ideal* es el “ser” determinado como medida o parámetro que contiene todo aquello que se mantiene en una mismidad o inmutabilidad respecto de los objetos, de los fenómenos y de las personas. Esto recuerda las características del *juicio* el cual determinan las cualidades del ente, al tomar en cuenta lo <<fijado>>, la <<mismidad>> y que se mantienen en una <<consistencia>>. El *ser ideal* es una forma de hacer comparecer a los objetos desde lo inmodificable.

“Lo que se juzga en esta serie indefinida de casos es siempre la misma proposición, lo que se mienta es siempre un contenido proposicional idéntico. Es decir, una proposición es algo idéntico que se mantiene en su mismidad frente a la multiplicidad de las posiciones judicativas que ocurren en la realidad, frente a sus circunstancias y propiedades reales. Y este acontecer psíquico cambiante, frente al contenido proposicional permanente, no sólo es fácticamente diverso, sino fundamentalmente arbitrario. Mismidad y consistencia de la proposición frente a la diversidad y el cambio de las proposiciones, o flujo temporal del acontecer psíquico en la realización del juicio por un lado, y por otro lado la consistencia atemporal del sentido ideal de aquello que es juzgado”¹¹².

Si la *idea* es lo que permite hacer captable aquello que se mantiene en su mismidad y su inmutabilidad, significa que las cosas no son determinadas por aquello que se mantiene inmutable, al contrario, es un *ser* determinando por aquello que se toma como <<lo inmutable del ente>>.

“Así pues, esto que permanece lo mismo en la multiplicidad de las cosas se designa idea, y de modo correspondiente se dice ahora que el ser de este <<qué>>, de esto que permanece lo mismo, es el ser idea o el ser ideal. El ser ideal se puede comprender ahora como el ser de aquello que constituye a un objeto en lo que es, como el ser de lo que permanece lo mismo, que se mantiene inmodificable frente a la variación de su realización concreta. Y por esto también Platón da para esto que permanece lo mismo y qué el designa como idea las características...”¹¹³.

¹¹¹ Ibid. p. 48.

¹¹² Ibid. p. 53.

¹¹³ Ibid. p. 54.

Esta forma de hacer ver y acceder a los objetos que hay en el mundo por medio del “ser ideal”, es una de las maneras predilectas de la ontología y epistemología para hacer ver y como mostración de las entidades. En resumen, el *ser ideal* se caracteriza por el hecho de <<hacer ver>> y <<representar>> a los entes en el mundo a partir de supuestos, axiomas, plexos y teorías, etcétera, considerados como los contenedores de lo invariable e inmutable, y que se expresan a través de hilos conductores, con el objetivo de hacer que el ente sea adecuado al *ideal*. También el *ser ideal* permite un *correcto pensar* en torno al *ente* y a la vez, ponen en un dogma al pensamiento.

Lo anterior aun no es material suficiente para apreciar cómo la lógica y la psicología pueden crear leyes por medio de una conexión de sentido, que posibiliten un correcto pensar, o por lo menos regulen el pensamiento. El psicologismo y la lógica aún tienen que depender de la *validez*, ya que es a través de ella cómo se toma y se considera que una estructura del pensamiento -como lo es el “tipo ideal”- puede ser un hilo conductor para desvelar lo real-social y con pretensión de ser una ley. De lo contrario, *el psicologismo se tendrá que enfrentar a una maraña de interpretaciones, lo que representa un gran problema debido a que cualquier estructura de pensamiento puede llegar a ser tomado como lo adecuado.*

3.5 Realidad efectiva y validez.

A partir de un entendimiento de lo “real efectivo” discutiremos el fenómeno de la validez por medio de las lecturas que Heidegger hace respecto a la figura de Hermann Lotze, quien atiende este “protofenómeno”, muy presente en la lógica, a partir del estudio de lo *real efectivo*. Para Heidegger, Lotze es considerado una autoridad en la temática del psicologismo y de igual forma, representa una influencia directa de autores como Windelband y Heinrich Rickert.

“El ser ideal de la verdad, frente a la realidad efectiva de las cosas, se designa como valor. Las propias verdades son valores, y por eso se habla de la lógica no psicológica como *lógica de la validez*”.¹¹⁴.

Esta frase contiene lo que para Heidegger serán los grandes problemas de las ciencias que se estructuran desde el psicologismo, desde la lógica moderna y de la validez, porque el fundamento de las ciencias de este tipo tiene como idea original, que el pensamiento y la realidad se encuentran en cierto sentido separadas, y que cada una de estas esferas puede ser

¹¹⁴ Ibid. p.57.

estudiada e interpretada sin que una dependa de la otra. De esta manera, lo pensado y la realidad se unen a partir del “valor”, es decir, que el objeto será adecuado respecto a aquello que se le impute como verdad. Para ello Heidegger se ocupa ahora de la “realidad efectiva” la cual indica la manera en la que el objeto, el fenómeno o una persona son determinados.

Heidegger entiende que la *realidad efectiva* es aquello que es tomado por la realidad, es decir, que lo real está determinado por una valoración o por un supuesto que dote de identidad a la realidad; explica que para Lotze, el *ser* es aquello a lo que se le asigna una determinación y una identidad, dejando la posibilidad de que este pueda ser constituido, por tanto, *ser* como *realidad* son, determinaciones constituidas por aquello que es tomado por *valido*.

“Realidad efectiva es, pues, el concepto formal-general, del cual el ser es una determinada formalización. Pero en nuestra terminología, y esto lo digo para no confundir, enlazando con la auténtica tradición de la filosofía de los griegos utilizamos <<ser>> en un sentido directamente inverso, en el sentido amplio, de modo que ser significa tanto realidad como idealidad y otros posibles modos de ser; y <<realidad efectiva>>, por el contrario, lo utilizamos para realidad>>”¹¹⁵.

Heidegger comenta que en relación al pensamiento de Lotze, tenemos que resignarnos ante el hecho de que el camino y la única vía por la cual se puede acceder al *ser*, es sólo y a través de conexiones subjetivas de sentido, porque éstas son *representaciones subjetivas* que crean un sentido y entendimiento de aquello que nos rodea, pero estas representaciones por sí mismas tienen la característica de ser modificables.

“<<Nos hemos convencido de que el conjunto variable de nuestras representaciones es el único material que nos es dado para nuestro trabajo; de que la verdad y su conocimiento consisten sólo en leyes generales de la conexión, leyes que en una determinada mayoría de representaciones se encuentran confirmadas sin excepción tan a menudo como estas representaciones aparecen repetidamente en nuestra conciencia>>”¹¹⁶.

Ahora bien, esas conexiones de sentido se obtienen por medio de lo que se expresa como real efectivo. Dentro de dicho *real efectivo*, cabe todo aquello que permanece inmutable para la constitución del *ser*. Para hacer entendible lo aquí expresado -lo explica Heidegger-, se puede decir que por alguna razón, lo negro jamás puede devenir en blanco ni lo dulce en algo amargo, por ello, el *ser* siempre tiene algo de inmutable que puede ser tomado por un dominio

¹¹⁵ Ibid. p.59.

¹¹⁶ “Lotze, Hermann, Lógica, Capítulo 3, p. 498” citado por Heidegger en “Lógica. La pregunta por la verdad” op. cit. p. 60.

de realidad del *ser*, y como una identidad que lo distinga de otros *seres*. Y en el ejercicio de la lógica y el psicologismo, sin embargo, también se observa que “algo” puede llegar a valer también como *real efectivo* por medio de la *validez*.

“*Ser, suceder, mantenerse y valer* son las cuatro formas del ser real efectivo, de la realidad efectiva en general; y estas cuatro formas de realidad efectiva o de afirmatividad, según Lotze, no pueden reducirse unas a otras ni tampoco derivarse unas de otras. Con estas cuatro formas Lotze da las formas fundamentales posibles del ser, y dentro de estas cuatro formas fundamentales del ser, de la afirmatividad o de la realidad efectiva está ahora el valer, y en concreto la validez se obtiene aquí en cierto modo del tipo de realidad efectiva de la *proposición*, y esto hay que tenerlo presente.”¹¹⁷.

Por lo contenido en este párrafo, Heidegger da a entender que en la *realidad* en Lotze, un *ser* sólo puede ser fundado desde la asignación de una “identidad”, donde la identidad no es determinada desde el *ser*; sino que el *ser* y la identidad se constituyen desde aquello que vale, sucede o se mantiene o lo que *es*. Prestemos atención a aquello que *vale*, porque esta forma de verdad es la más predilecta para determinar esta identidad. Lotze establece que el *ser* es algo que se produce para procurar y mostrar sólo aquello que se asigna como “real efectivo”, en el sentido de “ser”, lo que “sucede”, se “mantiene” o lo que es “válido” respecto a una cosa, especialmente desde ésta última, y que es tomado como lo “*real efectivo*”.

“Pero, precisamente a causa de este enlace con la gran tradición de la filosofía antigua, la validez se ha convertido hoy en cierto modo en una palabra mágica para la lógica; no sólo para la lógica: se habla igualmente de validez ética y estética (validez alógica), de modo enteramente paralelo a las exigencias del psicologismo de demostrar todas las conductas: las conductas teóricas, las prácticas, las artísticas y las objetuales, en su legalidad, norma y determinación. Pero en el fondo, esta palabra mágica, <<validez>>, no es más que una maraña de confusiones, desconcierto y dogmatismo.”¹¹⁸.

Para explicar la “validez”, Heidegger propone dos sentidos del término. El primer sentido de validez tiene que ver con una captación subjetiva, esto es, dentro de la estructura del pensamiento, se forman conexiones de sentido las cuales sólo servirán como medios de intuición que indican aquello que sea realmente fijo y no modificable respecto al *ente* a manera de objetividad. En ese aspecto, la conciencia siempre enunciará y referirá algo que es exterior desde lo que permanece fijo. Así, se forma una concepción que devendrá en una trascendencia para el entendimiento y concepción del *ente* y lo válido.

“Al esbozar el tratamiento que hace Lotze de la doctrina de las ideas se mostró de qué modo rechaza el concepto tradicional de verdad y toma del punto de partida en el conjunto

¹¹⁷ Ibid. p. 64.

¹¹⁸ Ibid. p. 71.

fluyente de las representaciones y en la conciencia de las representaciones, en aquello que es accesible según la formulación que él hace de la <<intuición interior>>. Y ahí resultó como lo verdadero lo permanente y fijo, lo captable por esta intuición interior. Lo que permanece así es lo válido: sin excepción, de modo reiterativo, sin contingencias, es decir, de modo necesario...con esto verdadero y constante hemos dado algo en la conciencia que enuncia algo del mundo externo sin que puede ni tenga que medirse con arreglo a él”¹¹⁹.

El segundo concepto de validez tiene un sentido de “obligatoriedad” y tiene relación con la primera concepción en cuanto que, lo que es enunciado del ente pretende contener aquello que es permanente, dicho enunciado debe de tener la característica de que éste no dependa de la conciencia y del pensar subjetivo; el enunciado que hace referencia al Dasein tiene objetividad en el hecho de que un *ente* <<no puede ser otra cosa>> más que aquello a lo que se hace referencia y los otros se ven obligados a tomar la entidad como referencia:

“Es decir, en tanto que algo vale en el primer sentido, y por tanto es válido por el propio ente (vale en el segundo sentido), en esta misma medida esta verdad es válida a la vez para todos los cognoscentes. Ahora valer no significa ni realidad efectiva de la proposición verdadera ni valer el ente. Sino validez para el cognoscente. Valer es ahora validez no como objetividad, sino como validez universal, o, más exactamente, valer se toma aquí como obligatoriedad.”¹²⁰.

3.6. El recurso sociológico de Max Weber como lógica formal.

Lo anterior representa un preámbulo preparatorio con el fin de caracterizar y formalizar observaciones a los planteamientos weberianos. En un principio mencionamos que la lógica formaba parte de la escolástica griega, en el sentido de descubrir, cómo es que a través del habla, se hacen manifiestas las relaciones con el mundo. Lejos de ser una especialidad de la filosofía que cuida por la correcta formulación de los enunciados, y más concretamente, por el correcto pensar respecto a las entidades, para Heidegger, la lógica es un “paisaje” que contempla dichas relaciones expresadas en el hablar donde el *logos*, es el camino para manifestar estas relaciones en el hablar. Empero, Heidegger explica cómo es que la lógica devino en una *lógica formal*: las matemáticas reciben la facultad de ser un medio que explique de manera exacta la manera en el que el mundo, ocurre. Una vez observada esta finalidad, la lógica y el psicologismo buscaron la forma de expresar el mundo en lo *exacto*, en un sentido de “no-puede-ser-de-otra-forma”, como lo expresa Heidegger.

¹¹⁹ Ibid. p. 72.

¹²⁰ Ibid. p. 73.

Sin embargo, la lógica formal no sólo trata de formalizar leyes que expresen el correcto pensar, es también contenedora de todas las expresiones que asumen una conexión lógica y una formalización del trato con una entidad. Max Weber en ese sentido ofrece una teoría que permite entender y ordenar la realidad, en tanto descubre y supone que el mundo social opera a manera de *acción social* y, por otro lado, se da a la tarea de buscar los fundamentos que expresen de qué forma ocurre la acción social. Weber ofrece entonces una tipología para la acción de tal forma que la realidad social sea explicada desde la *acción racional orientada a fines*, la *acción racional orientada a valores*, la *acción de carácter tradicional* y la *acción afectiva*. Pensamos que, dentro de la realidad social, existen muchos fenómenos que no pueden ser entendidos desde la *acción social*, incluso, el mismo Weber, cuando habla acerca del Estado o de la religión, y más allá del uso de “los tipos ideales de dominación”, prefiere entender el fenómeno social por medio de una interpretación constituida vía una selección de valor cognitiva sobre acontecimientos que expliquen los hechos históricos, pues su teoría del Estado expresa que éste se desarrolló desde vías que buscaran una racionalización.

Por otra parte, el “tipo ideal” en Max Weber guarda muchas similitudes a las observaciones hechas al “ser ideal” por parte de Heidegger, dichas similitudes nos permitirán descubrir y hacer más clara la idea de cómo funciona el tipo ideal weberiano. Ambos autores expresan la necesidad de recurrir a elementos o hechos que se mantienen como inmutables o que se mantienen en la mismidad, así como tomar en cuenta el papel de la *contradicción*, con tal de formular una regularidad en la percepción. Este proceder en el pensar es conocido por Heidegger como el *pensar vivo*, dado que el *tipo ideal* y el *ser ideal* sólo se logran a través de la experiencia y vivencia del quien piensa, dado que la vivencia es siempre independiente de la concepción ideal y sin embargo, ésta última es la que determinan el concebir, para constituir una formalidad y uniformidad para el entendimiento de lo habido en el mundo. En el caso de Weber, la forma de tratar el pensar vivo es a través de construcciones ideales, ya que estas son formadas a través de lo vivencial en la observación, como también forman parte del carácter científico de la sociología porque permite al científico social expresar la pertinencia de un fenómeno o un evento social para ser estudiado y la importancia que tiene dicho fenómeno en el contexto cultural del científico social.

De cualquier manera, dentro de los planteamientos que funcionan en torno a la lógica formal, como el caso del tipo ideal, es necesario concebir elementos asumidos como válidos y

formalicen las inferencias, en el sentido de ser referentes obligatorios a tomarse en cuenta, o por lo menos sean objetivos, para el desarrollo del entendimiento e interpretación de la realidad. Esto nos permite decir que el conocimiento de la realidad se reduce a una actitud que descubra y formule inferencias, que generen una correcta adecuación entre lo enunciado y sobre lo que se hace referencia (o por lo menos, se pretende elaborar enunciaciones que posibiliten dicha adecuación). A la vez, la construcción de lógicas que constituyen el *ser* de la realidad o de las entidades, dependen de un recurso lógico que es la “validez”. Esta concepción de validez es producto de una búsqueda por encontrar elementos determinantes, en nuestro caso, detonantes de la construcción de una racionalización de la acción social, de tal forma que sólo se constituya una objetividad o una obligatoriedad a tomar en cuenta en el pensamiento en tanto esta provenga de un trato determinado.

Heidegger descubre que la realidad no es una suerte de cosas que *son*, sino de verdades -que hemos indicado con Husserl- que se asumen como valederas o al menos, se constituyen concepciones que mantengan a las entidades dentro de la verdad a través de la validez. Para ello, en este punto, traeremos a cuenta nuevamente los comentarios que Heidegger hace en torno a este profenómeno: que las entidades *son* en la medida en la que se asuma lo verdadero como la más valedero, que no dependa del pensamiento y que se vaya constituyendo en el pensar vivo. Respecto al fenómeno de validez, cabría agregar el siguiente comentario que hace Heidegger respecto a Lotze:

“Es decir, el término <<validez>>, ya en el modo como se obtiene dentro de las diferenciaciones de las formas de realidad efectiva, muestra que aquí no se está decretando nada sobre la verdad como tal, sino que se está diciendo algo acerca de aquello que es verdad, concretamente acerca de la posible forma de su realidad efectiva”¹²¹.

La realidad sólo es entendida desde aspectos asumidos precisamente como válidos, en el caso del *tipo ideal*, se registran los entendimientos y objetivaciones en el mundo social, y a la vez, asumen un grado de cientificidad en tanto explican de manera certera la realidad. Si bien Heidegger hace comentarios a la obra de Lotze, estos también valen para los supuestos que trabaja Weber:

“Lotze no responde qué es la propia verdad, sino que sólo dice de qué modo las proposiciones verdaderas son efectivamente reales, y esta forma de realidad efectiva de valer la obtiene mediante la diferenciación frente a las cosas, los acontecimientos, las relaciones.

¹²¹ Ibid., p. 67.

En esta multiplicidad de realidades efectivas se incluyen también las proposiciones. Aquí no seguimos discutiendo si esta misma clasificación en cosas que existen, acontecimientos que suceden, relaciones que se mantienen y proposiciones que valen es realmente atinada. Es muy cuestionable, porque las proposiciones son ya relaciones, y las cosas que supuestamente existen en la mayoría de los casos tienen su auténtico ser en el hecho de que en ellas y con ellas mismas sucede algo, de modo que estas diferencias que Lotze aduce se entrecruzan todas. Ya estas diferencias de las formas de realidad efectiva, entre las que aparece la propia validez, no están claramente separadas. Pero sobre todo no se ha puesto en claro por qué en general la idea de realidad efectiva puede obtenerse y tiene que obtenerse al hilo conductor de la afirmación, por qué justamente el correlato de la afirmación, es decir, la afirmatividad, es aquello que llamamos realidad efectiva...¹²².

Traer estos comentarios a colación, contribuyen a evidenciar algo que pasa por alto Weber. La realidad con la que trata el sociólogo no es una realidad que sea por sí misma, la *realidad*, al contrario, es una realidad que ha sido determinada e imputada a manera de contener, lo que supone, es lo real efectivo, dado que las inferencias atribuidas al *ser*, siempre son referencias que se muestran como válidas en el sentido de ser tratadas como obligaciones a tomar en cuenta. Ello lo decimos dado que el tipo ideal contiene supuestos que son válidos dentro de la acción social, en tanto toman forma de verdad o regularidad de la entidad como “no pudiendo ser de otra forma”, y con ello se registra una ordenación para el pensar. Así, la crítica gira en el aspecto que, como lógica, el planteamiento de Max Weber señala que la realidad es expresada en lo que ha quedado aprehendido en la obligación o en la objetividad. Sin embargo, ello sólo expresa una mala comprensión del fenómeno de la *realidad* dado que, dentro del fenómeno social, las propias entidades buscan también escapar de aquello que supone, determina o señala, ya sea recurriendo a una propia mostración o al lenguaje para expresar y hacer referencia en el *ser*, tal como lo pretende la lógica originaria. Ante ello, dentro de la realidad, no existe una verdad en el sentido de indicar el hecho de ya no poder reducir al Dasein a una inferencia, mucho menos se espera que se vaya regulando el pensar, la verdad se muestra en la más propia apertura de la entidad, en el sentido de expresar aquello que se muestra desde sí mismo e indicando lo que pueda venir mejor para sí o dejando ser absorbido por la entidad; es una falta de sensatez pensar que las personas que viven en la calle, disfruten de lo que significa vivir en la calle, y una tipología de las personas que viven en la calle, sólo llevaría a una clasificación.

No pretendemos demeritar el recurso típico ideal de Max Weber, dado que la realidad puede ser expresada y hablada desde distintas esferas, pero sí pensamos que las implicaciones

¹²² Ibid. p. 68.

de dicho método, tienen que ser reflexionadas, tal como es el caso de la validez, el cual, es un recurso lógico que genera problemas al sólo indicar la objetividad y obligatoriedad de la referencia, empero, el lenguaje y el habla conservan actitudes que permiten cuestionar toda realidad que se asuma como efectiva. Con ello, queremos expresar que la realidad en *sí* siempre guarda concepciones que no permiten captarla como algo que es dado y racionalizado como para ser comprendido por el *Tipo Ideal*, pero pensamos que dicho método puede señalar esos aspectos que son válidos y sobre los que hay que reflexionar, sólo decimos que no hay que tomar este método como el más idóneo para pensar la realidad social pero sí como parte del pensamiento de la sociedad junto con otras formas de hermenéutica.

Capítulo IV: Habermas y la problemática de la comunicación y lenguaje para el entendimiento de la sociedad.

4.1 Teoría de la acción comunicativa.

Jürgen Habermas es uno de los últimos pensadores de la escuela de Frankfurt y un reconocido pensador de nuestra época. Con una obra dedicada al estudio de distintas temáticas que van desde el análisis de la modernidad, a trabajos enfocados a criticar a otros reconocidos filósofos y sociólogos contemporáneos, su presencia es ineludible en el análisis sociológico actual. Se objetará en todo caso que si bien, el presente texto está dedicado en hacer una crítica a las sociologías interpretativas, es pertinente aquí preguntarse ¿Qué consideraciones nos permiten justificar un apartado al tratamiento a la obra de Habermas (concretamente a la “Teoría de la acción comunicativa”) y a su pensamiento?

La *Teoría de la Acción Comunicativa* se ocupa en plantear que la sociedad y la intersubjetividad se efectúan a través de acciones comunicativas, sustentadas por un *saber de fondo*, que se encuentra muy presente en el mundo de la vida¹²³. Simultáneamente, algunos medios que eligió para legitimar su teoría se agrupan en una crítica al pensamiento weberiano (y al de otros pensadores) en cuanto el autor considero que el proceder cognitivo por medio

¹²³ Habermas define el mundo de la vida de la siguiente manera: “En este lugar he de contentarme con introducir el *concepto de mundo de la vida* sólo como correlato de los procesos de entendimiento. Al actuar comunicativamente los sujetos se entienden siempre en el horizonte de un mundo de la vida. Su mundo de la vida está formado de convicciones de fondo, más o menos difusas, pero siempre apblemáticas. El mundo de la vida, en tanto que trasfondo, es la fuente de donde se obtienen las definiciones de la situación que los implicados presuponen como apblemáticas. En sus operaciones interpretativas los miembros de una comunidad de comunicación deslindan *el mundo objetivo* y el mundo social que intersubjetivamente comparten, frente a los mundos subjetivos de cada uno y frente a otros colectivos. Los conceptos de mundo y las correspondientes pretensiones de validez constituyen el armazón formal de que los agentes se sirven en su acción comunicativa para afrontar en su mundo de la vida las situaciones que en cada caso se han tornado problemáticas, es decir, aquellas sobre las que se hace menester llegar a un acuerdo (“Habermas, Jürgen, “Teoría de la acción comunicativa: Racionalidad de la acción y racionalización social. Libro I”, Taurus, México, 2005, p.104). El mundo de la vida es visto como el <<trasfondo>> o un “marco habilitante” para la acción de los individuos el cual contiene definiciones, concepciones, reglas (escritas y no escritas) que regula y determina la *acción comunicativa* de los individuos haciéndoles saber e indicar a dichos miembros de determinada <<comunidad de acción comunicativa>> (por llamarlo de alguna forma) sobre lo que sí pueden y no pueden hacer. De esta forma, Habermas concibe este saber de fondo como apblemático, pues es producto histórico de consensos que se fundan a través de la acción. Así, se pretende que con este saber de fondo, los individuos puedan desarrollar sus condiciones materiales como lograr que la sociedad sea constituida desde acciones comunicativas reciprocas en la que se llegue a buen término, los aspectos racionalizados de la sociedad y la satisfacción material individual, limitada por lo que representa el mundo de la vida.

de la “comprensión de la acción social”, se enfoca en evidenciar que toda acción individual está descontextualizada de la sociedad. De forma más concreta, la teoría de la acción comunicativa pretende dar cuenta de las acciones de los actores en sociedad, son sustentadas en ejes comunicativos más no en acciones individuales y aisladas, cosa que deviene en la formación de instituciones y prácticas cotidianas las cuales termina por formar la estructura social.

Por otra parte, Habermas no siempre centra su esfuerzo al estudio y entendimiento de la hermenéutica¹²⁴, y tampoco la considera como fundamento de su teoría de la acción comunicativa -aunque cabe aclarar que *La teoría de la acción comunicativa*, sí tomo en cuenta la dimensión de la “comprensión” y de la “interpretación” como elementos operantes para la interacción social-; el propio autor asume que la hermenéutica como base y fundamento para una teoría de lo social, no va más allá de aspectos individuales y que sólo se limita al hecho de sugerir “hipótesis subjetivas”, con posibilidad de devenir en fundamentos “generales” para el estudio de la sociedad o para el entendimiento de la acción, tema que Habermas trata sólo dentro de los contextos de la “pretensión de validez”. Así bien, cabe mencionar que el autor sostiene que la hermenéutica es sólo un recurso analítico que sirve como herramienta que debe ser utilizada únicamente en casos extraordinarios en el estudio y entendimiento de la sociedad, y como un ejercicio apropiado en la interacción en cuanto surgen situaciones atípicas en el mundo de la vida. Sin embargo, para Habermas, estas disertaciones pueden ser solucionadas <<sin más>> dado que los medios resolutivos están contenidos en el propio mundo de la vida; tal es el caso del “extranjero” a quien le es costoso comprender las costumbres de otro país, o al *científico social* cuando se acerca y estudia la acción de los

¹²⁴ Existe un debate entre Hans-George Gadamer y Jürgen Habermas en cuanto el papel que debe ocupar la hermenéutica para el estudio y análisis de la sociedad. Para Gadamer, a *grosso modo*, la tarea de las ciencias que se desenvuelven en el ámbito de la *Verstehen* (*Comprensión*) vía la hermenéutica, deben mantenerse en un estado de constante comprensión e interpretación a manera de que, a partir de una precomprensión, se pueda volver a organizar la interpretación y de ahí, descubrir si la interpretación es correcta, y otra vez volver al proceso de comprensión sea el caso en el que sea o no correcta la interpretación (círculo hermenéutico). Para Habermas, como veremos, las ciencias sociales y la filosofía, no debe ser reducida a esferas hermenéuticas ya que existe, una objetividad que se encuentra en las estructuras sociales expresadas a través de la acción comunicativa y que a la vez, permite observar que lo ocurrido en el mundo social, sucede a manera de una racionalización que guían el estudio de la sociedad, es decir, existe ya en sí, un proceso técnico en la sociedad. Véase “Montoro Romero, Ricardo, ‘Hacia la construcción de una teoría de la interpretación: en torno al debate Habermas-Gadamer’, en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas (REIS)*, abril-junio de 1981, pp. 47-68. Consultado en http://www.reis.cis.es/REIS/PDF/REIS_014_05.pdf el 29 de junio de 2020, a las 14:06 hrs.

miembros de otras regiones, o bien como el antropólogo al estudiar ciertas comunidades indígenas.

Antes de entrar al desarrollo y establecer ciertos puntos críticos de la *Teoría de la Acción Comunicativa*, es necesario presentar aspectos preparatorios para dar pie a ciertos supuestos de la obra habermasiana, que aquí sólo nos limitaremos a mencionar. Habermas, en este texto, explica que la sociedad se estructura a través de las “acciones comunicativas” que son llevadas a cabo por personas “racionales”, que *cuentan* con un alto dominio y destreza en los procesos comunicativos, es decir, que conocen el lenguaje y el idioma que se habla en su sociedad y a la vez, comprenden otras formas de lenguaje <<no hablado>>, lo que les posibilita reproducir estructuras sociales, siempre teniendo en consideración todo el saber creado y compilado durante los procesos de la acción en comunidad, de forma tal que las personas racionales sepan expresar aquello que desean, reproduciendo o recreando procesos lingüísticos y marcos de acción, recurriendo a referentes culturales y pautas de la acción con la finalidad de lograr una reciprocidad entre lo enunciado y la acción.

“Llamamos racional a una persona que interpreta sus necesidades a la luz de los estándares de valor aprehendidos en su cultural; pero sobre todo, cuando es capaz de adoptar una actitud reflexiva frente a los estándares de valor con que interpreta sus necesidades. Los valores culturales, a diferencia de las normas de acción, no se presentan con una pretensión de universalidad. Los valores son a lo sumo *candidatos* a interpretaciones bajo las que un círculo de afectados puede, *llegado el caso*, describir un interés común y normarlo...”¹²⁵

Esta propuesta teórica además, tiene pretensiones de universalidad, es decir, busca que sus supuestos puedan ser utilizados para el estudio de todo tipo de sociedades donde cohabitan personas racionales que saben comunicarse, interpretar a los otros y desenvolverse en un ámbito que les es propio, e invariablemente toman en consideración valores contenidos en el ámbito cultural al cual pertenecen, pues esta teoría aspira a ser aplicable al estudio de sociedades modernas y occidentales, como también a sociedades <<no occidentales>>.

Por tanto, la *acción comunicativa* pretende vislumbrar el logro consensos para un entendimiento y la comprensión de una situación propia, una situación social, acerca de una cosa, un objeto o un fenómeno social. Para posibilitar el proceso, tenemos que mencionar que los consensos tienen un rol importante, pues permiten que los individuos puedan interpretar

¹²⁵ Habermas, Jürgen, “Teoría de la acción comunicativa: Racionalidad de la acción y racionalización social. Libro I”, Taurus, México, 2005, pp. 39-40.

de manera correcta situaciones cotidianas de su mundo y a su vez, puedan relacionarse con otros miembros pertenecientes a la comunidad, con intención de lograr un orden en la interacción y un orden social. Habermas piensa que cada acción comunicativa lleva implícitos estos consensos los cuales permite diferenciar <<lo que sí está permitido>> de <<aquello que no está permitido>>:

“La acción comunicativa se basa en un proceso cooperativo de interpretación en que los participantes se refieren *simultáneamente* a algo en el mundo objetivo, en el mundo social y en el mundo subjetivo aun cuando en su manifestación *sólo subrayen* temáticamente *uno* de estos tres componentes. Hablantes y oyentes emplean el sistema de referencia que constituyen los tres mundos como marco de interpretación dentro del cual elaboran las definiciones comunes de su situación de acción. No hace referencia sin más a algo en un mundo, sino que relativizan a su manifestación contando con la posibilidad de que su validez quede puesta en tela de juicio por otro actor. *Entendimiento (Verständigung)* significa la <<obtención de un acuerdo>> (*Einigung*) entre los participantes en la comunicación acerca de la validez de una emisión; *acuerdo (Einverständnis)* el reconocimiento intersubjetivo de la pretensión de validez que el hablante vincula a ella.”¹²⁶.

Para señalar la valía y eficacia de estos recursos comunicativos, al igual que lo hecho por Weber, Habermas retoma el recurso de la de *validez* como un hecho presente dentro de la sociedad, sólo que, en este caso, se asume el entendimiento de este concepto de distinta forma; pues Habermas entiende este concepto como una “validez normativa” o que va adquiriendo normatividad, en vez de una aceptación de un mandato.

“Así, en la acción comunicativa rige la regla de que un oyente que asiente a la pretensión de validez que en concreto se tematiza, reconoce también que las otras dos pretensiones de validez que sólo se plantean implícitamente; y si no es así, es menester que explique su disentimiento. Un consenso no puede producirse cuando, por ejemplo, un oyente acepta *la verdad de una afirmación*, pero pone simultáneamente en duda la veracidad del hablante o la adecuación normativa de su emisión; y lo mismo vale para el caso en que, por ejemplo, un oyente acepta la *validez normativa* de un mandato, pero pone en duda la seriedad del deseo que en ese mandato se expresa o las presuposiciones de existencia ajenas a la acción que se le ordena (y con ello la ejecutabilidad del mandato)”¹²⁷.

Si bien es cierto que Habermas afirma que no pueden existir consensos en caso de que se ponga en cuestión un mandato y se presente una situación que requiera una pretensión de validez, lo cierto es que el consenso todo el tiempo está presente. En la teoría acción comunicativa se considera que los problemas derivados en el desarrollo de la acción, como

¹²⁶ Habermas, Jürgen, “Teoría de la acción comunicativa: Crítica de la razón funcionalista. Libro II”, Taurus Humanidades, México, 2002, p. 171.

¹²⁷ “Teoría de la acción comunicativa... Libro II” op. cit. p. 172.

también los malestares que surjan por ésta, o las animadversiones generadas en el proceso, tienen forma de ser solucionados sin problema alguno, ya que el autor supone que el mundo de la vida proporciona modelos, métodos y una diversidad de procedimientos y técnicas para solucionar todo aquello que represente hostilidad en el transcurso en la acción. El mundo de la vida para Habermas representa todo aquello que se interprete como trascendente, pues los individuos guiarán sus acciones y crearán pautas de la acción con referencia a ese saber producido por consensos acordados por los hombres dentro de las esferas contextuales en las que co-existen los individuos, tales como la religión, el Estado, las leyes morales, el modo de producción de la vida, etcétera. En ese sentido, se contempla dentro de los marcos para la acción comunicativa, que la vía para dar solución a los problemas que se presentan en la cotidianidad y en la acción, pueden ser resueltos a través de los propios saberes y consensos, porque además de regular la acción comunicativa, éstos cuentan con procedimientos resolutivos. En otras palabras, los miembros integrantes y partícipes de la comunidad, recurren a ese saber de fondo que se supone como válido por sí mismo, para socializar y solucionar sus problemas. Aunque cabe considerar que la propia teoría demanda que los miembros integrantes no deben rebasar esos marcos posibilitadores de la acción, pues Habermas considera que esto sea así debido a que los miembros no tienen otra alternativa para generar sociabilidad, a no ser por medios coactivos.

“Antes bien, los agentes comunicativos se mueven *dentro* del horizonte que es su mundo de la vida; de él no puede salirse. En tanto que intérpretes pertenecen, junto con sus actos de habla, al mundo de la vida, pero no pueden establecer una relación <<con algo en el mundo de la vida>> de la misma manera que pueden establecerla con hechos, normas o vivencias. Las estructuras del mundo de la vida fijan las formas de la intersubjetividad del entendimiento posible. A ellas deben los participantes en la comunicación su posición extramundana frente a lo intramundano sobre que pueden entenderse. El mundo de la vida es, por así decirlo, el lugar trascendental en que hablante y oyente se salen al encuentro; en que pueden plantearse recíprocamente la pretensión de que sus emisiones concuerdan con el mundo (con el mundo objetivo, con el mundo subjetivo y con el mundo social); y en que pueden criticar y exhibir los fundamentos de esas pretensiones de validez, resolver sus disensos y llegar a un acuerdo.”¹²⁸.

Para dejar en claro la idea de validez y su presencia en el mundo de la vida, nos enfocamos en discutir la manera en cómo dicho mundo representa, no sólo el lugar donde los individuos se encuentran entendiendo la acción de otros e interactuando, sino que este mundo

¹²⁸ Ibid. p. 179.

es el lugar en el que desarrollan su propia individualidad e identidad. Para el desarrollo de esta identidad, se establecen pautas de valor que han quedado como “referencia” para efectuar la acción, pero a la vez, indican también un “proceso de socialización” en el sentido de que los individuos desarrollarán su personalidad dentro de los marcos que han quedado como estatuidos y, por tanto, su personalidad es sometida a esos procesos surgidos ya no como saber de fondo, sino como elementos para la socialización. En esto existe similitud con Heidegger en el hecho de que el “yo” se hace para otros sin lograr un auténtico “yo, yo”, y donde la validez del consenso se observa incluso en los marcos de fondo que guían la socialización, así como también la formación de la personalidad del individuo. Habría que agregar que los hombres no tienen un control real de estos aspectos vivenciales e incluso no ponen en duda esos regimientos o procesos socializadores -esto también hace pensar que Habermas contempla que los individuos no son conscientes de sí mismos y su hacer en el mundo-. Al mismo tiempo, Habermas concibe el hecho de que muchas veces, los saberes disponibles para la interacción y la socialización no representan verdades absolutas, más bien, muestra que están en constante crítica al ser sometidos a prueba de pretensión de validez en cada ocasión en la que se efectúa la interacción.

“La unilateralidad del concepto culturalista del mundo de la vida resulta evidente en cuanto se considera que la acción comunicativa no solamente es un proceso de entendimiento; que los actores, al entenderse sobre algo en el mundo, están participando simultáneamente en interacciones a través de las cuales desarrollan, confirman y renuevan lo mismo su pertenencia a los grupos sociales que su propia identidad. Las acciones comunicativas no son solamente procesos de interpretación en que el saber cultural queda expuesto al <<test del mundo>>; significan al propio tiempo procesos de interacción social y de socialización. En estos procesos el mundo de la vida queda <<sometido a prueba>> de una forma completamente distinta: tales pruebas no se rigen de *forma inmediata* por pretensiones de validez que sean susceptibles de crítica, es decir, no se rigen directamente por criterios de racionalidad, sino por criterios concernientes a la solidaridad de los miembros y a la identidad del individuo socializado.”¹²⁹.

Por lo anteriormente dicho, Habermas tiene clara la idea de que el mundo de la vida y el lenguaje se constituyen por medio de la comunicación, y ello con el propósito de fundar un saber de fondo al que recurran los individuos o las personas racionales para comunicar y desarrollar sus necesidades, interactuar con otros y adquirir competencias para desenvolver su individualidad y actuar socialmente. De igual forma el mundo de la vida también representa una pauta civilizatoria donde los propios individuos reproducen aquellos consensos que han

¹²⁹ Ibid. pp. 198-199.

quedado establecidos, sin importar si ellos sean explícitos o no. En resumen, esta teoría pretende dar cuenta de cómo se logra el orden social por medio de la comunicación, aunque suponemos que no permite el análisis de situaciones que expresen disenso o bien, de situaciones que logran el orden por medio de la coacción física.

En el apartado de “*El concepto de mundo de la vida y el idealismo hermenéutico de la sociología comprensiva*” dentro de la *Teoría de la acción comunicativa*, se aborda de forma más elocuente cómo la comunicación permite a los individuos expresar necesidades, interactuar entre ellos, llegar a consensos y solucionar disensos, todo ello al interior de los marcos del *mundo de la vida*. En los varios ejemplos de Habermas, da cuenta acerca de un grupo de trabajadores de una construcción que en cuanto llega la hora de la comida, tienen deseo de beber cerveza. En esa situación cotidiana, el <<maestro de obra>> suele mandar al más joven de los trabajadores a comprarlas, al expendio que suele ser el lugar donde siempre se adquieren bebidas alcohólicas, sin embargo, puede ser que el expendio se encuentre cerrado, entonces, el trabajador más joven se ve obligado a ir a un expendio más lejano o, ante lo que representa esta situación, puede que necesite de un automóvil para ir por dicha bebida y por ello, el maestro de obra decide enviar a otra persona de mayor jerarquía o de mayor confianza para prestarle las llaves del carro y acudir por la cerveza, o él mismo vaya a otro lugar a comprarla; en otros escenarios, la situación de la acción puede cambiar si se presenta el arquitecto responsable de la obra con un supervisor perteneciente al municipio para verificar avances, rectificar que no se esté violando ninguna normativa catastral o relacionada a la construcción, y que ninguno de los albañiles contratados para la construcción, consuma bebidas alcohólicas.

Con este ejemplo, Habermas asume que el “mundo de la vida”, se compone de una constante comunicación e interacción de los miembros partícipes; con ello, señala que este mundo puede ser problemático en cuanto se presenta una situación desfavorable para la acción (no está abierto el expendio que vende cerveza, al que siempre se recurre cuando se desea beber alcohol), y con ello se hace evidente que los horizontes de la cotidianidad son cambiantes (hay que ir a otro expendio, dado que el lugar al que se suele recurrir para comprar cerveza, se encuentre cerrado). Es de notar que aún los problemas que se presentan en el desarrollo de la acción comunicativa pueden ser solucionados dentro del “mundo de la vida” (pues es sabido por las personas racionales, que existen muchos otros expendios que venden cerveza y

por ello, muy posiblemente exista otros lugares de venta a los cuales acudir, pero también puede que no se pueda beber cerveza a la hora de la comida, debido a que ha llegado el responsable de la obra acompañado del inspector municipal)¹³⁰

4.2 Preeminencia del lenguaje y los problemas de la hermenéutica y la interpretación desde el punto de vista de Habermas.

Habermas considera que las ciencias sociales deben enfocar sus esfuerzos únicamente en el aspecto comunicativo y del lenguaje para entender y desvelar los aspectos de socialización e interacción, ya que además de contener todos los elementos necesarios para el entendimiento de una situación e interacción, abarca, de igual forma, todos los aspectos epistemológicos y ontológicos que pueden dar pauta a una fundamentación para el entendimiento de la sociedad a partir de procesos de acción comunicativa. Por ello, el autor considera que la hermenéutica debe ser relegada a un segundo grado como método para interpretar la acción, pues resulta no ser un recurso cognitivo del todo confiable para el entendimiento de lo que ocurre dentro de la reproducción del mundo de la vida. En todo caso, únicamente debemos recurrir a la

¹³⁰ Habermas pretende explicar que los individuos recurren a tres dimensiones de la cotidianidad o a “tres mundos” (recurso utilizado por Popper) para poder encontrar una posición en el mundo, comenzando con su identidad, los marcos dentro de los cuales puede orientar su acción, así como las pautas para lograr un proceso de socialización que dote a los individuos de recursos comunicativos al igual que valores y representaciones sociales. El mundo I es el que contiene las “máximas” impuestas culturalmente a las que todo individuo tiene que remitirse para convivir en sociedad. El “mundo II” es la esfera de relaciones en las que se encuentra el individuo y el mundo III es la esfera que contiene el pensamiento individual. Así se representa un acervo de conocimiento de fondo y un marco de acción que dota al individuo de herramientas para la interacción social: “El hablante pretende, pues, verdad para los enunciados o para las presuposiciones de existencia, rectitud para las acciones legítimamente reguladas y para el contexto normativo de éstas, y veracidad para la manifestación de sus vivencias subjetivas. No es difícil reconocer aquí las tres relaciones actor/mundo que en los conceptos de acción analizados hasta ahora eran supuestas por el *científico social* y que con el concepto de acción comunicativa quedan adscritas a la perspectiva de *los propios hablantes y oyentes*. Son los propios actores los que buscan un consenso y los someten a criterios de verdad, de rectitud y de veracidad, es decir, a criterios de ajuste o desajuste entre los actos de habla, por un lado, y los tres mundos con que el actor contrae relaciones con su manifestación, por el otro. Esas relaciones son las que se dan entre la manifestación y

- El mundo objetivo (como conjunto de todas las entidades sobre las que son posibles enunciados verdaderos):
- El mundo social (como conjunto de todas las relaciones interpersonales legítimamente reguladas), y
- El mundo subjetivo (como totalidad de las vivencias del hablante a las que este tiene un acceso privilegiado).

Todo proceso de entendimiento tiene lugar sobre el trasfondo de una precomprensión imbuida culturalmente. El saber de fondo permanece aporético en su conjunto. Sólo la parte de ese acervo de saber, que los participantes en la interacción utilizan y tematizan en cada caso para sus interpretaciones, queda puesta a prueba. En la medida en que las definiciones de la situación son negociadas por los implicados mismos, con el tratamiento de cada nueva definición de una situación queda también a disposición el correspondiente fragmento temático del mundo de la vida. (“Teoría de la acción comunicativa... Libro I” op. cit., pp. 144-145.)

hermenéutica en cuanto se presenta una situación extraordinaria que parezca romper, con los sentidos fundamentados dentro del *mundo de la vida*.

“El contenido semántico de los predicados que se utilizan para formular las máximas de acción, es decir, el sentido que tienen la riqueza y el poder expresan, como es obvio, experiencias profundamente arraigadas antropológicamente y por tanto universalmente difundidas, de modo que justo a esas expresiones no es menester explicarlas caso por caso, aclararlas con los agentes mismos o con tradiciones a partir de las cuales resulte comprensible su acción. El caso límite de la acción estratégica tiene la ventaja de que el sentido subjetivamente atribuido puede fijarse monológicamente: es <<unívocamente>> comprensible a saber: no ha menester, para ser comprensible, de esfuerzos hermenéuticos. En ese ámbito, la base experimental de la comprensión se ha desgajado casi por entero del sistema de referencias de la comunicación lingüística cotidiana, de modo que podemos asegurarnos de ella por vía aparentemente <<introspectiva>>; aunque de hecho también ese sentido <<unívoco>> de la acción estratégica debe su carácter de <<sentido comprensible>> a que en todo momento puede entrar en la comunicación y ser atribuido por cada uno de los actores, en términos de interpretación, al comportamiento observable de los otros.”¹³¹.

El lenguaje al contener todos los supuestos semánticos, en algún sentido se objetiva y deviene en una dimensión <<trascendental>> en cuanto este alcanza un grado de universalidad y que es utilizado por toda la comunidad, y de esta forma se vuelve un elemento base para el estudio y análisis de la sociedad. Con ello se entiende que nos encontramos en el fundamento de la teoría de la acción comunicativa, aunque posteriormente Habermas hace ver que una dimensión hermenéutica e interpretativa no es necesaria, ni para el análisis de la acción comunicativa, ni para los miembros partícipes e integrantes de la comunidad, y con ello, aparece una cierta contradicción de la teoría, porque 1) si bien, los supuestos de valor y los valores culturales funcionan como hipótesis por dicha teoría para ser tomados en cuenta en la interacción y sometidos a interpretación con el fin de sopesar medios-fines para la acción al estilo weberiano, 2) el lenguaje que contiene todo lo que hay de conocimiento en ese telón de fondo, se asume como el eje analítico de lo que ocurre y que permita identificar como lo social, y al que los individuos tienen que recurrir para interactuar en el mundo intersubjetivo, *ergo*, ya no hay interpretación y reflexión. Habermas comenta que todo ejercicio interpretativo es sólo un proceder arbitrario de carácter subjetivo que en todo caso, tiene aspiraciones a explicar una situación social en tanto que se mantiene como hipótesis para comprender una esfera, o acontecimiento social, inferencia en todo caso a la que hay que dotar de validez para sumirse como supuesto que explique la acción colectiva.

¹³¹ Habermas, Jürgen, “La Lógica de las ciencias sociales”, Editorial Tecnos, Madrid, España, 2009, p. 137

“El análisis de Abel persigue la intención de clarificar críticamente qué puede dar de sí la comprensión. Supone que lo que los metodólogos de las ciencias del espíritu pretenden, es justificar la comprensión como un sustituto de la explicación de las acciones. Esta tesis es insostenible, pues la comprensión de la motivación no concluye procedimiento alguno para comprobar la justeza empírica de hipótesis. Cualquier máxima que pudiera interpolarse en un comportamiento bajo circunstancias dadas, satisfaría por igual al desiderátum de inteligibilidad. La comprensión por sí sola no permite decidir entre interpretaciones rivales. Las interpretaciones permanecen arbitrarias mientras no se las someta a prueba por la vía habitual.¹³²

Se puede apreciar que Habermas considera que el problema de interpretación no sólo no es viable en ámbitos epistemológicos y metódicos para el entendimiento y explicación de la realidad, ya que considera que estas vías metódicas sólo arrojan hipótesis con pretensiones de universalidad, en otras palabras, no se puede suponer que una apreciación subjetiva como lo es la hermenéutica pueda ser considerada como un criterio con pretensiones de objetividad científica. Y en niveles cotidianos, desde su teoría, supone que los individuos recurren a esquemas y saberes de fondo que permiten una apropiación de sentido, lo que les permite fundamentar su acción, dando a entender que no hay cabida para la hermenéutica en el entendimiento y explicación de la sociedad, punto que es muy recurrente en la obra habermasiana.

“La apropiación de contenidos de sentido recibidos se cumple en un nivel en que se decide acerca de esquemas de posible comprensión del mundo. Esta decisión no se toma con independencia de si tal esquema puede acreditarse en una situación dada y preinterpretada. Carece, pues, de sentido asignar la comprensión hermenéutica o bien a la teoría o bien a la experiencia; es ambas cosas a la vez y ninguna de ellas del todo. Lo que hemos llamado experiencia comunicativa, se desarrolla por lo general dentro de un lenguaje, con cuya gramática viene fijado el enlace de tales esquemas. Pero el carácter discontinuo de la intersubjetividad convierte en tarea permanente la continua sintonización en un esquema común. Sólo en los casos externos se convierte esta subterránea y permanente reconfiguración y desarrollo de esquemas transcendentales de comprensión del mundo en una tarea para cuya solución es menester recurrir explícitamente a la comprensión hermenéutica. Tales casos se presentan cuando las tradiciones quiebran o nos enfrentamos a culturas ajenas -o cuando analizamos las tradiciones y culturas familiares como si fueran extrañas-.”¹³³

Hasta aquí podemos resumir que la hermenéutica sólo puede ser un recurso al que se recurre cuando existen situaciones que se presentan como extrañas dentro de los contextos de la comunicación y que generen, incluso, animadversión y conflicto. Por ende, se hace necesaria

¹³² Ibid. pp. 141-142.

¹³³ Ibid. pp. 251-252.

una reelaboración de los marcos de sentido, aunque la validez dentro de tal orden social es un elemento muy considerado dentro del pensamiento habermasiano, ya que permite al autor mostrar la *objetividad* implícita en los procesos de acción comunicativa e indica el objetivo de toda ciencia enfocada al estudio de la sociedad: desvelar la validez contenida dentro de los marcos de la acción comunicativa que determinan el proceso comunicativo de la acción dentro de las instituciones sociales, las cuales actúan como normas regulativas de la acción, por tanto, es difícil mostrar las situaciones en las que, de verdad, se hace necesario una reelaboración de dichos contextos comunicativos.

“Ahora bien, la comprensión solo puede adoptar una función explicativa en sentido estricto si el análisis del significado no se basa sólo en una aplicación especializada de la competencia comunicativa sino que se deja guiar por supuestos teóricos.”¹³⁴.

Así también, hemos de decir que para Habermas, el ordenamiento y entendimiento del mundo se logra en una relación entre “el mundo de la vida” y “el lenguaje”; el mundo de la vida marca las pautas de la acción y las maneras en las que todo hombre puede realizarse como individuo en tanto sea un hombre racional, mientras que el lenguaje contiene todo lo que debe suponer para el correcto entendimiento y comunicación de la acción y situación social, el cual se convierte también, en referencia obligatoria al que todo miembro integrante de la sociedad debe dominar para efectuar los correctos procesos de acción comunicativa en sociedad.

Una más de las propuestas dentro de los planteamientos de Habermas, es el hecho de considerar el “lenguaje normal” como elemento necesario para el análisis de la acción social, dado que posibilita el formular el sentido implícito dentro de “la comunicación lingüística normal” como un recurso que posibilita a los individuos comunicarse en el mundo. Este hecho lingüístico se caracteriza por ser un recurso que permite a los miembros de una comunidad el entendimiento de los elementos y personas cotidianas, a través del uso de términos categoriales, es decir, se considera la existencia de unidades y conjuntos semánticos para expresar y comprender los contextos y valores culturales, con mira a generar una correcta relación entre lo que se desea y la forma en la que se expresa. Así, Habermas alude a la formación del mundo intersubjetivo, consistente en una constante interacción entre los individuos que comunican y manifiestan aspectos de su cotidianidad como también sus necesidades, expresar sus desacuerdos, hacer un llamado sobre situaciones particulares,

¹³⁴ Ibid. p. 290.

etcétera; a su vez, permite a los individuos encontrar su posición en el mundo. No obstante, detrás del uso de la “comunicación lingüística normal”, se hace alusión a un determinado lenguaje de fondo que es dominante con sus propias unidades semánticas que terminan por encuadrar y determinar el uso a *comunicación lingüística normal* que es el *lenguaje normal*, el cual se comprende como un mecanismo necesario que genera el desarrollo de los ámbitos intersubjetivos en los contextos sociales y también, significa un recurso de gran valía para para la comunicación. Así bien, es posible que en esta circunstancia exista otra contradicción en la postura de Habermas, esto es, si la acción comunicativa no pretende ser más que una pauta y guía para la acción, requiere también de una estructura que soporte a la sociedad en su adecuado funcionamiento, tal como lo aprecia la siguiente cita:

“d) En la comunicación lingüística normal se forma y conserva la intersubjetividad de la relación entre individuos que se reconocen entre sí, intersubjetividad que es la que garantiza la identidad. Mientras que el uso analítico del lenguaje permite la identificación de estados de cosas (es decir, la categorización de objetos con ayuda de la identificación de lo particular, de la subsunción de los distintos elementos bajo clases y de la inclusión de conjuntos), el uso reflexivo del lenguaje asegura una relación del sujeto hablante con la comunidad de lenguaje, relación que no puede exponerse suficientemente con sólo las mencionadas operaciones analíticas. La intersubjetividad del mundo social en que los sujetos viven en común merced sólo a su comunicación lingüística, no es un universal al que los individuos estuviesen subordinados de igual forma que los elementos a sus clases. La relación entre el yo, el tú (el otro yo) y el nosotros (yo y los demás yoes) se forja más bien mediante una operación que, vista desde el uso analítico del lenguaje resulta paradójica. Los hablantes se identifican simultáneamente con dos roles dialógicos incompatibles y aseguran por medio de ello la identidad, tanto del todo como del grupo. El uno (yo) afirma frente al otro (tú) su absoluta no identidad.”¹³⁵.

En realidad, es posible que la teoría de la acción comunicativa no sea el mejor recurso dispuesto para el entendimiento y organización del pensamiento social y de la sociedad, ya que muchas veces –y cómo se le ha acusado en distintas partes a Habermas¹³⁶ - no se muestra que

¹³⁵ Ibid. 292.

¹³⁶ En realidad, han surgido muchas críticas en torno a los supuestos de Habermas. Anthony Giddens es un evidente crítico de los planteamientos de Habermas, de las cuales, comenta respecto a la *teoría de la acción comunicativa*: “Las debilidades de la posición de Habermas parecen reflejarse en su teoría crítica que, construida en torno de un modelo de <<diálogo idealizado>>, simétrico, parecen tomar como su tema central la realización de un consenso al que se llega por un debate racional; pero no se aclara cómo se relaciona esto con circunstancias en las que las luchas, o la dominación explotadora, se orientan hacia la distribución de *recursos escasos*” (Giddens, Anthony; “Las nuevas reglas del método sociológico: Crítica positiva de las sociologías comprensivas”; Amorrortu editores, Buenos Aires, Argentina, 2007, p. 91.) La crítica que sostiene Giddens en contra de Habermas, recae a consideración de que este último considera que todo problema surgido en el mundo de la vida, puede ser solucionado a través de un diálogo que supone que, todos los miembros de la sociedad, se encuentran en un nivel de igualdades comunicativas en los que, cada quien puede exponer sus puntos de vistas y sus disensos. Sin embargo, como veremos más adelante, estos disensos no pueden ser

el lenguaje contenga implícitamente esquemas de poder por los cuales, las personas racionales, más que comunicar una necesidad, expresan y reciben ordenes desde ciertas “jerarquías de poder”, y que deben acatar o de lo contrario, recibir una penalidad; por ejemplo, el aprendiz de albañil tiene, en la situación analizada, menor jerarquía y por tanto, acata la instrucción de ir a comprar cerveza ya que, es una bebida prescindible al interior de la labor de la construcción. A partir de este ejemplo, el aprendiz protege su estancia en el centro de trabajo, del cual tiene una remuneración para cubrir sus necesidades, y de forma consiente, se somete a una situación comprometedor puesto que, de no acatar la orden, recibirá un castigo ejemplar para él y para otros en su misma situación, como sería el descuento de un día de su sueldo, o trabajar más tiempo sin recibir compensación, o bien, perder su empleo.

Por ello, lo que interesa en este capítulo es discutir algunas consideraciones que no fueron trabajadas por Habermas y que pueden ser elementos valiosos para el análisis de lo social; en ese aspecto, admitimos que, en el citado trabajo, el lenguaje es un recurso que dota a las personas racionales de competencias comunicativas para poder actuar en el “mundo de la vida”. Hasta este punto cabe aclarar que el lenguaje permite a los individuos interactuar en sociedad, pero detrás de esa cotidianidad e interacción, el lenguaje y el mundo de la vida son determinantes tomados en cuenta durante los procesos de la acción. Al respecto, Giddens supone que las estructuras narrativas dan cuenta de la necesidad de considerar otros importantes elementos inmersos en los procesos de la estructuración de la sociedad, como el análisis del poder o la doble hermenéutica.

Sin embargo, la crítica que tenemos que presentar a continuación, es la siguiente. Si se pretende buscar una verdad y una objetividad a través de los procesos comunicativos que surgen en los ámbitos intersubjetivos y en el mundo de la vida, y que es una verdad que se determina a través de los ámbitos válidos dentro de las sociedades, cabe preguntarse si en realidad, dichas verdades traídas al proceso de interacción, son las más adecuadas para ejercer procesos de acción en el mundo de la vida y hacia las cosas o sujetos, porque algo que se tiene que admitir y que en cierto sentido es ignorado por la sociología interpretativa, es el hecho de

resueltos a través de los procesos comunicación más ideales, ya que, Giddens comenta que muchos de los problemas en sociedad se relacionan más con problemáticas que surgen en otras esferas, como la política y la economía, además de que no todos los individuos se encuentran una misma posición comunicativa, pues no es lo mismo hablar desde una posición de alguien que detenta los *mass media* como aquel que lo hace desde la poesía o en pequeñas asambleas locales.

que, para ejercer una acción, se debe tener una preconcepción o una idea meditada acerca de lo que se va hacer en la sociedad, lo que incluye no sólo los supuestos, sino también los resultados de la acción, y que independientemente del resultado que se arroje, siempre existe una preconcepción derivado de los procesos de la acción, y aunque existan recursos para analizar aspectos teóricos de los individuos, dentro del lenguaje existen siempre elementos que ponen en cuestión estas verdades que se suponen, quedan fijadas en los consensos, esto último, es parte esencial del lenguaje y que no es abordado por Habermas. Así, la manera en la que se exponen los procesos comunicativos como el autor los trata, no logran una correcta verdad dado que existen elementos que cuestionan la acción y el consenso, evidenciándose desde Heidegger como “lo que se muestra por sí mismo desde sí mismo”. En otras palabras, se le resta al lenguaje toda su capacidad de ser un medio para hablar al mundo desde la visión de Jürgen Habermas.

4.3 El Dasein en la comunicación.

Los participantes y miembros de la comunidad están inmiscuidos en la acción comunicativa, se ven obligados a referir a un saber de fondo para actuar y comunicarse en sociedad. Este saber permite crear una concepción y una determinación respecto a los hombres y su situación en la vida cotidiana. En ese aspecto, se comienza a vislumbrar lo que se da por sentado en torno a los objetos y las personas, es logrado mediante el recurso del lenguaje y también, dentro de lo que es establecido en las estructuras del mundo de la vida, para con ello determinar sus formas de ver y suponer lo que hay en el mundo. De igual forma, las concepciones están plasmadas dentro de “enunciado” y sustentado por dimensiones de saber que se consideran como <<válidas>>.

Con el afán de retomar este proyecto y comenzar con una crítica a la concepción del lenguaje en Habermas, comenzaremos por explicar el enunciado inmerso en el contexto del *logos*, dado que, desde el pensar antiguo, es el hilo conductor para comprender y mostrar lo que hay en el mundo. El enunciado es la parte que estructura, que construye la concepción para entender a las entidades y darles un sentido, ello a través de la acción del <<enunciar>> desde los ámbitos más puros del comprender y del interpretar, y aquí se forma un proceso de <<hablar-mostrante>> donde <<se enuncia>> lo que cada quien, puede hacer ver desde sí mismo dentro de su relación más pronta y próxima sobre lo que es enunciado. Desde el

pensamiento heideggeriano, el enunciado por sí mismo es la forma más pura y a la vez, el primer camino para poder entender, acceder y estructurar a lo que hay en el mundo, sin embargo, debe de realizarse un análisis al respecto.

“Por una parte, en el enunciado se puede hacer ver en forma palpable de qué manera la estructura del “en cuanto”, constitutiva del comprender y la interpretación, es modificable. El comprender y la interpretación se vuelven así mucho más nítidos. Por otra parte, el análisis del enunciado tiene un lugar sobresaliente dentro de la problemática ontológico-fundamental por el hecho de que en los comienzos decisivos de la ontología antigua el *lógos* constituyó el único hilo conductor para el acceso al ente propiamente dicho y para la determinación de ese ente. Finalmente, desde hace mucho tiempo se considera el enunciado como el “lugar” primario y propio de la *verdad*.”¹³⁷.

En el tercer capítulo comentamos que el *Logos* devino en una ciencia en la escolástica griega a manera de comprender todas las formas del habla y del enunciar del ser humano para con lo que yace, sin embargo, en algún punto de la historia, la lógica matemática, como la lógica ideal para encontrar la esencia y verdad, es imitada por la lógica en general de tal forma, que ahora es una rama que procure la clara adecuación entre el enunciado y la entidad. Así bien, nos proponemos a presentar con el recurso filosófico de Heidegger, que el conocer y el referir al mundo en contextos de acción, no necesariamente tienen que partir desde determinaciones del Dasein, y mucho menos deben ser determinantes de una ontología y una epistemología proveniente del sentido común, pues hemos visto que en el estudio de la existencia, también implica que el “ser-ahí” se encuentra existiendo por sí mismo o al menos, procura ser una estructura original por sí misma, y de igual manera, el estudio y análisis del Dasein visto desde *Ser y Tiempo*, obliga a tomar en cuenta consideraciones en torno a la comprensión e interpretación de las cosas y las personas, y no sólo dejar que los *supuestos* se consideren como fundamento de un análisis, notoriamente un análisis social.

Heidegger manifiesta que la comprensión y la interpretación no deben tener un carácter en el aprehender y mucho menos, necesariamente deben implicar un ideal científico, por ello es que en este trabajo recuperamos la concepción primaria del comprender al Dasein dentro del verbo alemán *Entwurf* y la exigencia de una entrada al *circulus vitiosus* de forma “correcta”, dado que la comprensión reside en la existencia (en su sí mismo o siendo por sí mismo o para otros) y no sólo en unidades conceptuales que sólo indican formas de nombrar y determinar. A su manera, Habermas argumenta que la sociedad sólo puede ser lograda por

¹³⁷ “Ser y tiempo”, op. cit. p. 179.

unidades objetivadas -que él llama consensuadas-, como lo es el lenguaje y las instituciones sociales y para ello, se requiere que las determinaciones propias de la teoría de la acción comunicativa sean asumidas como válidas, o de lo contrario, no pueden ser ejes estructuradores de la sociedad o formar parte del lenguaje social. Con ello, se trae a cuenta que el pensamiento habermasiano sólo contempla aquello que es “ontologizado” o conceptualizado, de otra forma no se podría concebir “la teoría de la acción comunicativa”.

¿Qué es lo que sucedería desde el punto de vista de Heidegger con la teoría de Habermas? En primer lugar, podemos suponer que en los procesos de socialización, el lenguaje y el mundo de la vida como saberes de fondo, sólo permiten hacer entendible, definible y aprehensible a una persona o una cosa a través de lo que es considerado como válido en ese saber, como si estas fuesen las únicas maneras de acceder a los entes y por medio de un hilo conductor que integre sólo lo tipificado, tecnificado y que pueda ser producido en un sentido industrial. Puesto así, la comunicación queda reducida a una práctica que recurre a un fondo de saber con un cierto reconocimiento de que ésta involucra un proceso pragmático, que el uso de lenguaje que supuestamente se encuentra en distintos ámbitos, es siempre recurrente, lo cual hace parecer que los objetos en el mundo como las personas y las situaciones adquieren ese carácter de “tecnificado”.

Sólo para precisar, en Habermas, el lenguaje y el habla se reducen a indicar la forma como se puede hacer entendible el mundo, y cómo es que uno puede actuar en él; en el lenguaje como un recurso filosófico en Heidegger, se permite dotar al mundo social, a las personas o cualquier fenómeno en general, de un entendimiento y comportamiento óntico; es decir, para hacer manifiesto <<algo>> por medio del lenguaje en la fórmula “hacer ver algo por medio del habla”, conlleva a una actividad interpretativa y comprensiva de mayor alcance. Por el lado de Habermas, las oraciones formuladas para el habla tienen como meta expresar referencias a través del lenguaje y validadas por un saber de fondo. Con esto en mente, podemos dar entrada al entendimiento del recurso del *enunciado* estudiado en Heidegger, al igual que su concepción de lenguaje común y comunicación, lo que nos permite comprender que el proceso de interpretación del Dasein no es algo que ocurra a través de supuestos de saber, ya que sí los procesos interpretativos son tratados como lo hace Habermas, es debido a que el lenguaje ha sido reducido a un plexo de determinantes limitadas a definir o representar el mundo y con ello, se constituye una base para un pensamiento propenso a inferencias

“lógicas” sobre lo interpretado. Cabe aquí también la posibilidad de que el lenguaje sea interpretado por Habermas como un contenedor de significaciones, como un saber de fondo.

Así, Heidegger describe al enunciado en tres aspectos: a) “mostración” b) lo que “se predica” y finalmente la estancia que más nos interesa: c) “comunicación”. El primero de ellos permite al objeto mostrarse por sí mismo sin la necesidad de tener la cosa o la persona a la vista, es decir, de antemano se sabe que <<un martillo>> es <<un martillo>> sin la necesidad de tener en la mano un martillo para corroborar qué es lo que se puede entender por “un martillo”. Respecto al segundo punto, en cuanto al <<enunciado>> significa “predicación”, es muy conocida la fórmula de entender que el enunciado es compuesto por un “sujeto” y un “predicado” donde el <<sujeto>> es <<mostración>> como <<el martillo>>, <<<el hombre>>, <<la mujer>>, <<la pelota>>, y el <<predicado>> es toda una reducción del *ser* al indicar únicamente el *ser* de la mostración por medio del <<es>>: <<la mujer es...>>; <<el hombre es...>>; <<la pelota es...>>; de esta forma, lo que se está haciendo no es estructurar el “Dasein”, sino únicamente determinarlo y fragmentar su *ser* con el propósito de determinarlo en “una cosa a los ojos” o para un determinado comportamiento, como un objeto “habitual”, “una utilidad”, hacer algo que sea “patente” del objeto, o en otras palabras, mencionar cómo “*se predica*” a un ente. Pero es de observar, por otro lado, que el “predicar” tiene una connotación de ser una palabra de carácter “sacro” y “religioso”, que indica que lo predicado sea necesario y considerado a respetar en lo dictado en la propia predicación por medio de un sentido de fe y encomienda a lo dicho, concretamente en el sentido del tipo <<predico una religión>> o <<predico la palabra de dios>>, con ello se indica no sólo una mostración, sino una práctica; aunque Heidegger destaca la predicación se encarga de reducir la forma en la que Dasein se muestra, y con ello, se efectúa una inversión del *logos*, al hacer ver qué este, ya no procura mostrar desde sí mismo, sino que sirve para mostrar algo.

“...Los miembros de la articulación predicativa -sujeto y predicado- surgen dentro de la mostración. No es la determinación la que descubre, sino que, en cuanto modo en que la mostración, empieza, precisamente, por *reducir* la visión a lo que se muestra en cuanto tal - el martillo-, a fin de hacer, por medio de la *reducción* explícita de la mirada, que lo patente se manifieste *explícitamente* en su determinación. La determinación empieza por dar un paso atrás en relación a lo ya patente, al martillo demasiado pesado. La posición del sujeto y la posición del predicado son, a una con la aplicación [de este a aquel], enteramente “apofánticos”, en el más estricto sentido de la palabra.”¹³⁸.

¹³⁸ Ibid. p. 180.

Al explorar el “enunciado” como comunicación, se hace evidente que todas las posibilidades de poder encontrar una determinante respecto a Dasein, o mejor dicho, construir un ente, se encuentran en este espacio, es decir, la comunicación tiene otras acepciones que permiten igualar todas las posibilidades de poder ser con el *ser* en tanto se arroja un resultado que permite hacer algo “común” por medio de la “*común-icación*” y que sea algo que pueda valer para otros y por otros, manteniendo ciertas aclaraciones al respecto, en cuanto que muchas de las cosas que se “enuncian”, pueden quedar y ser compartidas por otros o de lo contrario, negadas mostrando un aspecto al respecto:

“Enunciado significa *comunicación, expresión verbal*. En cuanto tal, tiene relación directa con el enunciado en la primera y segunda significación (*se refiere a el enunciado como “mostración” y “predicado”*). Es un hacer-ver-a-una-con-otros lo que ha sido mostrado en la forma de la determinación. Este hacer-ver-con comparte con el otro el ente que ha sido mostrado en su determinación. Lo “compartido” es el vidente y común *estar vuelto hacia* lo mostrado, estar vuelto que debe ser afirmado en su carácter de estar-en-el-mundo, vale decir, en *aquel* mundo desde el cual comparecer lo mostrado... Lo enunciado en cuanto comunicado puede ser compartido” por los otros con el enunciante, sin que el ente mostrado y determinado este para ellos mismos en una cercanía palpable y visible. Lo enunciado puede “seguir siendo comunicado de unos a otros”¹³⁹.

De esta forma, el enunciado en su *modus* de comunicación permite hacer común al Dasein mostrando sólo aquello que lo determina ante “los ojos”, y esa determinación se enseña en comunidad, pero a diferencia de Habermas, no se pretende consenso alguno que muestre al Dasein, en este caso, se trata de una *común-icación*, haciendo que la determinante sea compartida por los demás; la comunicación en Heidegger sólo es un medio para interpretar la existencia del Dasein y por ello, se tiene presente también la posibilidad de poder llegar o no a aceptar la interpretación de otros en torno a aquello que dejan ver en su relación con el Dasein. Para explicitar la formación propia del Dasein en la comunidad y por medio de la comunicación, hemos de recurrir a esas acepciones o ámbitos, tales como el uso del discurso para la existencia del Dasein.

“*El discurso es existencialmente cooriginario con la disposición afectiva y el comprender*. La comprensibilidad ya está siempre articulada, incluso antes de la interpretación apropiadora. El discurso es la articulación de la comprensibilidad. Por eso, el discurso se encuentra ya en la base de la interpretación y del enunciado. Lo articulable en la interpretación y, por lo mismo, más originariamente ya en el discurso, ha sido llamado el sentido. A lo articulado en la articulación del discurso lo llamamos el todo de significaciones. Este puede descomponerse en significaciones. Las significaciones, por ser lo articulado de lo articulable están siempre provistas de sentido. Si el discurso, como articulación de la comprensibilidad

¹³⁹ Ibid. pp. 180-181. Lo que está entre paréntesis es una indicación propia.

del Ahí, es un existencial originario de la aperturidad, y la aperturidad, por su parte, está constituida primariamente por el estar-en-el mundo, el discurso deberá tener también esencialmente un específico modo de *ser mudado*¹⁴⁰.

El “discurso” para Heidegger es un contendor de interpretaciones o mostraciones de la existencia, y como un fenómeno de la comunicación, es un espacio donde se lleva a cabo la formación de una concepción desde lo cotidiano, ya que es ahí donde se contiene todas las significaciones respecto a lo que se supone, le viene mejor al Dasein en el trato de todos los días. El discurso, a la vez, permite una articulación de todas esas relaciones e interpretaciones que se tienen al respecto, lo que muestra que el “sentido” del Dasein es producto de todo lo que ha quedado interpretado y articulado en este espacio del lenguaje y lo cotidiano. Así, se supone que este proceder existencial contiene, además, todo aquello que en sí determina e interpreta al propio Dasein en el mundo. Lo anterior, lleva a pensar que el ente siempre queda aprehendido dentro de un marco reducido de posibilidades para de esta forma, sea determinado dentro de ámbitos que permitan una *fijación* y una *articulación* respecto a las relaciones que se tienen, y con ello lograr una constitución y un trato cotidiano. No obstante, la dimensión articuladora del discurso no sólo sirve y es usada para darle un sentido a lo que es ante nuestros ojos, es más bien, una posibilidad niveladora de la existencia la cual, puede o no ser aceptada por el propio Dasein y con ello determinar una verdad, pero que es visto desde esta doble existencia, que hemos tratado de presentar. Tomando en cuenta que el discurso siempre genera una “posibilidad” de existencia, es necesario notar que éste se realiza en una dimensión dentro del “cooestar” con el Dasein, ello indica la relación que se tiene desde lo más mundano y cotidiano, es decir, desde una relación fenomenológica parecida a la visión de Husserl, donde sólo se adoptan aquellos tratos que le vienen mejor al Dasein, ignorando si estos determinan de manera correcta o no su existir y mostración, y simplemente limitándose a indicar lo que es considerado como “real efectivo”, suponiendo que el mundo es sólo así, de esa manera.

“El discurso es la articulación “significante” de la comprensibilidad del estar-en-el-mundo, estar-en-el-mundo al que le pertenece el cooestar, y que siempre se mantiene en una determinada forma del convivir ocupado. Este convivir es discursivo en el modo del asentir y disentir, del exhortar y prevenir, en cuanto discusión, consulta e intercesión, y también en el modo de “hacer declaraciones” y de hablar en el sentido de “hacer discursos”. Discurrir

¹⁴⁰ Ibid. op. cit. p.186.

es discurrir sobre... El *sobre-qué* del discurso no tiene necesariamente... Y la mayor parte de las veces no tiene siquiera de hecho, el carácter de tema de un enunciado determinativo.”¹⁴¹.

La teoría de la acción comunicativa es un recurso que busca enunciar aquello que ha quedado determinado o acota aquello que fue escogido como consenso y en ese aspecto, da cuenta de que muchas cosas en la vida son producto de una verdad <<democratizada>>, sin embargo, en la dimensión del análisis del consenso en la propia teoría y pensamiento llevado a cabo por Habermas, se busca una pretensión de validez, en tanto que en el “mundo de la vida”, nada está puesto en duda, ni si quiera se pregunta por la dimensión de lo que se dice en torno a las cosas y a los objetos; en otras palabras, lo dicho se toma como si fuera una verdad, sin más. En resumen, no se pretende imputar a Habermas una crítica que refute todo lo dicho por él, por el contrario, el recurso del lenguaje y la comunicación abre posibilidades y dimensiones de análisis de lo social. No obstante, toda forma en la que se entiende el mundo, incluida la teoría de la acción comunicativa y aquellas que disponen del recurso de la interpretación para entender al mundo, se toman aprehensivas y limitadas a indicar la manera en la que un suceso social, ocurre, obviando y olvidando que dichos recursos no están dispuestos a ámbitos científicos, sino que son existenciales en cuanto se traen a un nivel ontológico.

Desde nuestra perspectiva y a manera de analogía, la *teoría de la acción comunicativa* descubre un mapa social dibujado a partir de la fijación de los individuos en sociedad por medio de actos comunicativos que termina por hacer evidente, incluso, el destino de los seres humanos y de las entidades, sin embargo, la teoría de la acción comunicativa presenta una serie de condiciones para ser efectuada de manera adecuada, por ejemplo, en un ámbito de *lenguaje normal* se supone que miembros integrantes de la sociedad, dentro de las propias perspectivas, conocen y respetan los límites para efectuar sus acciones sin dejar espacio para el conflicto, y en caso del surgimiento de fenómenos que provoquen animadversión, la vía de la solución será la deliberación, y si discursivamente no hay soluciones, se opte por un cambio de estructuras lingüísticas, ya que entre otras condicionantes de la *teoría de la acción comunicativa*, es el acatamiento de las instituciones sociales que tienen por obligación velar los procesos de acción comunicativa, o de lo contrario, se opta por vías coactivas para mantener el orden social

¹⁴¹ Ibid. p.187.

según la propia teoría. Así, también podemos decir que el lenguaje es un elemento orientado a buscar una verdad que otorgue validez y un orden dentro de las acciones comunicativas.

Después de todo, la comunicación produce y nivela las posibilidades de existencia de una entidad para poder interactuar, pero desde la perspectiva del enunciado y más desde una perspectiva originaria, los entes llevan implícitos procesos de comprensión e interpretación que revelan muchas posibilidades del *ser* de la entidad y dentro de temporalidades, lo cual el uno se mantiene en un constante estado de interpretación y comprensión. Optar por grados de fijación como lo hace el pensamiento habermasiano, revelan actitudes de carácter coercitivo, coactivas o sojuzgadas por posiciones jerárquicas dentro de la estructura social.

4.4 El juego del lenguaje

Por todo lo anterior, consideramos que la visión del lenguaje expuesta por Habermas puede ser cuestionada, porque tal propuesta en la teoría de la acción comunicativa trata al lenguaje como un medio que contiene, de manera implícita, todos los plexos de significaciones, como también contenidos semánticos dentro de lo que es conocido como un <<saber de fondo>>, propio del *mundo de la vida*. Aunado a ello, el autor intenta con su propuesta, exponer y demostrar que los miembros partícipes de este proceso determinado de la acción, puedan expresar sus necesidades y diferencias, y de igual forma, encontrar dentro del lenguaje y la acción comunicativa, los medios para lograr una “solución” en caso de surgimiento de algún conflicto. Por tal motivo, el saber de fondo es considerado como una pauta y guía de todo proceso de socialización para lograr una competencia lingüística para y de ese modo efectuar manera correcta la acción comunicativa. Pero la consecuencia de este razonamiento en cierto sentido hace ver que el individuo es un ente sin capacidad de agencia, sometido tanto en acción y personalidad, a lo estatuido por el lenguaje y las instituciones sociales con el fin de mantener el orden social. Es posible, desde la postura de Heidegger, restar fuerza determinante a la concepción del “lenguaje” propuesto por Habermas a través del entendimiento de este medio estructurante de la sociedad, en virtud de un recurso filosófico conocido como *juego de palabras*, con el cual las personas y los objetos puedan ser entendidos a través de la riqueza de las propias palabras; la finalidad de esto es visibilizar que el recurso de la “pretensión de validez” para la formación de conceptos así como el propio sentido de las palabras, pierde fuerza determinante y validez en cuanto se comienza a cuestionar por el *¿Qué?* de los objetos,

dado que el lenguaje no sólo subsiste en la producción cotidiana del habla, por ello, estudiaremos el concepto del “pensar” visto por Heidegger en su obra “¿Qué significa pensar?” con una declaración retadora: *La ciencia no sabe cómo pensar.*

“En efecto, es cierto que lo dicho hasta ahora, y toda la exposición que ha de seguir, nada tiene que ver con la ciencia, y nada tiene que ver con ella precisamente si nuestra disquisición aspira a ser un pensar. El fundamento de este hecho está en que la ciencia por su parte no piensa, ni puede pensar, y, por cierto, para su propio bien, o sea, para asegurar la propia marcha que ella se ha fijado. La ciencia no piensa. Esta afirmación resulta escandalosa. Dejemos a la frase su carácter escandaloso, aun cuando apostillemos inmediatamente que, no obstante, la ciencia tiene que habérselas con el pensar en su propia forma especial. En cualquier caso, esa forma sólo es auténtica y en consecuencia fértil, si se hace visible el abismo que media entre el pensar y las ciencias, y que media entre ambos polos como infranqueable”¹⁴².

Para Heidegger, el pensar de las ciencias se limita sólo al uso de representaciones que supuestamente <<contienen>> todo lo que <<se supone>> debe ser el Dasein, estas representaciones son producto de una relación determinada por “lo nombrado” y “lo dotado” (enunciado en el sentido de predicación) donde lo nombrado contendrá las determinaciones que permitan entenderlo y referirlo de tal forma que cuando se mencione o se nombre a la cosa o al objeto, se le relacione de manera inmediata con lo que se le ha dotado.

“Cuando denominamos una cosa la dotamos de un nombre. Pero ¿qué es esta dotación? La cosa no está adornada con su nombre. Por otra parte, nadie puede poner en duda que la palabra está ordenada a la cosa como un objeto. Cuando nos representamos así el asunto, en cierto modo convertimos el nombre en un objeto. Representamos la relación entre el nombre y la cosa como una ordenación de dos objetos. Y la ordenación a su vez es algo objetivo, que puede representarse, tratarse y designarse según sus diversas posibilidades. La relación entre lo nombrado y su nombre puede representarse en todo tiempo como una coordinación. La pregunta sigue siendo solamente si con esta coordinación rectamente representada de cosa y nombre atendemos y podemos atender jamás a lo que constituye lo peculiar del nombre.”¹⁴³.

Recordemos que para Heidegger el pensar funciona a partir de una unidad que tiene que ver con el “lenguaje-hablar-pensar”, unidad que, en conjunto, forman una manera de ver y hacer mostrar el *ser* del Dasein, desde lo que es considerado como <<lo que le viene más propio a su *ser*, desde lo más propio a su existencia>>, de manera tal que el enunciado, incluso, es mucho más complejo que un simple predicar. Mencionamos esto porque desde el punto de vista de Heidegger y de sus lecciones contenidas en *Lógica. la pregunta por la verdad*, el

¹⁴² Heidegger, “¿Qué significa pensar?” op. cit. p.19.

¹⁴³ Ibid. p. 120.

pensar y el hablar en la escolástica griega, fueron separadas del lenguaje de tal manera, que el proceso de conocer el mundo deviene en sólo representar. En *¿Qué significa pensar?* el lenguaje es algo mucho más profundo que un simple campo de referencia al hablar para expresar algo. A la par en la obra mencionada, en “*Carta al humanismo*”, podemos encontrar un ejemplo de aquello que es el lenguaje para Heidegger en el sentido de “habitar” y mostrar tal profundidad:

“Habitualmente pensamos el lenguaje partiendo de su correspondencia con la esencia del hombre, y nos representamos al hombre como animal racional, esto es, como la unidad del cuerpo-alma-espíritu. Pero así como en la humanitas del homo animalis permanece velada la ex-istencia y, por medio de ella, la relación de la verdad del ser con el hombre, así también la interpretación metafísica y animal del lenguaje oculta su esencia, propiciada por la historia del ser. De acuerdo con esta esencia, el lenguaje es la casa del ser. Que ha acontecido y ha sido establecida por el ser mismo. Por eso se debe pensar la esencia del lenguaje a partir de la correspondencia con el ser, concretamente como tal correspondencia misma, esto es, como morada del ser humano.

Pero el hombre no es sólo un ser vivo que junto a otras facultades posea también la del lenguaje. Por el contrario, el lenguaje es la casa del ser: al habitarla el hombre ex-iste, desde el momento en que, guardando la verdad del ser, pertenece a ella”.¹⁴⁴.

Heidegger se refiere al hecho de que el ser humano dota de significado y entendimiento a lo que hay en el mundo, a partir de la manera en la que se concibe él mismo en una posición, ya sea como un *ente* con capacidad de hacer ciencia para dotar de entendimiento a las cosas y ejercer acción racional al mundo, o como alguien que vive apegado a la naturaleza. En este aspecto, como seres humanos construimos un morar, una casa, un *ser* para las cosas desde nuestro punto de vista en tanto somos guardianes del *ser*; en el sentido de que es a partir de ahí, desde el planteamiento mismo, como se muestra un cuidado, una morada y un habitat al Dasein. Ahora bien, el lenguaje para Heidegger no es algo que se establece y se expresa sólo en un fenómeno que tiene que ver con el construir una morada, en el lenguaje cabe el fenómeno que tiene que ver con aspectos de descubrimiento de nuevos sentidos, en el que es posible observar que cada palabra es un tonel sin fondo que permiten encontrar nuevas implicaciones que se manifiestan en cuanto el objeto requiere ser expuesto desde el “mostrarse a sí mismos”, cosa de la que se encarga la poesía y el pensar.

“El lenguaje no es ni solamente el campo de expresión, ni un mero medio de expresión, ni ambas cosas a la vez. El poetizar y el pensar no utilizan el lenguaje por primera vez cuando

¹⁴⁴ Heidegger, Martín, “*Cartas al humanismo*”, Alianza Editorial, España, 2013, p.47.

se trata de expresarse con su ayuda; más bien, son en sí el inicial, esencial y, por tanto, a la vez último hablar que el lenguaje habla a través del hombre”¹⁴⁵.

Puede ser que Habermas haya determinado que el lenguaje sería ese “campo de expresión” que posibilita la comunicación intersubjetiva de los individuos, de hacer expresable situaciones y referencias de los contextos cotidianos. Pero en Heidegger, las cosas se invierten; el lenguaje es expresado por el pensar y por la poesía; que en nuestro caso, se hace mostrable y expresable respecto a cómo se va hablando en torno al Dasein ¿Qué significa esto? Significa que una palabra o un nombre van obteniendo distintos significados y entendimientos conforme se requiera para poder entender y hablar en torno a lo que se encuentra en su “ser ahí”, tratando de evitar esa dimensión del “hablar habituado” que es donde podríamos caracterizar la teoría de Habermas; estamos acostumbrados a dejar yacer las cosas desde lo que suponemos son por medio de términos, de reglas normativas que regulan el hablar al que suponemos “sin más”. Aunque esta forma de hablar en torno al *ser* tiene la característica de ser un “delirio” cuando de manera cotidiana, suponemos que ese “hablar habituado”, es el único camino para poder entender y referir a lo contenido en el mundo y puede ser peligroso o bien, ser una pauta para comportarse en torno al Dasein.

“En lugar del lenguaje propiamente habitado y de sus palabras habituales se introducen las palabras acostumbradas. Este hablar acostumbrado se convierte en el usual. Lo encontramos por doquier y lo tenemos por el común a todos, e incluso por el único normativo. Lo que entonces se sale de esto usual, a fin de habitar en el antes habitado hablar auténtico del lenguaje, se considera inmediatamente como un desacato a lo normativo. Es tachado de arbitrariedad y juego. Y todo eso tiene que ser así desde el momento en que vemos en lo acostumbrado en la única medida correcta, y no tenemos la capacidad de medir lo usual según su capacidad de ofrecer lo habitable y en este sentido habitual. El delirio en lo acostumbrado, que se pone bajo el dominio protector del supuesto entendimiento natural del hombre, ni es casual, ni puede valorarse despectivamente. El delirio en lo acostumbrado forma parte del alto y peligroso juego en el que nos han puesto la esencia del lenguaje.”¹⁴⁶.

El “hablar habituado” es un lenguaje que se toma por ser cotidiano y recurrente al que todos los miembros partícipes de una comunidad, se remiten para hablar y referir a los objetos, situaciones y a las cosas. Lo preocupante del “hablar acostumbrado” desde la perspectiva de Heidegger, es precisamente que *el ser es hablado desde ese “hablar”, y el hablar acostumbrado el que termina por (hacer) hablar al ser del Dasein* desde esas referencias consideradas cotidianas, tradicionales, acostumbradas, normativas, etcétera, se consiente en que las palabras contengan

¹⁴⁵ “¿Qué significa pensar?” op. cit. p. 124.

¹⁴⁶ Ibid. p. 119.

significaciones determinantes y una representación que radica en lo que es <<significado>>, negando con ello que toda palabra se expresa en la marcha del hablar, específicamente, cierra su concepción de interpretaciones idóneas. Entonces, para descubrir de qué forma el lenguaje y el hablar en la mostración del objeto son una dimensión que va mucho más allá de la validez del contenido y de lo normativo, Heidegger hace uso del “recurso del lenguaje” en tanto que “juego del lenguaje” para recuperar el sentido abierto de las palabras, y evidenciar con ello múltiples sentidos para expresar y referir al mundo en mil de formas.

“Cuando oímos lo hablado, tampoco se nos dan nunca en primer lugar meras palabras. Oyendo nos demoramos en el espacio del juego de lo hablado, donde la voz de lo dicho suena sin sonidos. Desde este espacio de juego, cuya esencia apenas hemos visto, ni tampoco pensado, se abren las palabras que hablan en lo hablado, pero que no resaltan de propio. Las palabras no son sonidos verbales y, en cuanto tales, algo así como el cubo y el tonel, de los cuales saqueamos un contenido dado. Las palabras son fuentes que el decir excava, fuentes que han de encontrarse y excavararse siempre de nuevo, que con facilidad quedan sepultadas, pero a veces manan de pronto. Sin el constante renovado ir a las fuentes, el cubo y el tonel permanecen vacíos, o su contenido se queda estancado.”¹⁴⁷.

Con esta metáfora es fácil observar que el hablar es una actividad tan originaria y tan humana que Heidegger desprende de ella, entre muchas otras cosas, que esta se va revelando conforme se va construyendo el habitar (entiéndase, la posición de lo hablado en el mundo) y no en un sentido acostumbrado y no meramente “tecnificando” para poder hacer referencia al mundo que por el contrario, Habermas lo asume como una concepción tecnificada, con el fin de lograr una correcta comunicación y un ordenamiento dentro en la sociedad, en otras palabras, los fundamentos de la *Teoría de la acción comunicativa*, son sólo determinantes y sustentadas en la validez.

Ya anteriormente se había mencionado que Heidegger retoma aspectos que la lógica elaborada por el psicologismo en sus connotaciones modernas, que tuvo como meta lograr una verdad y certidumbre en el sentido matemático, buscando que la verdad del *ser* se oriente a una certeza, sin embargo, no es necesario dar cuenta de cómo la lógica llegó a olvidarse de la naturaleza del habla y se tornó en la búsqueda de un correcto representar y referir, por ello proponemos a continuación evidenciar de qué manera el lenguaje es expresado por Habermas, y los consensos emanados del proceso de la acción comunicativa, manifiestan una actitud científica más general, “tecnificada”.

¹⁴⁷ Ibid. p. 126.

“Todo decir del ser [Seyn] se mantiene en palabras y nombramientos, que entendidos en dirección del opinar diario del ente y pensados exclusivamente en esta dirección, como sentencia del ser [Seyn] son malinterpretables. Para nada se requiere, por lo tanto, un errar la pregunta (en el ámbito de la interpretación pensante del ser [Seyn]), sino que la palabra misma ya descubre algo (conocido) y encubre con ello lo que el decir pensante debe ser manifestado.”¹⁴⁸.

La tecnificación se hace evidente en el momento en que se toma al *decir*, desde lo que queda dentro de la *palabra* y del *nombre*, un comportamiento determinado, reflejado en las dimensiones materiales del trato con el ente, es decir, nos comportamos, tratamos y transformamos al mundo desde aspectos que norman y regulan no sólo la acción, sino también su comportamiento y su entendimiento, por tanto, el *ser* queda en una morada que le es constituida y que se toma por *su verdad*.

Ahora bien, estas formas de determinación son entendidas como *juicios*, como objetivaciones y enunciaciones que exponen una relación entre el sujeto y el ente en cuanto se predica un aspecto de su *ser*; el juicio es también una expresión de referencia en torno al ente en cuanto supone que asume el máximo grado de adecuación y de no poder más reducir la conceptualización, lo que también es conocido como validez. Visto así, el juicio se vuelve una “decisión de unanimidad”. Esta dimensión de decisión, como una respuesta a la actitud del *ser humano* acerca del Dasein, de aquello que ha quedado estipulado, comparecido, enjuiciado. De esta forma, esa “decisión” del *ser* al optar por un juicio en específico, se descubre más como una actitud respecto al *ser*.

“Entonces, lo que aquí se ha llamado de-cisión, se desplaza al más íntimo centro esencial del ser [Seyn] mismo y no tiene nada en común con lo que llamamos el acierto de una elección y semejantes, sino dice: el separarse mismo, que dividir recién hace entrar en juego el acaecimiento-apropiador justamente a esto *abierto* en lo separado como el claro para lo que se oculta y lo aún in-deciso, la pertenencia del hombre al ser [Seyn] como fundador de su verdad y la asignabilidad del ser [Seyn] al tiempo del último dios.”¹⁴⁹.

Hay mucho que interpretar por cada referencia hecha de Heidegger, especialmente aquellas que tienen que ver con los dioses, pero no es objeto hablar aquí de ellos, como tampoco de la necesidad de su presencia en estos momentos de la existencia del mundo¹⁵⁰,

¹⁴⁸ Heidegger, Martín, “Aportes a la filosofía: Acerca del evento”, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2003, p. 81.

¹⁴⁹ Ibid. p. 85.

¹⁵⁰ Para acercarse al tema de los dioses y su necesidad y presencia en el mundo, véase “Heidegger, Martín, “Caminos del Bosque”, Alianza Editorial, España, 2003. Sección que lleva por título “¿Y para qué poetas?”. De este capítulo recuperamos lo siguiente: “Los mortales todavía no son dueños de su esencia. La muerte se refugia en lo enigmático. El misterio del sufrimiento permanece velado. No se ha aprendido el amor. Pero los mortales son. Son, en la medida en que hay lenguaje” (p.203).

basta mencionar que los dioses son aquellos que daban al ser humano un sentido y una apropiación del *ser*; pero en cuanto murió el último Dios, los hombres tomamos al lenguaje como medio para “habitar” al *ser* y asumimos su papel, como guardianes del mundo. Con ello, los hombres acaecen en “el último dios” al tratar las cosas desde el lenguaje, construyendo la morada de lo que nos rodea en el mundo. Lo que se describe en este lenguaje es la comprensión más originaria que podemos encontrar en el habitar humano. El lenguaje permite precisamente en un principio, empezar a dejar ver, entender e iluminar lo que es vecino y cercano al ser humano. Empero, esta manera de buscar la verdad de los objetos oculta otras formas de concebir, e incluso de interpretar al ente, pues lo que se funda en todo caso es una toma de posición o una decisión, dejando fuera otras formas y posibilidades de poder hablar y entender la verdad del Dasein. Para resolver este problema de juicio y comenzar a pensar en él cómo un “hablar mostrante”, más que la necesidad de una apertura o de un cambio de la manera de pensar y concebir, es preciso traer nuevamente a discusión la validez como herramienta lógica para asentar el conocimiento del mundo.

Recordemos que para Habermas, el mundo de la vida representa un orden y es contenedor de todas las manera de interpretar al mundo, por medio de elementos que son expresados en el lenguaje y además, comprende todos los contenidos semánticos que permiten una correcta comunicación para el hacer cotidiano. De esta forma, el orden social es sostenido por un orden que no es puesto en duda y sin evidenciar la necesidad de cuestionar su validez. Como veremos más adelante, la validez es para Habermas un fenómeno que aparece cuando los sentidos de la comunicación no son lo suficientemente claros y ponen en duda ese saber de fondo pero que, en todo caso, son supuestos que buscan comparecerse como valederos y con posibilidad de comportarse como verdaderos en tanto pretenden validez, todo depende cómo sean aceptados por la sociedad. Podemos dar cuenta entonces que la verdad en Habermas es aquella que tiene el carácter de juicio en el sentido de <<ya no poder ser reducido a más>> y que es tomada como referencia obligatoria en los ámbitos comunicativos, sin embargo, volvemos una vez más al hecho de que, no por el hecho de que algo sea indicado como verdad, necesariamente esa es la verdad de las entidades, pues, esta forma de verdad, expuesta por Heidegger, oculta otras formas y pretensión de verdad que se reduce a sólo ser operable en espacios y situaciones comunicativas, como aspirar a ser representaciones.

“Esta verdad del ser [Seyn] no es para nada diferente del ser [Seyn] sino su más propia esencia, y por ello está en la historia del ser [Seyn], si dona o rehusa esa verdad y a sí mismo y de este modo trae propiamente lo abismoso a su historia. La referencia a que los conceptos corrientes de “verdad” y el corriente no distinguir “ser” de “ente” conducen a una malinterpretación de la verdad del ser [Seyn] y sobre todo ya *siempre* la *presuponen*, aun ello puede degenerarse en engaño, si se admite la conclusión: se trataría por lo tanto sólo de expresar los “presupuestos” inexpressos, como si tales *presupuestos* fueran captables, sin que lo puesto *como* tal ya fuera concebido. El retroceso a “presupuestos” y “condiciones” tiene al interior del ente y de la interpretación del ente en su entidad, en el sentido de la representatividad..., un sentido y de echo y por ello se convirtió con diversas variaciones en la forma fundamental del pensar “metafísico”, tanto que aun la superación de la “metafísica” hacia un acuerdo inicial no puede pasarse sin este modo de pensar...”¹⁵¹.

La línea establecida por Heidegger relaciona el pensar con la representación del *ser* al igual que el representar y el pensar culminan con el hablar, de tal forma que el lenguaje es una manera de expresar a través de lo representado. Así podemos pensar que la teoría de la acción comunicativa recrea las representaciones que constituyen el proceso de formación del mundo social por medio de los consensos que, en general, funcionan como juicios y su función.

Por otra parte, para Heidegger, el interpretar en torno al pensar y el lenguaje terminan siendo maquinaciones, donde dicho interpretar tome una dimensión técnica en la formalización del pensamiento y a la vez, termina por hacer del lenguaje un medio por el cual se pueda “maquinar” y “tecnificar” al mundo, dado que es la pretensión de la teoría de la acción comunicativa. Antes de continuar, es preciso retomar la idea de que los consensos son lo suficientemente “técnicos” y por lo menos, presentan una dimensión de contingencia lo suficientemente fuerte en los marcos que abarcan el concepto, para ser referidos y remitidos en los procesos de la acción social, o en palabras del propio autor, la morada y casa del *ser* se construyen desde términos tecnificados usados en el hablar. Y para ello, se necesita que la representación sea compartida por los miembros con posibilidad de explicar el mundo y lo que hay en sociedad. Ahora bien, ¿Qué es lo que se entiende por maquinar y tecnificar?

“Maquinación como dominio del hacer y de la hechura. Pero esto no ha de pensarse en obrar y en actividad humanos y su emprendimiento, sino viceversa, tal es sólo es posible en su incondicionalidad y exclusividad en virtud de la maquinación. Ésta en el nombramiento de una determinada verdad del ente (de su entidad). En primer lugar y en la mayoría de los casos esta entidad nos es asible como la objetividad (ente como objeto del representar). Pero la maquinación capta esta entidad más profundamente, más inicialmente, porque es referida a la *τέχνη*. En la maquinación se encuentra a la vez la interpretación *crístico-bíblico* del ente como *ens creatum*, tómese esto, pues, de modo creyente o secularizado”¹⁵².

¹⁵¹ “Aportes a la filosofía. Acerca del evento” op. cit. p. 88.

¹⁵² Ibid. p. 117.

Tanto la maquinación como la τέχνη (Tékhne: arte, oficio, industria, maquinación, habilidad) son formas de dominar y hacer al ente, es decir, hacerlo, producirlo y con ello reproducirlo desde fundamentos o consensos en el caso de Habermas. Aquí se presenta la valiosa oportunidad de jugar con el lenguaje y apreciar a las palabras como un “tonel” a las cuales se les pueden derivar muchos significados. Cuando Heidegger refiere a la maquinación como una manera de determinar la verdad del ente o de poder darle forma a una “entidad”, se refiere a que ésta puede ser “producida”, “elaborada”, “hecha” o “constituida”, etcétera y tal situación hace notar que el ente puede ser producido a partir de la fundación de una constitución respecto a su referencia. Por ello, se toma el sentido de la “técnica” como un procedimiento o una forma de producir en la medida en que se recurra a un conocimiento que posibilite que <<el ente que se produce se elabora de esta forma>>. Así, tal producción determina el sentido en el que puede ser tratado, y a la vez, referido en la enunciación o en el nombramiento.

El pensamiento de Habermas puede ser también comprendido como el reflejo de una actitud técnica respecto al lenguaje dado que en el referir y el hablar, puede producirse la explicación, la interpretación y la comprensión de una situación, por ejemplo, o bien de una persona o un hecho; es decir, se puede indicar que la pretensión radica en entender que el lenguaje puede producir el orden social, una situación social, la identidad de una persona o una explicación de un hecho histórico social, y todo ello por contener los elementos representativos que han quedado fijados por medio del “nombramiento” y del pensar gracias al establecimiento de la relación entre “lo nombrado” y “lo dotado”, recuperando todo el panorama técnico de la producción por medio de la palabra.

Por lo dicho hasta aquí, avanzaremos hacia una conclusión. En realidad, siguiendo las enseñanzas de Heidegger, de lo que se trata no es de arruinar por completo un pensamiento, pero sí el procurar no caer en dimensiones de validez para lograr una objetividad; esto es, el hecho de que tal recurso tenga la pretensión de indicar en un enunciado o un juicio, lo que se asume como verdadero y pertinente para poder hablar de la sociedad, aun así, continua con cargas valorativas que crean una dimensión determinante para dar orden al mundo. Ante este hecho, en la teoría de la acción comunicativa se concibe al mundo social como un espacio en donde, en apariencia, ocurren sucesos y acciones que tienden al orden mediante sucesos consensuados, formalizados en las bases comunicativas, y que valen <<sin discusión>> pero

que, una vez que se presente un disenso, se recurren a los medios habituales del mundo de la vida que permitan un nuevo consenso o una nueva estructura lingüística. Esto último no será discutido aquí, sólo mencionamos que los caminos hacia la validez pueden ser distintos y algunos incluso, van más allá de los recursos argumentativos y del habla; tal es el caso de la vía de la coacción física legítima por parte del Estado; obvio que tal pretensión de validez sucede a través de la coacción físicas -como un extremo de lo válido- pero es siempre una posibilidad latente. Quizá por ello, Habermas considera la necesidad de que sean las instituciones sociales aquellas que garanticen los medios y vías para lograr la validez por medio de la comunicación.

Si se hiciese una crítica a Heidegger, lo sería en el hecho de que su pensamiento no concibe que el mundo social es un mundo en donde la cotidianidad procura dar las cosas por sentadas, y de hecho, varias suposiciones se toman como los fundamentos para tratar al ente en los mismos espacios sociales donde, sería deseable que muchos de estos supuestos se pusieran en duda, ya que desde la fenomenología heideggeriana, el fenómeno como <<fenómeno social>> no es comprendido ni interpretado a manera de hacer ver a la entidad, pues el lenguaje sólo es un medio que adquirió el grado de técnica y maquinación para producir las concepciones y los haceres sobre “lo material”.

El Dasein de Heidegger, como estructura analítica, en este sentido enseña que la objetividad, es un camino recorrido por el hablar para llegar a una objetivación, pero ocurre en un único camino sólo para expresar lo consensuado, y por ello, los caminos de la interpretación propuestos por Heidegger no caen en máximas de entendimiento como tampoco en subjetividades, sino que dependen de la exigencia de aquello que se deja interpretar, respetando lo más posible la verdad que gire en torno a un hablar mostrativo.

Capítulo V: El recurso filosófico de Heidegger como crítica a la sociología interpretativa.

5.1 Max Weber y la comprensión e interpretación.

La sociología interpretativa es una tradición intelectual que en un primer momento y hasta nuestros días, se preocupa por atender el sentido de la acción social, tal como lo dejó dispuesto Max Weber en el texto de *Conceptos sociológicos fundamentales*, un texto de suma importancia para estudiar lo social. El mérito de este texto no sólo radica en el hecho de forjar recursos metodológicos y conceptos que posibiliten el estudio y comprensión de la sociedad y los aspectos inmiscuidos en ella, sino que representa una base y un fundamento al cual, varios pensadores se adhirieron para recrear sus fundamentos o refutarlos. A nuestra consideración, encontramos la concepción de la *sociedad* y la *acción social* como bases para el quehacer de las ciencias sociales o las *ciencias del espíritu*.

1. *Concepto de la sociología y del significado en la acción social.* Debe entenderse por sociología...: una ciencia que pretende entender, interpretándola, la acción social para de esa manera explicarla causalmente en su desarrollo y efectos. Por “acción” debe entenderse una conducta humana (bien consista en un hacer externo o interno, ya en un omitir o permitir) siempre que el sujeto o los sujetos de la acción *enlacen* a ella un *sentido* subjetivo. La “acción social”, por tanto, es una acción en donde el sentido mentado por su sujeto o sujetos está referido a la conducta de *otros*, orientándose por ésta en su desarrollo.¹⁵³

Para Weber, la sociedad y sus instituciones se constituyen a través de la interacción entre los individuos miembros de la sociedad; este proceso se concibe a través de la acción social que entiende el hecho de que un individuo depende de lo que otros hacen interpretando su acción para efectuar su actuar acorde a lo interpretado, o bien, tienen que mantenerse apegados a normas para el mantenimiento del orden social; así se puede expresar que una acción tan cotidiana como ir al supermercado a comprar víveres, *es una acción social* porque ésta refiere a la conducta de otros y está dispuesta en la interpretación del sentido mentado subjetivo del quién la ejecuta; la construcción de un supermercado depende en parte de la planificación que el consorcio comercial haya realizado para edificar alguna de sus sucursales, en tanto que un estudio garantice que la zona tiene potencial de consumo. Para que una persona opte por comprar en la sucursal, depende de la decisión de una empresa de galletas

¹⁵³ “Economía y sociedad”, op. cit. p.5.

que tanto gusta, tenga la disposición de vender su producto en dicha cadena comercial. Lógicamente si seguimos profundizando este ejemplo, podemos ofrecer contextos: El consorcio depende de cómo es que sea interpretada por ella misma la estructura económica que ha sido formada y que impone las condiciones para poder llevar a cabo sus negocios; de esta forma, vemos que las acciones de los directivos van en función de la normatividad del Estado y de lo dictado en la política fiscal, política sanitaria, reglamentos medio ambientales, reglamentos catastrales, contratos con otros proveedores de bienes y servicios, etcétera. Así podemos ilustrar que la acción social *refiere a la conducta de otros y está dispuesta en el sentido mentado subjetivo del sujeto que la ejecuta.*

Es preciso contextualizar también a Weber como heredero de un debate en el campo de la filosofía alemana, concretamente del historicismo alemán, corriente que se caracteriza por ser un movimiento Neokantiano. Desde esta tradición del pensamiento histórico, Weber considera que el desarrollo de la historia es producto del quehacer cotidiano de los miembros de la sociedad y que esas interacciones generan eventos históricos, pero la explicación de estos eventos, siempre tomaban una vía psicológica para exponer y explicar tales acontecimientos. En el capítulo II, aludimos a la discusión que sostiene Weber con Edward Meyer, quien propuso que estos eventos deben ser explicados a través de reglas y lógicas racionales en la psicología de los sujetos y con ello, cuestionar las acciones de los hombres del pasado de forma tal que se descubran los caminos por los cuales, una acción individual hubiese llegado <<a buen término>> si se hubieran optado otras formas <<más racionales>> para hacer lo que hicieron. Hemos referido que Weber cuestiona estos proceder y que es algo que considera inadmisibles, pues asume que el científico social, lo que menos debe hacer es cuestionar los hechos del pasado con esperanzas de descubrir opciones más idóneas, dadas las lecturas que se hacen desde el presente, demostrando que el mundo social se explica *a través de lo que es, no por el deber ser.*

Weber se inspiró en fundamentos de Wilhelm Dilthey para recuperar la idea de comprensión de la vivencia en el mundo; en Dilthey, es común encontrar la idea de que cada hombre y cada sociedad tienen sus propias maneras de entender y comprender al *mundo*, pues es aquí en donde se desarrollan las distintas concepciones de la vida y de la vivencia en comunidad, al igual que las esferas de la religión, el derecho, la cultura, el lenguaje, el Estado, la moral, etc. Estos supuestos nutren las concepciones personales e individuales de cada

miembro, las cuales son la base que permite interpretar el mundo, sin embargo, surge un problema en cuanto Dilthey supone que la comprensión y la explicación de la realidad ocurren desde procesos psicológicos y de carácter individual, ya que esto supone que el mundo puede ser entendido y sintetizado desde cualquier punto de vista, sin importar si la conjetura permite comprender de forma correcta la realidad o si se imputan y expresan valoraciones; en todo caso, se propician sentidos hipotéticos de diversa valía, sin considerar si son sensatas para entender los procesos históricos-sociales. Así, dada la condición de que el mundo es subjetivo y variado, es necesario proponer un método que arroje resultados científicamente válidos: el principio de este método es la *selección de valor*, recurso tomado de los aportes de Heinrich Rickert.

La tradición interpretativa dentro de la sociología comienza con la comprensión de la acción social. Pero hasta este punto ¿Qué entendemos por comprensión e interpretación? Explicar la *comprensión* y la *interpretación* desde las mismas palabras resulta ser arduo y con resultados muy confusos, dado que la comprensión muchas veces se manifiesta a través de lo empático o con razonamientos que tienen relación con expresiones tales como <<tenía que suceder>> o <<lo que hizo es válido>>; incluso, una acción puede ser entendida desde juicios de valor, algo en lo que se está en contra Weber. Para entender aquello que es denominado como comprensión, Weber ofrece una tipología metodológica que ayuda a descubrir el sentido implícito de lo hecho por un sujeto, permitiendo crear una “conexión de sentido”, es decir, se desarrolla un proceso que involucre explorar los motivos que llevaron a tal actor a cometer o hacer tal cosa apoyándose en un *tipo ideal*.

“Comprensión equivale en todos estos casos a: captación interpretativa del sentido o conexión de sentido: *a*) mentado realmente en la relación particular (en la consideración histórica) *b*) mentado en promedio y de modo aproximativo (en la consideración sociológica en masa); *c*) construido científicamente (por el método tipológico) para la elaboración del *tipo ideal* de un fenómeno frecuente...”¹⁵⁴.

La comprensión se refiere precisamente a una captación interpretativa de sentidos; se construye una lógica que permita explicar, dentro de su desarrollo y sus consecuencias de la acción social, la manera en la que éste ocurre; lo mismo vale para los hechos históricos, dado que ambos, recordemos una vez más, no pueden ser entendidos desde cuerpos teóricos legales y validados por una comunidad científica para constituir generalizaciones explicativas de los

¹⁵⁴ Ibid. p. 9.

fenómenos sociales, en tanto que sean sólo dispuestos para una totalidad que lo comprenda “todo”. Dicho esto, lo que puede entenderse por interpretación, es el producto de una construcción racional que surge de la comprensión, tomando cómo guía los tipos ideales promedios o la construcción del hecho histórico por medio de una selección de valor, y de esta manera se exprese la explicación racional o el acaecimiento de la acción social. Sin embargo, hay que notar la precaución que el mismo Weber hace.

En dicho texto, comenta que ninguna explicación por más válida o la más adecuada para explicar el hecho histórico o la acción social, no puede asumirse como única explicación valedera o certera. La razón de esto es la siguiente: una característica de los fenómenos sociales es que éstos responden a una dimensión temporal, es decir, tienen una vigencia en su desarrollo, por tanto, las inferencias se adaptan al suceso del propio fenómeno. Por ello, Weber menciona que toda interpretación se encuentra en persecución de la evidencia, diciendo que ésta es entendida más bien como una hipótesis que descubra no sólo los motivos de la acción social, sino cómo es que va ocurriendo en el desarrollo, dado que no basta con descubrir motivos imputados, pues muchas veces estos no están en la conciencia de aquellos que ejecutan la acción como también qué estos pueden ir cambiando, por tanto, lo evidente no sólo se puede limitar al descubrimiento de las causas; siempre es importante hacer algo más con tal de descubrir esas conexiones causales.

“Toda interpretación persigue la evidencia. Pero ninguna interpretación de sentido, por evidente que sea, puede pretender, en méritos de ese carácter de evidencia, ser también la interpretación *causal* válida. En sí no es otra cosa que una *hipótesis* causal particularmente evidente a) Con frecuencia “motivos” pretextados y “represiones” (es decir, motivos no aceptados) encubren, aun para el mismo actor, la conexión real de la trama de su acción, de manera que el propio testimonio subjetivo, aun sincero, sólo tiene un valor relativo. En este caso la tarea que incumbe a la sociología es averiguar e interpretar esa conexión, *aunque* no haya sido elevada a la *conciencia* o, lo que ocurre las más de las veces, no lo haya sido con toda la plenitud con que fue mentada en concreto: un caso límite de la interpretación de sentido...”¹⁵⁵.

Desde esta perspectiva, el científico social enfoca sus esfuerzos en construir una conexión causal de sentidos imputados en la acción social, advirtiendo que, aun sí estos sentidos son expresos por quien haya realizado la acción, como la explicación de su proceder, el científico social tiene que tomarlo como un aspecto relativo (posiblemente tomarlo como “un dato más”, según podemos interpretar), en todo caso, y que es tarea del científico social

¹⁵⁵ Ibidem.

interpretar los sentidos expresos. Empero, esta primera sociología interpretativa será criticada por autores como Jürgen Habermas y Alfred Schütz, quienes de hecho, introducen giros a la sociología propuesta por Max Weber, pues por un lado se pregonaba la intención de prestar atención a la acción comunicativa y por el otro, se busca utilizar el recurso fenomenológico de Husserl para la construcción de una sociología comprensiva.

5.2 El giro interpretativo en la sociología interpretativa: Jürgen Habermas y Alfred Schütz.

Si bien Weber representó una base y fundamento para el desarrollo de la tradición de la sociología interpretativa. También es cierto que se presentaron muchas críticas en torno a su obra, más concretamente desde los planteamientos formulados por Jürgen Habermas y Alfred Schütz. Dichos planteamientos representan al mismo tiempo un giro dentro de esta tradición. En el caso de Jürgen Habermas a través del desarrollo de su *Teoría de la acción comunicativa*, sugiere que la sociedad no puede ser estudiada a través de recursos interpretativos, incluyendo aquellos que tienen que ver con la fenomenología y más concretamente con la hermenéutica - basta con leer los debates que sostiene con Hans-George Gadamer- puesto que la sociedad está tecnificada y puede ser estudiada a través de un recurso completamente teórico y legal. No obstante, su propuesta teórica gira en torno a su diferencia con lo dicho por Weber, pues considera que los tipos ideales, asocia a los individuos con “marionetas” dispuestos a portarse de manera ideal. A pesar de esta actitud provocadora de Habermas, no es este el sitio para debatir al respecto.

Lo cierto es que Habermas en su *teoría de la acción comunicativa* da cuenta que la sociedad puede ser entendida y estudiada si uno se adentra a los aspectos racionales de la comunicación, es decir, revela que los miembros de una sociedad determinada comparten un mismo ámbito cotidiano que es *el mundo de la vida*, lo que implica evidenciar la existencia de saberes de fondo, de contar con un lenguaje compartido y estructuras comunicativas para que, los individuos actúen socialmente, de manera tal que se pueda lograr una reciprocidad entre el acto comunicativo y la acción y con ello, la intersubjetividad.

Dicha teoría discute acerca de que los individuos recurren precisamente al mundo de la vida y a ese telón de fondo en el que se encuentran todos los saberes que se deben tener

presente en cada acto comunicativo, lo que supone que los individuos también saben o creen saber la posición que ocupan dentro de la sociedad. Ya en el capítulo IV hicimos referencia a los *legos*, quienes tienen presente el uso de competencias para poder comunicar sus necesidades y las dimensiones de su acción. De esta manera, Habermas busca establecer la idea de que toda sociedad es lo suficientemente racional como para poder lograr explicaciones de carácter científico y validadas a través del lenguaje, sin la necesidad de entrar en ámbitos interpretativos.

Ahora bien, la validez es una condición de pensamiento teórico ineludible, en los planteamientos habermasianos, representa un elemento que no puede ser pasado de largo en dicha teoría, pues en tanto la validez en su función de “pretensión de validez” motiva a cuestionamientos de la estructura racional de la sociedad, permite explorar la esencia técnica de ésta con miras a mantener el orden social. Cabe recordar que Heidegger señala que la validez es un problema muy complejo y carente de ontología; en *Ser y tiempo* suele referirse a ella como un “protofenómeno” dado que cualquier concepción puede ser asumida como válida, o la determinación que se imponga es lo que determina el *ser*. Si bien la validez es una temática que Heidegger no puede tampoco dejar de lado, al grado de dedicarle un análisis exhaustivo en otras obras, lo cierto es que dicho *protofenómeno* se encuentra muy presente en la sociedad, como lo nota Max Weber, quien señala que la *validez* es un fenómeno que se encuentra presente dentro de grupos sociales o de estructuras sociales, quienes, por medio de alguna máxima, que puede ser un credo, un reglamento, un panfleto, etcétera, guían su *acción social* y que de ser rotas estas normas, traerían consecuencias para quien las infringe:

“1. “Validez” de un *orden* significa para nosotros algo más que una regularidad en el desarrollo de la acción social simplemente determinada por la costumbre o por una situación de intereses- Cuando las sociedades dedicadas al transporte de muebles mantienen regularmente determinadas cláusulas relativas al tiempo de la mudanza, estas regularidades están determinadas por la situación de intereses Cuando un buhonero visita a sus clientes de un modo regular en determinados días del mes o de la semana, esto se debe a una costumbre arraigada, o a una situación de intereses (rotación de su zona comercial). Empero, cuando un funcionario acude todos los días a su oficina a la misma hora, tal ocurre *no sólo* por causa de una costumbre arraigada, ni sólo por causa de una situación de intereses -que la voluntad pudiera o no aceptar-, sino también (por regla general) por la “validez” de un orden (reglamento de servicio), como mandato cuya transgresión no sólo acarrearía prejuicios, sino que (normalmente) se rechaza por el “sentimiento del deber” del propio funcionario (efectivo, sin embargo, en muy varia medida)”.¹⁵⁶

¹⁵⁶ Ibid. p.25

Así pues, la validez en Weber puede ser cualquier regla o ley al que un miembro de la sociedad se apega (o debe apearse) para el logro de la acción institucional, o que la interacción ocurra de manera <<normal>> o <<normada>> y a la vez, pueda ser referencia para el actuar de otros, y con ello, mantener la vigencia de dicho orden y reglamentación (y no sólo apeándose a una interpretación de la acción de otros) en la medida que se le otorga vigencia y legitimidad por parte de los miembros de la comunidad. Así, la sociedad se rige a través de una serie de normas que pueden ser comprendidas y estudiadas dentro de la tipología weberiana de la acción, a través del ejercicio de los términos de *acción racional con arreglo a valores* y la *tradicional*, aunque una acción con *arreglo a fines* también puede tener un carácter de validez en tanto que, una vez optado el fin, se haga todo lo posible para lograr la meta¹⁵⁷.

Para Habermas, la *validez* no es un fenómeno dado por elementos identificados vía doctrina y adoctrinamiento; ya antes hemos dicho que la *teoría de la acción comunicativa* supone que el mundo es racional; cada miembro participe en la acción comunicativa conoce el lenguaje y apega sus enunciaciones y su actuar respecto a ese conocimiento de fondo que hay en del mundo, ello con la finalidad de lograr una reciprocidad en cada acto comunicativo y el desarrollo de una <<sana intersubjetividad>>. Sin embargo, en cuanto surge un disenso,

¹⁵⁷ En el texto “Los tipos de dominación”, Weber estudia dicho fenómeno a través de la construcción y uso de tipos ideales (que son los usados para estudiar la acción social) que reflejen el uso de normal por los cuales, comúnmente, se guía la acción. Este recurso weberiano es entendido como “...la probabilidad de encontrar obediencia dentro de un grupo determinado para mandatos específicos... No es, por tanto, toda especie de probabilidad de ejercer poder o “influjo” sobre otros hombres.” (“Economía y sociedad”, op. cit. p. 170). Para Weber, esta dominación es interpretada a través de una tipología de una acción orientada a la validez y legitimidad de un ordenamiento más que un mandato, administrada, por lo general, por una esfera administrativa (racionalizada) de poder: “Este cuadro administrativo puede estar ligado a la obediencia de su señor (o señores) por la costumbre, de un modo puramente afectivo, por intereses materiales o por motivos ideales (con arreglo a valores). La naturaleza de estos motivos determina en gran medida el tipo de dominación. Motivos *puramente* materiales y racionales con arreglo a fines como vínculo entre el imperante y su cuadro implican aquí, como en todas partes, una relación relativamente frágil. Por regla general se le añaden otros motivos: afectivos o racionales con arreglo a valores. En casos fuera de lo normal pueden éstos ser los decisivos. En lo cotidiano domina la costumbre y con ella interés *materiales*, utilitarios, tanto en esta como en cualquier otra relación. Pero la costumbre y la *situación de intereses*, no menos que los motivos puramente afectivos y de valor (racionales con arreglo a valores), no pueden representar los fundamentos en que la dominación confía. Normalmente se les añade otro factor: La creencia en la *legitimidad*.” (Ibidem). Más adelante, Weber aclara que este tipo de obediencia no está identificada o emparentada por lo que un individuo dicté o diga y que deba ser acatado, porque detrás de todo orden individual, ordenamiento y constitución de un marco administrativo, existen normas que guían toda acción y comportamiento o de los individuos: “6-El ámbito de la influencia autoritaria de las relaciones sociales y de los fenómenos culturales es mucho mayor de lo que a primera vista parece. Valga como ejemplo la suerte de *dominación* que se ejerce en la escuela, mediante la cual se imponen las foras de lenguaje oral y escrito que valen como ortodoxas... La autoridad de los padres y de la escuela llevan su influencia mucho más allá de aquellos bienes culturales de carácter (aparentemente) formal, pues conforma a la juventud y de esa manera a los hombres.” (Ibid. p. 172).

para Habermas, dichos problemas pueden ser solucionados por medios resolutivos contenidos en el mundo de la vida. En realidad, estos disensos no pueden ser leídos como *problemas* en la estructura de la sociedad o de la acción comunicativa, sino como elementos que pretenden ser referencia y que sustituyan a una antigua referencia general, buscando que éstas sean tomadas como válidas. De esta forma, Habermas distingue cuatro formas de pretensión de validez dentro de los ámbitos de la acción social:

“Un juego de lenguaje que funciona, en el que se coordinan e intercambian actos de habla, viene acompañado por un <<consenso de fondo>>. Este consenso descansa en el reconocimiento recíproco de por lo menos cuatro pretensiones de validez que los hablantes competentes entablan unos frente a otros con cada uno de sus actos de habla. Se pretende la *inteligibilidad* de la emisión o manifestación, la *verdad* de su componente proposicional, la *rectitud* de su componente realizativo y la *veracidad* de la intención que el hablante manifiesta. Una comunicación sólo discurre sin perturbaciones sobre la base de un consenso <<convertido en hábito>>), si los sujetos hablantes / agentes.”¹⁵⁸.

Al hablar de pretensión, Habermas refiere que cada uno de estos actos comunicativos son emisiones que provienen de la vivencia del individuo que *pretenden* sean emisiones válidas en los actos comunicativos; en realidad, para Habermas, dichas emisiones tienen un carácter subjetivo que atenta contra la veracidad que descansa en el saber de fondo. En resumen, estos actos que buscan asumirse como veraces, especialmente el de verdad y veracidad siempre son aspectos que son verdades para el sujeto que las pronuncia, pero no por ello significa que tengan un sustento en ese saber que es telón de fondo.

“Así como la <<verdad>> se refiere al sentido en que enunció una proposición, así también la <<veracidad>> se refiere al sentido en que descubro o manifiesto ante los ojos de los otros una vivencia subjetiva a la que yo tengo un acceso privilegiado. En cuanto entendemos la veracidad como una relación entre la manifestación de una vivencia y la entidad de un estado interno, la hemos malentendido ya conforme al modelo de una relación de <<verdad>> en los actos de autoexpresión no afirmo nada sobre episodios internos, no hago en general enunciado alguno, sino que doy expresión a algo subjetivo”¹⁵⁹.

De esta manera, la validez en Habermas se convierte, al igual que en Weber, en un elemento a tener en consideración en todo estudio de la sociedad, sin embargo, en los escritos de Habermas, es un elemento que puede ser prescindible para la teoría de la acción comunicativa, dado que la validez adquiere un carácter subjetivo, con escasa capacidad de validación en ese consenso de fondo, donde se encuentran esas verdades asumidas

¹⁵⁸ Habermas, Jürgen, “Teoría de la acción comunicativa: Complementos y estudios previos”, Ediciones Cátedra, España, p. 98.

¹⁵⁹ Ibid. p. 100.

precisamente como *verdades*. En ese sentido, entendemos como *verdad* dentro de los planteamientos habermasianos, a la proposición máxima con la que se entiende y actúa en sociedad, que no puede ser puesta en juicio y mucho menos señalarle como errónea, y que es fundamental para la interacción. En otras palabras, para Habermas, la sociedad no puede ser entendida sólo por la *acción social*, sino en aspectos comunicativos, puesto que el lenguaje ya contiene todos esos saberes de fondo y en ellos, reposan los elementos para una sana reciprocidad de la acción como toda verdad a ser considerada en el actuar.

Sin embargo, hay un punto que hay que resaltar en la teoría de la acción comunicativa; el hecho de que se pueden criticar sus supuestos teóricos dado que los individuos en el mundo de la vida no se encuentran en el mismo *nivel comunicativo*, por ejemplo, en el caso del maestro de obras con su subordinado, o el de los dueños de una tienda departamental respecto a autoridades estatales que supervisan las actividades del consorcio comercial, como también cabe el ejemplo de una víctima respecto a su agresor quien usa medios como la fuerza coactiva para lograr sus cometidos. Para solventar esto, *la teoría de la acción comunicativa* considera en todo caso, que el Estado y las instituciones políticas deban garantizar la sana comunicación entre individuos para lograr la eficiencia de dicha teoría.

Hasta aquí, el estudio de la sociedad ya no se base solamente en la *acción social* y de hecho, Habermas exhibe argumentos de por qué no debería de estudiarse a la sociedad a través de dicha concepción, y sí a través de la *acción comunicativa* como él mismo propone. Pero lo cierto es también que los planteamientos de Habermas traen consigo muchos problemas desde el punto de vista de otros autores contemporáneos a él, como es el caso de Anthony Giddens -a quien abordaremos adelante-, y aquí se expone un ejemplo crítico respecto a estos planteamientos:

“Tales conflictos no conciernen ya principalmente a la distribución de bienes materiales, sino más bien a la reproducción cultural y la socialización, y no siguen los mecanismos establecidos de negociación que están asociados los sindicatos y a los partidos políticos. Al ser expresión de la reficación del orden comunicativo del mundo vital, se concluye, por tanto, que estas tensiones no pueden aliviarse por medio de un desarrollo económico adicional o por mejoras técnicas del aparato administrativo del gobierno. Los nuevos conflictos, y los movimientos sociales asociados, se derivan sólo de los problemas que pueden resolverse sólo reconquistando el mundo vital por medio de la razón comunicativa, y por transmutaciones concomitantes del orden normativo de la vida cotidiana. ¿En qué extensión contienen tales tendencias una promesa emancipatoria para transformar de un modo significativo las instituciones sociales existentes? Habermas defiende su postura, pero se inclina por considerar que los nuevos movimientos sociales son principalmente

defensivos y se preocupan por proteger el mundo vital contra una colonización adicional. Los movimientos ecológicos y antinucleares son de este tipo, pues están característicamente vinculados con el ímpetu para defender el medio ambiente natural contra la explotación y para procrear las relaciones comunes de varios modos.”¹⁶⁰

Este extracto muestra lo que puede ser considerado como las deficiencias de la teoría de *la teoría de la comunicativa*, es destacable la consideración que Habermas otorga a los fenómenos sociales, en el sentido de que los problemas sociales, sólo pueden ser solucionados a través de vías y reconquistas de la razón expresadas en actos comunicativos, a pesar de que muchos de estos problemas tienen causas relacionadas con otras esferas, tales como lo económico o el carácter legal, o bien, defensivo en contra de un *status quo* determinado. No obstante, Habermas trajo al análisis social una dimensión muy importante a considerar en el estudio de la sociedad, que es el hecho de dotar de relevancia al lenguaje como un elemento muy importante a tomar en cuenta en todo análisis, pues en él se pueden rastrear los supuestos por los cuales cualquier sociedad opera, y con ello descubrir de qué forma funciona la intersubjetividad, como un elemento que estructura las relaciones internas de las comunidades.

Respecto a Alfred Schütz, es necesario remitirse a algunos aspectos biográficos debido a que su obra representa un continuo cambio y desarrollo que va desde fundar un pensamiento social sobre una base weberiana, hasta llegar al análisis de la sociedad a través de la fenomenología de Edmund Husserl, y ya en el proceso, explora otros campos del conocimiento como lo son las obras y filosofías existencialistas de Martín Heidegger y Jean Paul Sartre.

Alfred Schütz, nacido en el año de 1899 en Viena, Austria, fue un pensador que comenzó sus estudios superiores en el campo del Derecho y las Ciencias Sociales en la Universidad de Viena. Poco antes de la ocupación del régimen Nazi a esta ciudad, Schütz migra por un año a la ciudad de París para después, refugiarse en los Estados Unidos en julio de 1939. Ya en América, fungió como consejero legal de varios bancos al mismo tiempo que en 1943, impartía clases en la *New School for Social Research* de New York. Para el año de 1956 abandonaría esta doble actividad y dedicaría su tiempo a la enseñanza de la *sociología*

¹⁶⁰ Giddens, Anthony, en “Giddens, Habermas, *et. al.* ‘Habermas y la Modernidad’, Editorial Catedra, Madrid, España, 2001”, pp. 176-177.

fenomenológica. Falleció en el año de 1959. Su obra fue una fuente de inspiración para sociólogos posteriores a él en Estados Unidos, como Peter Berger, Thomas Luckmann.

Conforme estos datos biográficos, Schütz fue un hombre que murió a una edad muy temprana, aproximadamente a los 60 años, y desafortunadamente no dejó escritos que expusieran su pensamiento de manera <<ordenada>> u obras que puedan ser consideradas como las contenedoras de su pensamiento, a excepción de su *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt (La construcción provista de sentido del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva)*, obra de la cual envió una copia a Edmund Husserl, quien corresponde con una invitación a trabajar a su lado como auxiliar, propuesta que fue rechazada por Schütz, sin embargo, se comenta que Schütz nunca dejó de mantener correspondencia con Husserl y siguió viajando constantemente a Friburgo, hasta la muerte del filósofo fenomenólogo, quien recordemos, fue también profesor de Heidegger. Schütz ya en Estados Unidos, produjo textos que en vida estuvieron dispersos y que actualmente son recuperados, en los cuales se expresan sus concepciones que posteriormente, serán elementos base para entender a la sociedad desde exposiciones fenomenológicas tales como el “mundo de la vida cotidiana”, “realidad social”, así como la introducción al análisis sociológico de la dimensión biográfica del individuo, algo que supone que el conocimiento sobre la realidad y el mundo de la vida, como sus formas de interactuar con él, parten del individuo actuando en sociedad. Empero, muchos de los escritos en esta línea de investigación, fueron presentados en compilaciones hechas por algunos alumnos y colegas de este autor y tal vez una de las más célebres compilaciones es aquella que llevó a cabo Maurice Natanson, quién también fuese su amigo, aunque dicha compilación no pudo ser conocida por Schütz¹⁶¹. Todo ello permite comentar que estos escritos, fueron procesos de reflexión llevados a cabo durante la vida del autor y de igual forma, dejan ver que Schütz llevó una actividad académica que involucró un largo proceso de reflexión.

En estos escritos se observa la trascendencia a la obra de Max Weber (a manera de crítica) para el estudio de la sociedad a través de la acción social. Schütz escribe:

¹⁶¹ Estos datos bibliográficos fueron obtenidos en el prólogo a la compilación de textos de Alfred Schütz en “El problema de la realidad social” y una redacción anónima del siguiente link: [https://www.ecured.cu/Alfred Schutz](https://www.ecured.cu/Alfred_Schutz) consultado el 22 de septiembre de 2020 a las 10:39 hrs)

“Tal como se lo emplea en este trabajo el término <<acción>> designará la conducta humana concebida de antemano por el actor, o sea, una conducta basada en un proyecto preconcebido. El término <<acto>> designará al resultado de este proceso en curso, vale decir, la acción cumplida. Esta puede ser latente (p. ej., el intento de resolver mentalmente un problema científico) o manifiesta, inserta en el mundo exterior, puede llevarse a cabo por comisión u omisión, considerando la abstención intencional de actuar como una acción en sí”¹⁶²

Prestemos atención a lo que Schütz comenta a continuación respecto a la concepción del término acción social y su temporalidad:

“Todos los proyectos de mis actos futuros se basan en mi conocimiento a la mano en el momento de la proyección. A este conocimiento pertenece mi experiencia de actos previamente efectuados y que son típicamente similares al proyectado. Por consiguiente, toda proyección supone una idealización particular, que Husserl denomina idealización del <<puedo volver a hacerlo>>, es decir, la suposición de que, en circunstancias típicamente similares, puedo actuar de una manera típicamente similar a aquella en que actué antes para producir un estado de cosas típicamente similar. Es claro que esta idealización supone una construcción de carácter especial.”¹⁶³.

Otra de las observaciones de Schütz respecto a la teoría y pensamiento de Weber, es que la *acción social* concebida por este último no considera elementos y contextos de la acción, es decir, deja claro que la *acción social* sólo puede ser entendida como tal, en tanto no se comprenda la importancia de las situaciones en la que llevaron al individuo a efectuar una determinada acción, es decir, sea involucrado el análisis de los contextos. Visto así, se entiende ese “<<puedo volver a hacerlo>>” en tanto la acción está motivada hacia el futuro y pensada con referencia a un pasado desde una situación presente, en tanto que Weber sólo comprende que la acción se analiza desde el suceso, es decir, sólo se comprende lo acaecido, pero no se toma en cuenta que la acción está motivada por un contexto situacional e histórico según Schütz.

“Baste decir por el momento que hemos probado la imposibilidad de la comprensión motivacional sobre la única base de la observación. Es imprescindible disponer de datos derivados de alguna otra fuente. Para poder comprender los motivos de una persona no bastará “evaluar” sus acciones sobre la base de una “instantánea” separada del contexto. La comprensión motivacional requiere, en cambio, un cierto monto de conocimiento del pasado y futuro del actor. Veamos el caso de los dos hombres del ejemplo de Weber. Uno de ellos trabaja en una ecuación matemática, el otro está cortando madera. La información que resultaría esencial acerca del *pasado* de los dos hombres podría ser que el primero se ha propuesto demostrar algo dentro de la ciencia y que el segundo ha sido empleado como leñador. La información que resultaría esencial acerca del *futuro* de los dos hombres podría

¹⁶² Schütz, Alfred, “El problema de la realidad social. Escritos I”, Amorrortu Editores, Buenos Aires, Argentina, 2008, p. 49.

¹⁶³ Ibidem.

ser que el científico considera que ésta determinada ecuación es importante para su demostración y que el empleador está dispuesto a pagar por esta determinada parte de la tarea del leñador. El conocimiento del pasado de los dos hombres es necesario para que yo pueda encontrar un contexto significativo, inteligible en el cual ubicar sus acciones”¹⁶⁴.

Para poder lograr un mejor entendimiento del término acción social, es necesario contextualizarla, por ello, hay que introducir dicho termino a una dimensión de tiempo y espacio, por caracterizarlo de alguna forma, conocido como “el mundo de la vida cotidiana” que es una referencia para denominar al mundo que ha sido estructurado por los antecesores del yo que alguna vez actuaron y estuvieron presentes, y que dicho mundo deviene en un mundo natural para que el yo que pueda interpretar. Este actuar, en lo que concierne dentro de la acción social, se compone de intenciones dirigidas a provocar una respuesta del otro, lo cual, permite rescatar otra dimensión muy presente en Schütz, que es el entendimiento de la motivación de la acción por medio de una bifurcación expresada en un “motivos para” y “motivos por qué”, figuras que manifiestan que los individuos siempre van a remitir a un pasado y un futuro para la explicación de la acción.

“Como ya dijimos, el mundo de la vida cotidiana en el cual hemos nacido es desde el comienzo un mundo intersubjetivo. Esto implica, por un lado, que este mundo no es mío privado sino común a todos nosotros; y por el otro, que en él existen semejantes con quienes me vinculan muchas relaciones sociales. No solo actúo sobre cosas inanimadas, sino también sobre mis semejantes; ellos me inducen a actuar y yo los induzco a reaccionar. Sin entrar aquí en una discusión detallada de la estructura y constitución de la relación social, podemos mencionar a título de ejemplo una de las muchas formas en que mis acos efectuados pueden motivar al Otro a reaccionar, y viceversa. Emprendo mi interrogatorio del Otro, por ejemplo, con la intención de provocar su respuesta, y esta es motivada por mi pregunta. Este es uno de los muchos tipos de <<acciones sociales>>. Es el tipo en el cual los motivos <<para>> de mi acción se convierten en los motivos <<porque>> de la reacción de copartícipe.”¹⁶⁵.

Cabe señalar el hecho de que la sociología interpretativa también versa sobre un análisis de objetos culturales que reciben un trato especial dado lo interpretado en ellos. Por ejemplo, en el desarrollo de los supuestos de Habermas, encontramos que la *teoría de la acción comunicativa* contempla la existencia de un consenso para poder actuar, pero al igual que Weber, sólo se busca explicar las formas en la que se constituyen las instituciones o se institucionalizan prácticas sociales que involucren una relación entre seres humanos, para efectuar actos comunicativos o una acción social de manera racional, pero no se hace explícita esa dimensión de la acción material sobre los objetos y los efectos que en ella causan.

¹⁶⁴ Schütz, Alfred, “La construcción significativa del mundo social”, Paidós, Barcelona, 1989. p. 57

¹⁶⁵ “El problema de la realidad social...”, op. cit. p. 206.

Mencionamos esto a consideración de que Schütz menciona que “no sólo actúo sobre cosas inanimadas...”. Ahora bien, lo que distingue la acción social de Schütz de la de Weber, es que la sociología fenomenológica contempla la existencia de un elemento comunicativo para que la acción social sea efectuada, siempre y cuando contemple actos manifiestos en el mundo de la vida, que puedan ser interpretados por “Otros”. Esto permite explicar la manera en la que se logra la intersubjetividad, dado que los actos comunicativos son también procesos de constante interpretación en torno a lo que *yo* hago, o bien, la forma en la que el *Otro* interpreta mi acto comunicativo y la forma en la que efectúo la acción en respuesta a su interpretación o consentimiento.

“Examinemos el mecanismo de la comunicación desde el punto de vista del intérprete. Puedo hallar como dado a mi interpretación el resultado ya terminado de los actos de comunicación del Otro, o puedo atender simultáneamente al proceso en curso de sus acciones de comunicación a medida que tienen lugar. Se da el primer caso, por ejemplo, si tengo que interpretar un letrero colocado por el Otro o un instrumento elaborado por él. Rige la segunda relación si escucho hablar a mi copartícipe. (Hay muchas variaciones de estos tipos básicos, como leer una carta del Otro de manera casi simultánea con el proceso de comunicación en curso.) Aquel construye el pensamiento que quiere transmitirme paso a paso, agregando una palabra a otra, una oración a otra y un párrafo al siguiente. Mientras lo hace, mis acciones de interpretación siguen sus acciones de comunicación al mismo ritmo. Ambos, yo y el Otro, experimentamos el proceso en curso de la comunicación en un presente vívido. Articulando su pensamiento en etapas, mientras habla, el comunicador no solo experimenta lo que realmente dice; un complicado mecanismo de retenciones y anticipaciones vincula dentro de ese flujo de conciencia un elemento de su lenguaje con el anterior y con el que le sigue, para llegar a la unidad del pensamiento que desea transmitir. Todas estas experiencias pertenecen a su campo interior. Y existen, por otro lado, los sucesos de su hablar, provocados por él en el tiempo espacializado del mundo externo. En pocas palabras, el comunicador experimenta el proceso en curso de la comunicación como una ejecución en su presente vívido.”¹⁶⁶.

Se puede decir que Schütz sólo explica los mecanismos por los cuales se logra la comunicación, ignorando las críticas acerca de los acontecimientos que involucran una negación o un no entendimiento del acto comunicativo. Hay que decir que la comunicación lleva implícito un acto interpretativo en tanto que el intérprete, interpreta lo que aquel emite, y que *puede* hacer o no uso de elementos simbólicos para dicho proceso de “comprensión e interpretación”. Esto nos remite nuevamente a la *teoría de la acción comunicativa*, empero, hay que tener en cuenta que dentro del acto interpretativo, y aunque este lleve una finalidad dirigida a cumplir o lograr una adecuación, entre lo que se transmite y se espera desde el decir, se reconoce que no existe un saber al que todos los individuos se vean obligados a referir para

¹⁶⁶ Ibid. pp. 206-207.

lograr la efectuación del acto y la comunicación, por el contrario, el análisis de dicha acción comunicativa expuesto por Schütz, queda abierto a una serie de posibilidades interpretativas y comprensivas por parte de los *legos* y no necesariamente el acto comunicativo queda sometido a un saber de fondo, al que hay que remitirse en todo momento y además, es evidente que la acción no tiene por qué responder a una adecuación y efectuación <<correcta>> del acto. Con ello, también se indica que el *científico social* no sólo concreta actos interpretativos, sino que el simple hecho de *comprender* se efectúa también en el mundo de la vida cotidiana, con lo cual, dicho *mundo* no sólo es entendido por los científicos sociales, sino también por personas que habitan en la cotidianidad y que lo entienden desde su más pura vivencia

Para Schütz, el mundo de la vida no sólo consiste en aseverar que los individuos se encuentran en un mundo ya constituido y que es tomado como natural, sino que este mundo va adquiriendo caracteres significativos, dotados por el individuo que habita en el mundo de la vida cotidiana y que van siendo constituidos, según la conciencia interna del actor en el siguiente sentido: el mundo natural en el que habita el individuo, tiene la característica de que este no permanece como <<fijo>> para ser contemplado, por el contrario, este se muestra en proceso de formación, en el que va “deviniendo” y “muriendo”. Con ello en mente, el análisis fenomenológico sobre el individuo indica que éste tiene una vivencia y relación en el mundo que no se pone en cuestión, vive según esa cotidianidad y cuando ésta se vuelve extraña, llega un punto en el que vuelve la mirada a su interior (por las razones que sean), la cual ya no se dirige a la totalidad de esa concepción del mundo, sino a la concepción interna misma del propio *yo* y a un aspecto de dicho mundo natural, y de ésta forma, pone “entre paréntesis” un carácter de esa dimensión vital, fenómeno que es conocido como *durée* (concepto tomado de Henry Bergson).

“Entonces ya no tengo ante mí un mundo completo y constituido, sino un mundo que sólo se está constituyendo ahora y que se va constituyendo siempre de nuevo en la corriente de duración de mi *yo*: no un mundo de ser, sino un mundo que está deviniendo y muriendo, o, mejor dicho, un mundo en surgimiento. Como tal, es significativo para mí en virtud de esos actos intencionales de asignación de significado de los cuales me vuelvo consciente al contemplarlos en forma reflexiva. Y como mundo que se está constituyendo, nunca contemplado, sino siempre en proceso de formación, señala el hecho más básico de mi vida consciente, mi percepción del curso o pasaje real de mi vida, mi duración, para utilizar la palabra de Bergson, mi *durée*... me aparto del mundo de los objetos... y dirijo mi mirada a mi corriente interna de conciencia, sólo después que “pongo entre paréntesis” el mundo natural y no atiendo más que a mis experiencias conscientes dentro de la reducción fenomenológica, me vuelvo consciente de este proceso de constitución. El problema del

significado objetivo y subjetivo es completamente desconocido para el yo solitario que toma la actitud natural. Sólo llega a luz después de realizada la reducción fenomenológica...”¹⁶⁷

Recordemos que la fenomenología de Husserl muestra que el origen de todo conocimiento proviene del *ego* que ocupa una posición en el mundo, idea recuperada de Rene Descartes, pero de la cual hay que tomar precauciones, ya que esta visión lleva sólo a entender que las entidades se encuentran ocupando un espacio en la *res extensas*, con propiedades definidas por el movimiento de sus cuerpos. Husserl define que el entendimiento de lo que nos rodea va más allá de la simple colocación de los objetos al fin de representarlos matemáticamente, es decir, que las entidades adquieren su *ser real* a través de lo que el individuo comprende e interpreta (cogitaciones) según la experiencia. Schütz recupera esta idea y la expresa en el hecho de que el mundo es interpretado no sólo desde un punto ubicado en espacio y tiempo ocupado por el *yo*, sino también en aspectos biográficos donde la propia dimensión histórica del individuo es un punto que considerar dentro de esta sociología fenomenológica:

“Comenzamos nuestro análisis describiendo la situación en que me hallo dentro del mundo en cualquier momento de mi vida cotidiana, dejando intencionalmente de lado en este nivel la existencia de mis semejantes y de la sociedad. A través de mi actitud natural, presupongo este mundo como mi realidad. Debo comprenderlo en la medida necesaria para entenderme con él, actuar dentro de él, y sobre él, y llevar a cabo los proyectos que tengo a mano. En este sentido, el mundo está dado a mi experiencia y a mi interpretación. Esta interpretación se basa en un acervo de mis experiencias previas que, en forma de <<conocimiento inmediato>>, funciona como esquemas de referencia.”¹⁶⁸.

Hay que notar una cosa más. La fenomenología expuesta por Husserl presupone que el individuo debe tener en todo momento presente una actitud de <<poner en cuestión>> las concepciones con las que entiende y organiza el mundo, así como lo que queda asignado en la esencialidad de la *cosa*, dado que considera que los objetos, las personas y el mundo, no pueden permanecer siempre dentro de una concepción o una enunciación determinada, siempre existen elementos que muestran otro aspecto del *ser real*. Para Schütz, la actitud fenomenológica, puesto que es un pensamiento que se enfoca en comprender lo que es cercano y la manera en la que algo es *próximo* al hombre, descubre que, en terrenos de la realidad de los *legos*, el mundo no es puesto en duda, al contrario, si es cotidiano, es porque se fijan las maneras por las cuales los individuos habitan, existen y viven, y las objetividades se

¹⁶⁷ Schütz, “La construcción significativa del mundo social”, op. cit. p. 66.

¹⁶⁸ “El problema de la realidad social”, op. cit. p. 275.

logran a través de la reflexión de una realidad desde la cotidianidad. De esta manera, se aprecia que la fenomenología trata de presentar las formas en la que los objetos son próximos, propios y apropiados, *aprehendidos*, más no una forma de descubrir el “ser real” de las entidades. Haciendo un paréntesis, lo anterior nos permite hallar un distanciamiento significativo de la sociología respecto a la filosofía, pues se descubre que, en el mundo real, las entidades son tomadas y prestadas sólo para una determinación y una aprehensión, más no para descubrir o explorar su “ser real” y de hecho, esto último es lo que menos preocupa a los hombres que habitan en el mundo de la vida cotidiana. En otras palabras, la fenomenología no es sólo un sistema filosófico para el pensamiento, con pretensión de descubrir la *esencia* de las entidades, es una manera de *ser* en el mundo y de concebirlo.

Sin obviar el alcance de la fenomenología de Husserl, Schütz recupera de esta fenomenología, propuestas para el entendimiento de la sociedad; de entre ellas, exponemos la idea que refleja la *lógica* desde este punto fenomenológico, que expone el porqué de la necesidad de un conocimiento desde la existencia y proveniente del sentido común. Schütz explica que Husserl no entendía la *lógica* como un refinamiento de la *lógica formal* en el sentido de elaborar reglas para una operación técnica, a causa de que dicha lógica siempre entiende que las cosas y lo que hay en el mundo tiene *cualidades*, como también dicha lógica supone que el mundo se puede expresar a través de inferencias tipo <<*s* es *p*>> considerando un tercero excluido. Sin embargo, el mundo de la vida cotidiana no puede ser representado meramente por el uso de conexiones lógicas que se asuman como únicas y valederas, dado que el mismo “yo” sostiene una relación especial en el mundo que es exclusiva y por tanto, un análisis lógico-formal de las entidades sólo deviene en algo muy cuestionable en el terreno de la validez:

“El análisis fenomenológico muestra, sin embargo, que existe un estrato pre-predicativo de nuestra experiencia, dentro del cual los objetos intenciones y sus cualidades no están en modo alguno bien circunscriptos; que no tenemos experiencias originales de cosas y cualidades aisladas, sino que más bien existe un ámbito de nuestras experiencias en el que nuestras actividades mentales eligen ciertos elementos destacándolos contra el fondo de los elementos espaciales y temporales circundantes; que en la total conexión de nuestro flujo de conciencia todos esos elementos elegidos mantienen sus halos, sus orlas, sus horizontes; que un análisis del mecanismo del juicio predicativo sólo puede ser garantizado recurriendo a los procesos mentales en los cuales y por los cuales se ha constituido la experiencia pre-predicativa. Por consiguiente, la lógica formal debe basarse en una lógica de los procesos

constitucionales subyacentes, que puede ser investigada solamente dentro del ámbito trascendental que la reducción fenomenológica hace accesible¹⁶⁹.

En sí, Schütz recupero varias de estas ideas husserlianas, sin embargo, para nuestro propósito, sólo presentamos aquellas que aluden al individuo como centro y construcción del conocimiento, así como aquella que acreditan a los *legos*, quienes elaboran sus construcciones para la comprensión del mundo de la vida. No obstante, al recuperar los planteamientos de Husserl, también refieren a que este mundo no sólo se sostiene por medio de relaciones entre seres humanos, sino también recae en relaciones materiales sobre las *cosas* en tanto se les toma por objetos culturales a los cuales se les dota significación:

“El objeto físico <<el cuerpo del Otro>>. Los sucesos que se producen en este cuerpo y sus movimientos corporales son aprehendidos como expresión del <<yo espiritual>> del Otro hacia cuyo contexto de sentido motivacional estoy dirigido. La llamada <<empatía>> hacia la otra persona no es sino esta forma de aprehensión apresentacional, que capta dicho sentido.

De acuerdo con Husserl, también puede regir esta situación con respecto a lo que suele llamarse objetos culturales. Un libro es un objeto exterior, una cosa material... pero al leerlo, no estoy dirigido hacia él como un objeto exterior, sino hacia el sentido de lo que está escrito en él: yo <<vivo en su sentido>> al comprenderlo. Lo mismo es válido respecto de una herramienta, una casa, un teatro, un templo, una máquina, etc.¹⁷⁰.

Pese a ello, uno de los problemas que han quedado pendiente de resolver por la sociología respecto a la fenomenología, han sido exponer los fundamentos filosóficos de dicha corriente, los cuales logren explicar la parte de la intersubjetividad de la sociedad puesto que *el mundo de la vida cotidiana*, se presta a ser interpretada por el *yo* que ocupa una posición biográfica en el mundo, pero no se responde de qué manera ocurre tal intersubjetividad. Si se pretende resolver el problema a través de los textos ofrecidos por Schütz, hay un cierto adeudo respecto al tema, pues desde las corrientes filosóficas de la fenomenología, sólo se encuentra con respuestas que lleven a insistir en el individuo como centro del conocimiento del mundo.

Si es que se pueden presentar algunas críticas a la fenomenología husserliana, lo son especialmente aquellas expuesta por Jürgen Habermas, en las que se le acusa de no resolver el problema de la intersubjetividad, lo cierto es que esto no tiene relevancia en el ámbito filosófico y sí en el ámbito sociológico, cosa señalada por Anthony Giddens. Por nuestra parte, comentamos que la fenomenología desde la perspectiva de Husserl, no presto suficiente

¹⁶⁹ Ibid. p. 121.

¹⁷⁰ Ibid. p. 281.

atención a la temática, pues recordemos que el fundamento de su fenomenología es instituir una crítica a las ciencias naturales, que asumen que el conocimiento debe ser determinante a manera de *juicio* y formalizado en una lógica formal, donde el *ser real* se vea determinado por un ordenamiento estructurado, y para romper con esta idea, es necesario volver a la fuente original que es el individuo en su ámbito del mundo de la vida, pero sin cometer el mismo error de las ciencias naturales. No es posible atener a la idea de entender el mundo a través de juicios y sí lo es en mantenerse en una actitud fenomenológica que procure cuestionarlo todo, dado que la naturaleza del *ser real* cambia y se modifica según lo muestre la entidad, y especialmente, porque la base de todo conocer humano proviene del individuo. Giddens comenta lo siguiente:

“La intersubjetividad no aparece como un problema filosófico, sino sociológico (aunque según veremos después, sin haber alcanzado una solución satisfactoria). Schutz se ocupa de <<la actitud natural>> en sí con lo cual invierte la *epoché* de Husserl. La <<actitud natural>> no presupone suspender la creencia en la realidad material y social, sino precisamente lo opuesto: suspender la duda de que sea algo distinto de lo que aparece. Esta es la actitud de la <<*epoché* de la actitud natural>>”¹⁷¹

En el intento de resolver el problema, Schütz tiene un acercamiento a la filosofía y a las corrientes existencialistas de Jean Paul-Sartre, de quien interpreta lo siguiente: Sartre es consciente del problema de la intersubjetividad desde el *existencialismo*, pero su resolución no es menos original a lo expuesto por Husserl dentro de su quinta meditación cartesiana. Para Schütz, Sartre retomó los fundamentos de Husserl para proponer una resolución a los problemas de intersubjetividad:

“Sartre tiene razón al afirmar que, en términos de la filosofía de Husserl, el problema del Otro sólo puede ser explicado como una relación entre sujetos trascendentales. Tal explicación no puede ser hallada en los escritos publicados por Husserl. Sin duda, este habla con frecuencia de un universo intermonádico, lo cual evidentemente significa que presupone una pluralidad de esos trascendentales. Sin embargo, uno de los problemas más difíciles de la fenomenología -tal vez insoluble- es reconciliar la noción de *el* ego trascendental como fuente de la constitución del mundo, con la idea de una pluralidad de sujetos trascendentales coexistentes. Nuestra fuente principal, la quinta Meditación Cartesiana de Husserl, no muestra de qué modo el Otro se constituye como una subjetividad trascendental, sino solamente de qué modo él es constituido como una unidad psicofísica mundana. A este respecto quizá sea útil ofrecer una exposición muy condensada de la quinta Meditación de Husserl, para demostrar que los análisis sartreanos de mi cuerpo deben más a las enseñanzas de Husserl y son menos originales de lo que podría suponerse”¹⁷²

¹⁷¹ Giddens, Anthony, “Las nuevas reglas del método sociológico”, Amorrortu Editores, Buenos Aires, Argentina, 2007, p. 44.

¹⁷² “El problema de la realidad social” op. cit. p. 186.

Jean Paul-Sartre expone al *Otro* como un proceso que involucra el *yo* en tanto éste también es un *yo* que deviene en *Otro*; este *yo* se convierte en una utilidad para el *Otro*; es decir, *yo* me apropio de la entidad, y a la vez, *yo* soy apropiado por el *Otro* quien también me *trata* y me *concibe*. De esta forma, se puede hablar de una pérdida de mi subjetividad y de mi *yo* en la medida en la que soy interpretado por el *Otro*, dado que él también me asigna una identidad, en tanto que *yo* asigno una existencia. En ese aspecto, Schütz interpreta esto como un proceso de instrumentalización mutua, es decir, *yo* asigno una existencia y por tanto, una forma de trato y de comportamiento con el otro, a manera de una *utilidad*, *utensilio*, *herramienta* y *yo* soy de igual manera una *herramienta* para el *Otro*.

“La tercera dimensión de mi experiencia de mi propio cuerpo se origina en la conmoción de encontrar al Otro, que me mira. Mi cuerpo ya no determina exclusivamente mi punto de vista: el Otro tiene una perspectiva de él, y hasta una perspectiva que yo mismo no puedo tener. Mis órganos sensoriales, incapaces de aprehenderse a sí mismos, son ahora experimentados como siendo aprehendidos por el Otro. Mi cuerpo, que hasta ahora era el instrumento que yo *soy* y que no puede ser utilizado por ningún otro instrumento, es ahora experimentado como siendo para el Otro un instrumento entre todos *mis* otros instrumentos. Simultáneamente, mi cuerpo se escapa, se alinea de mí; mi <<cuerpo-para-mí>> se convierte en <<cuerpo-para-el-Otro>>. El Otro parece cumplir con respecto a mí una función que yo nunca desempeño: me ve como yo soy. Finalmente, llego a aceptar mirarme con los ojos del Otro. Dejo de experimentar el *ser* mi propio cuerpo y comienzo a tener cognición de él.”¹⁷³

Schütz comenta poco más adelante, respecto a la quinta meditación, el hecho de que Husserl ya comprendía, en cierto sentido, estos procesos de entendimiento del *Otro* y del *Otro* sobre el *yo* de la siguiente forma: después de haber sido hecha la reducción fenomenológica, uno logra la recuperación de su propio mundo y su identidad en tanto que deja a un lado todos los otros significados que tiene el *Otro* para una apropiación desde el *yo*, y así, *yo* recupero mi mundo en tanto *yo* realizo las reducciones fenomenológicas. Sin embargo, esta reducción, hay que recordar, no es *lo real*, sino *lo real* para el *yo*, y de hecho, es más bien una anticipación, algo así como una primera interpretación con la cual voy a abordar al *Otro*, pero que siempre queda la posibilidad de llenar esos huecos vacíos que quedaron en la *reducción fenomenológica*:

“Las intencionalidades de mis experiencias dentro de este mundo privado trascienden esta esfera de <<*Eigenheitlichkeit*>>, se refiere a la <<naturaleza objetiva>>, naturaleza no solo para mí, sino para mí y los Otros, y por lo tanto a la coexistencia de Otros. El Otro emerge dentro de la esfera de la *Eingenheitlichkeit* ante todo como un objeto del mundo externo que yo interpreto mediante un acto de apercepción por analogía, que Husserl denomina

¹⁷³ Ibid. p. 185.

<<apresentación>>, como siendo similar a mi propio cuerpo y, por consiguiente, como siendo <<otro cuerpo humano>>. Sin embargo, esta apercepción asimiladora no es en modo alguno una inferencia por analogía. La presentación se origina en la síntesis pasiva, llamada <<apareamiento>> o <<acoplamiento>> que se caracteriza por el hecho de que lo que es presentado nunca puede adquirir presencia real. El término apresentante del par, mi propio cuerpo y mi propia mente dentro de mi esfera estrictamente privada, me está permanentemente dado en presencia real. El término apresentado en esta esfera -el objeto apercebido como otro cuerpo más aún: como el cuerpo de otra unidad psicofísica; en resumen, tal como es el Otro- me es dado, en cambio, en la forma de una anticipación intuitiva. No obstante, esa anticipación vacía puede ser llenada por otras presentaciones, todas ellas referidas a mi experiencia de mi propio yo psicofísico. Puedo, entonces, interpretar los movimientos corporales del Otro como gestos, y su concordancia como una expresión de la vida psíquica del Otro. Así, el Otro nunca es experimentado a la manera de algo autodado, sino a la referencia permanente a mi yo convertido en objeto dentro de mi esfera primordial. El otro es fenomenológicamente una <<modificación intencional>> de <<mi>> por el contraste en el proceso de <<apareamiento>> o <<acoplamiento>> que acabamos de describir. Mientras que mi cuerpo me está dado necesariamente como el centro del Aquí, el cuerpo del Otro me está dado como siendo siempre Allí, y por ente como coexistente conmigo. Pero mi presentación indica que su cuerpo es siempre el centro se *su* Aquí absoluto, mientras que su Aquí es siempre es siempre para mí un Allí. Este yo coexistente, por lo tanto, no es mi yo (reduplicado), sino otro yo, el yo del Otro”¹⁷⁴

Con esta exposición de la quinta meditación en *Meditaciones Cartesianas*, Schütz pretende fundamentar la crítica a Sartre respecto a la originalidad de su pensamiento. Lo cierto es que Husserl pudo responder correctamente a cuestiones de validez del conocimiento cotidiano desde el *ego*, aun así, no queda del todo resulta la pregunta en torno a cómo se logra la estructura intersubjetiva del mundo de la vida, más allá del reconocimiento de otras mónadas en el mundo, y tampoco del hecho de que el individuo comprende y recupera su intersubjetividad en cuanto hace la reducción fenomenológica. Sin embargo, una posible respuesta a la intersubjetividad puede estar en los planteamientos de Sartre con base en lo supuesto acerca de lo que el *yo* es también un *Otro* para el *Otro* siendo el *yo* un *Otro*, algo que puede quedar muy bien expresado en la fórmula del *alter* y el *ego*.

Es posible que, si Schütz hubiese explorado caminos del existencialismo, quizá encontraría otras vías para hallar la forma en la que se logra la intersubjetividad, pero ello no quiere decir que esta concepción no fue en cierto sentido, resuelta. Podemos decir que la intersubjetividad es concebida desde símbolos y signos que contienen un carácter objetivo al que todos los miembros integrantes de la comunidad están, de cierta forma, obligados a referir para sus interpretaciones y referencias con el mundo. Así Schütz dirá que “Ante todo, debemos comprender que la simbolización es una referencia apresentacional de orden superior, o sea

¹⁷⁴ Ibid. pp. 187-188.

que se basa en referencias presentacionales preformadas, tales como marcas, indicaciones, signos o símbolos...”¹⁷⁵. Pero poco más adelante, aclara que “diversos intérpretes de una estructura simbólica pueden aceptar el mismo esquema referencial y sin embargo asociar esquemas presentacionales diferentes a las configuraciones aperceptuales”¹⁷⁶.

5.3 Anthony Giddens y la captación de la narrativa como desvelamiento de los procesos de estructuración de la sociedad.

Anthony Giddens en su recuperación de la tradición interpretativa de la sociología, sugiere la presencia de deficiencias para el estudio y planteamiento de los problemas sociales, tal asunto lo discute en su texto de *Las nuevas reglas del método sociológico*. En esta obra, además de argumentar su crítica a la tradición, muestra los fundamentos de su posestructuralismo en el que enmarcan las narrativas de los individuos como elemento que permite, la construcción de una explicación y una comprensión de la acción social; Giddens considera que en dicho recurso narrativo, se reflejan todos los supuestos y concepciones que tiene el *lego* para poder actuar en el mundo y entenderlo, toda vez que también, por medio de la descripción de eventos, descubrir cómo dichas concepciones son operables y vehiculizables, lo que a la vez evidencia que los *legos* también generan un conocimiento respecto a su mundo.

Así, dicho análisis comienza señalando que la propia tradición pone mucho énfasis en entender que la *acción social*, se explica a través de las *intenciones* que los *legos* imputan a sus actos, cosa que resulta ser un tanto perjudicial, debido a que son muy pocos los contextos sociales en los que el individuo imputa alguna razón a sus actos, tales como un juez que pide al individuo, dentro de un tribunal, exponga a detalle los motivos que lo orillaron a cometer tal cosa considerada como ilegal; fuera de estos contextos, no se encuentra otra esfera o escenario social en la que se pide a alguien explicar <<el por qué>> de lo que hizo. Si se sigue este medio para el análisis social, lo que uno puede obtener es la construcción de una justificación de la acción más no una explicación certera de la acción, ya que existen muchas acciones que el *lego* realiza de manera habitual y que no se cuestiona o no se preguntan por el sentido, dado que la acción social es cotidiana.

¹⁷⁵ Ibid. p. 301

¹⁷⁶ Ibid pp. 301-302.

“... Primero, que ni el concepto de acción ni el de identificación de acto tienen lógicamente relación alguna con intenciones; segundo, que la importancia de las <<razones>> en la conducta humana se pueden entender mejor como el <<aspecto teórico>> de la regulación reflexiva de la conducta que actores legos esperan mutuamente ver sustentada, de suerte que si se le pregunta por que actúa como actúa, un actor pueda ofrecer una explicación que fundamente su acto; tercero, que la comunicación de sentido en una interacción plantea problemas que en alguna medida son separables de los que se refieren a la identificación de un sentido en actos no comunicativos”¹⁷⁷.

Dicho de otra forma, Giddens observa que el planteamiento de los problemas sociológicos como su solución a ellos, no radica en explicar el porqué de la acción social, todo lo contrario, se trata de entender que los *legos* formulan conocimientos y experiencias en su quehacer como hombres históricos, y desde este punto de partida, la sociología debe de plantearse sus supuestos teóricos y sus metas, pues se trata en primera instancia, de comprender ese conocimiento práctico de dichos actores, mostrar que las razones son producto de un carácter reflexivo que justifique la forma en la que actuaron los individuos, y no algo que explique los motivos del porqué de la acción. Por otra parte, Giddens expresa que los sentidos de la acción se encuentran en los caracteres comunicativos y no tanto en los procedimientos teóricos como muchas escuelas sociológicas lo plantean. No obstante, las ideas y metas de la sociología comprensiva tal como las expresa Giddens, no sólo pueden ser halladas en este examen crítico a las escuelas sociológicas que sólo buscan explicar la acción social encontrando el “porqué de lo sucedido”, pues la idea y meta de esta sociología también es manifiesta en la distinción que hace entre la diferencia del mundo social y el mundo natural, en tanto que éste último se explica desde marcos de sentido de carácter más general, mientras que el mundo social es entendido desde marcos de sentido de la experiencia y vivencia de los hombres.

“La diferencia entre el mundo social y el natural consiste en que este último no se constituye a sí mismo como <<provisto de sentido>>: los sentidos que posee son producidos por seres humanos en el curso de su vida práctica, y como consecuencia de sus esfuerzos por entenderlo o explicarlo pasa sí mismos. Por su lado, la vida social -de la cual estos esfuerzos son una parte- es *producida* por sus actores componentes precisamente en función de su activa constitución y reconstitución de marcos de sentido, por medio de los cuales organiza su experiencia. Entonces, los esquemas conceptuales de las ciencias sociales expresan una *hermenéutica doble*, que supone penetrar y aprehender los marcos de sentido que intervienen en la producción de la vida social por los actores legos, y reconstituirlos en los nuevos marcos de sentido que intervienen en esquemas técnicos conceptuales.”¹⁷⁸

¹⁷⁷ “Las nuevas reglas del método sociológico”, op. cit. p. 116.

¹⁷⁸ Ibid. p. 102

Antes de continuar, cabe indicar que al igual que muchos otros sociólogos pertenecientes a esta corriente sociológica, Giddens hace una distinción entre las ciencias de la naturaleza y *las ciencias del espíritu*, sólo que esa distinción no es expresada sobre las características que el método debe tener para entender la realidad, sino la distinción radica en el hecho de que el mundo social es comprendido desde distintos marcos de sentido y que es, tarea de los científicos sociales, entender la forma de cómo dichos marcos son recreados en la realidad. La razón de esta propuesta es desde luego, reiterar que el mundo social y el mundo natural son distintos a causa de su naturaleza, diferencia que se manifiesta en explicar que el mundo social es un mundo que se constituye como “provisto de sentido”, es decir, que se va constituyendo en la vida cotidiana, en el vivir día a día y en la existencia, y a la vez, dichos marcos se van reconstituyendo en la medida según la experiencia que los individuos vayan constituyendo. Para poder captar estos marcos de sentido, Giddens recobró la importancia de tomar en cuenta el <<lenguaje ordinario>> como un elemento metódico; ya antes habíamos mencionado que los términos técnicos presentan problemas para la comprensión de la sociedad, en cuanto se le concibe que la acción social implica también la “intención” para explicar su sentido. Para Giddens, el “lenguaje ordinario” dota a los individuos de recursos lingüísticos que les posibilita interactuar con otros miembros de la sociedad, y, por otra parte, permite la descripción de lo acaecido en su cotidianidad, lo cual se considera un valioso acervo de información disponible a la investigación de diverso tipo, que parten desde la más inmediata relación entre el mundo y el hombre de la vida cotidiana.

“... El <<lenguaje ordinario>> desempeña un papel fundamental en la constitución de una interacción tanto como medio para *describir* (caracterizar) actos como por ser medio de *comunicación* entre actores, que por lo general están estrechamente interrelacionados entre sí en las actividades prácticas de la vida cotidiana;...En consecuencia, la centralidad del lenguaje natural, tanto para la constitución de la acción <<provista de sentido>> como para el proceso de comunicación en una interacción, es tal que recurrir a ella resulta indispensable para generar cualquier clase de <<materiales de investigación>> en sociología: el observador sociológico no puede construir un metalenguaje técnico que no esté conectado con las categorías del lenguaje natural...”¹⁷⁹.

De manera relevante, el lenguaje deja de ser simplemente un elemento funcional, pues éste deja de ser visto como parte de un elemento que estructura la acción social y que se limita a ser una herramienta meramente comunicativa de los *legos*, como lo pretende Habermas y en cierto sentido, Schütz. El lenguaje en Giddens toma una dimensión narrativa y teorizadora

¹⁷⁹ Ibid. p. 182.

que permite a los legos constituir y concebir el mundo en narrativas que reflejan, experiencias y saberes respecto a lo que hacen y expresan el mundo. De esta manera, el lenguaje es también un elemento y una parte esencial que constituye y reconstituye concepciones, especialmente, conocimiento acerca de los contextos sociales y sobre lo que rodea al *lego*.

“La generación de descripciones de actos por los actores cotidianos no es episódica respecto de la vida social como *praxis* en desarrollo, sino que integra absolutamente su producción y es inseparable de esta, puesto que la caracterización de lo que los otros hacen, y más restringidamente sus intenciones y razones para lo que hacen, es lo que posibilita la intersubjetividad por la cuales realiza la transferencia del intento comunicativo”¹⁸⁰.

Giddens propone que las ciencias sociales deben entender a la sociedad y a lo que los otros hacen por medio de una hermenéutica, expliquemos: los individuos al hacer narrable sus actos o mejor dicho, al realizar descripciones de lo que hacen, no sólo se atienen a hacer meras descripciones de sus concepciones tal como lo haría un científico social respecto a la acción de un individuo; los individuos tematizan concepciones y categorías, los reproducen y a medida que van reproduciendo, pueden ir modificándose y reconfigurarse, proceso al que conoce como *reflexibilidad*. Es de llamar la atención que Giddens observa este fenómeno en la modernidad y en la maduración del orden social moderno, el cual, se caracteriza para el autor como un mundo donde las relaciones sociales han aumentado y se han complejizado, lo que hace más evidente este proceso de reflexión.

“He ahí el lado lógico de la hermenéutica doble. Los actores legos son seres que vehiculizan conceptos, los que forman parte constitutiva de lo que hacen; los conceptos de la ciencia social no se pueden mantener aislados de su apropiación e incorporación potenciales en la acción cotidiana. El lado empírico concierne a la reflexibilidad institucionalizada, un fenómeno que, como ya lo señalamos, adquiere presencia muy generalizada con la maduración del orden social moderno...”¹⁸¹.

Ahora bien, de lo que tratan las ciencias sociales desde la perspectiva giddensiana, es llevar a cabo ejercicios metódicos que destaquen los procesos intervinientes en el mundo social, desde el cual los actores construyen su mundo, es decir, de descubrir los marcos de sentido por los cuales los individuos llevan a cabo sus actos y organizan su experiencia; se trata de descubrir las condiciones, situaciones y pautas culturales tomadas en cuenta para la ejecución de la acción desde lo cotidiano. De esta manera, se observa la función de la doble hermenéutica: En el hecho de que los individuos organizan su experiencia en base a marcos

¹⁸⁰ Ibid. p. 182.

¹⁸¹ Ibid. p. 24.

de sentido que le son propios y que le permiten interpretar el mundo, por tanto, el científico social debe interpretar los marcos por los cuales se interpreta el mundo, es decir, interpretar sobre lo ya interpretado.

“...los sentidos que posee son producidos por seres humanos en el curso de su vida práctica, y como consecuencia de sus esfuerzos por entenderlo o explicarlo para sí mismos. Por su lado, la vida social -de la cual estos esfuerzos son una parte- es *producida* por sus actores componentes precisamente en función de su activa constitución y reconstitución de marcos de sentido, por medio de los cuales organizan su experiencia. Entonces, los esquemas conceptuales de las ciencias sociales expresan una *hermenéutica doble*, que supone penetrar y aprehender los marcos de sentido que intervienen en la producción de la vida social por los actores legos, y reconstruirlos en los nuevos marcos de sentido que intervienen en esquemas técnicos conceptuales.”¹⁸².

Sin embargo, Giddens advierte que se debe de tener cuidado. Lo anterior no significa que los *legos* sean conscientes y ejerciten la flexibilidad de forma constante y consiente, y, por otra parte, menciona que no debe entenderse la sociedad desde la interiorización de valores, la sociedad es más bien producto de los procesos cambiantes de la producción y reproducción del orden social que es lo que termina por enfatizar que la sociedad es una estructura cambiante.

“La producción o constitución de la sociedad es un logro diestro de sus miembros, pero tal que no ocurre en condiciones que estén enteramente dentro de su intención o comprensión. La clave para entender el orden social -en el sentido más general del término que he distinguido antes- no está en la <<interiorización de los valores>>, sino en las relaciones cambiantes entre la producción y la *reproducción* de la vida social por sus actores constituyentes. Pero *toda reproducción es necesariamente producción*; la simiente del ámbito existe en cada acto que contribuye a la reproducción de cualquier forma <<ordenada>> de la vida social”¹⁸³

Las ciencias sociales concebirán que la realidad social siempre es un orden, pero no un orden a manera de conceptualización y fijación dentro del pensamiento y la teoría, mucho menos una fijación del mundo a manera de imagen, sino que éstas conceptualizaciones siempre son cambiantes en tanto ocurre la producción y reproducción de la vida social. Con ello, se deja ver que las ciencias sociales son un ejercicio que involucra, por un lado, entender que la sociedad siempre ocurre y sucede en constante cambio, que las relaciones sociales no necesariamente se desarrollan de forma tal que los miembros participantes hayan llegado a un consenso, o que exista una planificación establecida la cual hay que respetar. Dentro de las relaciones sociales, siempre existen otros elementos a considerar, tales como el poder, el

¹⁸² Ibid. p. 102.

¹⁸³ Ibid. p. 127.0

sistema económico, la comunicación o el orden moral que pueden modificar el orden de la acción social o la manera en la que este vaya ocurriendo, pero ninguno de estos elementos resulta determinante para el suceso de la acción y su estudio, todos ellos también interfieren en la construcción y estructuración del orden, y en el análisis, se puede observar cómo cada uno de ellos estructura a su propia forma la acción social.

5.4 La comprensión e interpretación en el ámbito de la vida.

Esta tesis habla sobre los supuestos de Martin Heidegger en torno al *ser* y cómo es que éstos pueden ser una crítica y una opción de suma valía para la sociología interpretativa. No obstante, se hace necesario exponer lo que entendemos como interpretación y comprensión para esta corriente sociológica antes de ofrecer una conclusión que deje una idea clara de aquello que se trabajó en este escrito. La sociología interpretativa y la sociología en general, como cualquier otra ciencia, operan a través de un proceder lógico, algo que mencionamos debido a un reconocimiento explícito de una lógica operativa dentro de esta tradición por parte de los autores aquí trabajados. En el tercer capítulo, abordamos algunos aspectos de aquello que puede ser entendido por tal, y en dicho apartado, descubrimos que la lógica en un primer momento trató de una ciencia del hablar, no en el sentido de una especialidad que se enfoca en saber de qué manera el lenguaje concibe meros símbolos o significantes en el mundo, o cómo es que ellos operan, sino en el sentido de ser una ciencia que abarcar todas las formas en las que es referido el mundo, las entidades desde todos los aspectos del hablar como la construcción de la entidad desde dicho hablar. Una vez que la verdad matemática logró una primacía como verdad valedera, la lógica asumió como objetivo el llegar <<a la esencia de las cosas>>, deviniendo en una especialidad de la filosofía para establecer el correcto pensar de las entidades, procurando una correcta correlación entre la inferencia y la realidad.

En primeras instancias, hicimos hincapié en que la sociología interpretativa interpela a una realidad que es caracterizada desde el historicismo alemán, como un espacio donde ocurren una infinidad de eventos de carácter social e histórico, dando como resultado una riqueza de eventos humanos de diverso suceder, por tanto, el entendimiento de tal realidad no puede ser alcanzada por medio del uso de preposiciones legales, que supongan la forma en la que los eventos históricos suceden y están dispuestos. Así, la sociología interpretativa deviene en una lógica en tanto diseña una serie de aparatos teóricos que permitan concebir y entender

la realidad a través de la formulación de hechos y representaciones, que garanticen un correcto pensar, con capacidad de poder generar una inferencia de correcta reciprocidad con la realidad. Dicho de otra forma, la sociología interpretativa busca explicar de forma significativa, cómo es que ocurre la realidad, especialmente la realidad de la acción social, o del fenómeno social.

Cabe aclarar que no entramos de lleno al terreno de la lógica dentro de la sociología, a consideración de que es necesario hacer rastreos de distinta índole a lo aquí planteado, en el sentido de que los aspectos lógicos de la sociología se encuentran dispersos en distintas obras, y su concepción es cambiante entre los autores pertenecientes a esta corriente, por ello, nos hemos limitado a criticar los recursos sociológicos fundados desde el uso de la interpretación, debido a que encontramos muchas observaciones que fueron necesarias explorar a lo largo de este trabajo, desde la indicación de las limitantes de dichos recursos. Así bien, respondiendo a qué es lo que podemos entender por comprensión e interpretación dentro de la tradición sociológica, diremos que es la construcción de un ordenamiento de la realidad social enfocada en mostrar el aspecto significativo de un fenómeno social, el correcto suceder de éste y sintetizada en una explicación racional, desde un recurso teórico-social dispuesto para ello. Si mencionamos que la sociología interpretativa se debe enfocar en el fenómeno en vez de entender que la sociedad es compuesta de “acciones sociales”, se debe a que la interpretación y la comprensión no sólo intervienen en el quehacer cotidiano de la sociedad, pues con Schütz se reivindica en el hecho de que la sociología enfoca su atención desde la interpretación a ideas y objetos materiales (como “el desarrollo sustentable”, “equidad de género”, “la democracia”, “la historia de vida”, “la naturaleza”, etc.) por tanto, “el fenómeno social” nos resulta ser un término más pertinente para el entendimiento de la sociedad en vez del recurso de la *acción social*.

La fenomenología tal como fue dispuesta por Heidegger, da cuenta que ésta trata de un proceder por el cual las entidades se desvelan desde sí mismas a través del habla, más no por medio de una fundación de pilares teóricos para el entendimiento de las entidades mismas, es decir, no hay implícita una finalidad científica alguna. Por alguna razón, los terrenos científicos perdieron esta dimensión al grado de mostrar únicamente a las entidades como cosas con propiedades a los cuales se les puede ejercer un comportamiento y una determinación. Algunos autores de esta tradición, especialmente Weber y Habermas, asumen

que el mundo social es lo suficientemente racionalizado y tecnificado, como para poder lograr conocimientos de carácter certero, aun desde las esferas de lo interpretativo y de lo comprensivo, algo que es evidente en los planteamientos habermasianos. En ese aspecto no negamos que existen estudios sociales que explican el mundo y los eventos sociales de manera extraordinaria, como lo es también el hecho de que el mundo ha devenido en imagen en el sentido de que, se busca la certeza detrás de cada una de las entidades y mantenerlas dentro de lo fijado y *sin más*. Sin embargo, la sociología en cuanto concibe al mundo en la fijación de la interpretación sobre la entidad, desde el recurso del *ser*, se observa que muchas veces los entes son forzados a entrar dentro de estas concepciones y la sociología interpretativa, únicamente descubre las conexiones lógicas de la acción social y se enfoca en lograr una explicación correcta del desarrollo de hecho, a descubrir la aprehensión; lo cual, hemos visto, es algo desarrollado por el propio Schütz¹⁸⁴ y que sucede tanto en las esferas del saber social y

¹⁸⁴ Algo que podemos observar en la sociología interpretativa y es notable en los fundamentos de Alfred Schütz, es que el autor expone que el mundo es interpretado desde el individuo a través de sus experiencias y vivencias registradas desde su cotidianidad, sin embargo, la dimensión bibliográfica y el lugar del individuo ocupando una posición en el mundo, no son únicos referentes recurrentes concebidos en dicha fenomenología para la interpretación; Schütz expone que los símbolos también juegan un papel importante en la actividad interpretativa y que son independientes de la vivencia. Sea cual sea la forma en que se logre la interpretación, lo cierto es que ésta va dirigida con miras a lograr una aprehensión en vez de una objetivación, esto puede ser explicado de la siguiente manera. Michel Munchembeld en su obra *Historia del diablo* comenta que desde el año 1530 y hasta finales del reinado de Luis XII, se estableció un <<contrato social>> en Francia el cual implicaba un control sobre el cuerpo de los hombres. Este contrato se caracterizó por hacer de la “familia” la base y pilar de la sociedad y por tanto, el Estado detentaba la obligación de mantener la estructura en torno a la familia nuclear y para ello, era imprescindible un control sobre la corporeidad de los hombres. Para hacer efectiva esta unión familiar, la mujer se volvió desde el punto de vista legislativo, una figura a la cual se debía ejercer un control <<legal-corporal>> dada la consideración de su <<naturaleza>>; con ello, se tomaron medidas legislativas en torno al adulterio, el ocultamiento del embarazo, las <<desviaciones sexuales>>, etc. Cabe considerar también el hecho de que entonces, la figura de Dios se encontraba muy presente en la esfera del Estado, dejando ver una clara influencia de la religión en las esferas de la política, indicando con ello que los postulados estatuidos en las esferas religiosas, podrían incluso valer por encima de los estatutos del Estado; dicho de otra manera, la iglesia tomó relevancia en los ámbitos cotidianos al ejercer también un control sobre el cuerpo, y en especial, sobre la corporeidad femenina. Este control eclesiástico considera a la mujer como un ser <<sexualmente permeable>>, constantemente abierta a la “invasión masculina” y a la “invasión del maligno” -como lo expresa el autor-, dado el miramiento hacia el órgano sexual femenino, como algo <<en constante apertura>>. Dentro de este contexto, la mujer fue figura importante en los análisis de la demonología al ser relacionada con la brujería, con el diablo y el aquelarre, lo que provocó para el año de 1560, el exorcismo fuera únicamente practicado en mujeres jóvenes, al menos esto sucedió en Augsburgo: “... En Augsburgo, el exorcismo no se practicó en ningún hombre, únicamente en las mujeres jóvenes vírgenes hasta el fin de siglo: Para los protestantes contemporáneos, se trataba más bien de una prueba de la credulidad femenina y de un profundo apego a las supersticiones. Amplificado por la caza de brujas, el razonamiento demostraba que los demonios preferían alojarse en los cuerpos femeninos. Si bien los fenómenos en cuestión no se confundían en modo alguno con las definiciones de criminalidad propias del segundo sexo, ni con la visión el cuerpo permeable de la mujer, se relacionaba con una misma lógica que conducía a una mayor vigilancia de este ser peligroso, que no podía salvar su alma sin la ayuda masculina.” (Munchembeld, Robert, “Historia del diablo. Siglos XII-XX”, Fondo de Cultura Económica, México, 2013, p. 111”. Lo dicho en torno al contrato social, el

científico¹⁸⁵. No obstante, la crítica dispuesta a la sociología interpretativa no radica en el hecho de que se busca objetivaciones a través de la comprensión y de la interpretación, o que su objetivo sea buscar las maneras en la que las entidades puedan ser entendidas desde una conexión lógica contextualizada. La crítica radica en tanto que dicha tradición elabora análisis que logren explicar una reciprocidad de la acción o un ejercicio que evidencie la racionalidad

control sobre el cuerpo de la mujer y su relación con la brujería y el diablo fue obtenido del “Capítulo III: El diablo en el cuerpo”, especialmente páginas 108, 109, 110 y 111.) El ejemplo explica que los miembros pertenecientes a las instituciones eclesiásticas, tenían en sus manos, un acervo de conocimientos al cual recurrir para la interpretación de la corporeidad de los hombres, como concepciones en torno al comportamiento de hombres y mujeres, tal que las interpretaciones son ejercicios de los símbolos por los cuales los hombres interpretan y comprenden el mundo y que de hecho, sirven como parte de su “acervo de conocimiento a la mano”, sin embargo, estas interpretaciones funcionan más bien como aprehensiones como bien lo admite Schütz, lo cual, pone en cuestión que lo producido por los hombres sea sólo un mero interpretar. Sin embargo, Schütz no explora las cuestiones que implican un entendimiento del mundo desde el carácter aprehensivo, pues al igual que su profesor, Husserl, sólo entiende el mundo desde un “yo pienso”.

¹⁸⁵ Heidegger no ofrece ejemplos concretos que hagan evidente esta actitud aprehensiva en la ciencia, se limita a realizar observaciones. Sin embargo, Thomas S. Kuhn en su obra “La estructura de las revoluciones científicas”, observa por medio de un estudio historiográfico, al preguntarse por cómo ha avanzado la ciencia en cuanto a descubrimientos e innovaciones, que ésta progresa a partir de la adopción y aceptación de paradigmas como también la negación de elementos que lleguen a poner en cuestión el paradigma vigente, y no por la creatividad y aceptación inmediata de un descubrimiento científico. Así, su obra ofrece ejemplos que dejan ver que la ciencia se define a partir del paradigma adoptado el cual indica, de manera implícita, los objetos de estudio a tomar en cuenta, los experimentos que valen la pena realizar y los supuestos con los que se puede partir y con ello, se adoptan verdades. Kuhn ejemplifica lo anterior a través del estudio historiográfico del paradigma de la luz y la óptica como también el paradigma de la electricidad, así como la constitución de la bomba atómica que trajo una redefinición sobre los elementos de la tabla periódica, como también lo que significó el descubrimiento de los “Rayos X”, un hecho accidental cuando Wilhelm Roentgen, notó que una placa de platinocianuro brillaba con la descarga de un rayo catódico, cuando no debía hacerlo. Sigamos con el ejemplo de los “rayos x” para mostrar la actitud aprehensiva de las ciencias. Después de siete semanas de arduo trabajo, Roentgen anuncio su descubrimiento que, lejos de ser celebrado, causo mucho revuelo, Kuhn comenta que “Sin embargo, los rayos X se recibieron no sólo con sorpresa, sino también con pasmo. Lord Kelvin inicialmente lo consideró como un truco rebuscado. Otros se sintieron claramente anonadados, aunque no dudaran de las pruebas. Aunque la teoría vigente no prohibiera la existencia de rayos X. éstos violaban expectativas profundamente enraizadas.” (Thomas, Kuhn S. ‘La estructura de las revoluciones científicas’, Fondo de Cultura Económica, México, 2007, p.139). En general, la actitud que deja ver Kuhn es la siguiente: “Al enfrentarse a una anomalía manifiestamente fundamental en la teoría, el primer intento del científico será menudo el intento de aislarla con más precisión y estructurarla. Por más que sea ahora consciente de que las reglas de la ciencia normal no pueden ser plenamente correctas, las forzará todo lo posible, aunque sea sólo para ver dónde y hasta qué punto puede funcionar dentro del área en que se encuentra la dificultad. Simultáneamente buscará el modo de amplificar el fallo, de hacerlo más sobresaliente y tal vez más sugerente de lo que había sido cuando lo pusieron de relieve los experimentos cuyos resultados se creía conocer de antemano. En este último esfuerzo, más que ninguna otra parte del desarrollo posparadigmático de la ciencia, ofrecerá casi el aspecto de nuestra imagen dominante de científico” (Ibid. p. 179). Lo que Kuhn deja ver a lo largo de su obra, es que la ciencia no se desarrolla a través de un cúmulo de conocimientos y que cada nuevo descubrimiento debe ser tomado como un elemento más que permita entender la realidad de los objetos y el descubrimiento de nuevas leyes de tal manera, que se cambie de paradigma inmediatamente sea aceptado uno nuevo, al contrario, se pone mucha resistencia ante el hecho de aceptar el cambio por un lado y por el otro, se muestra que la Física por más que se asuma como una ciencia de carácter duro y certera, es sólo eso, una toma de posición aunque en el hecho de su desarrollo, se muestre que ha habido resistencias y cambios ante el surgimiento de un nuevo paradigma.

de la acción, desde un análisis medios-fines y posiblemente, en las consecuencias no deseadas de la acción, llegando a explicitar la necesidad de una exploración psicológica del individuo social. Pensamos que, dentro de la dimensión interpretativa y comprensiva del *ser*, puede ser observada que las entidades también resisten la afección y el entendimiento racional de la acción en cuanto se trae la perspectiva ontológica al análisis.

Recordemos que el *ser* en tanto “yo” se muestra que es una entidad la cual define su formación en el <<es para otros o es para sí mismo>> ya sea siendo un *yo* a manera de *utensilio* o un *yo* buscando la estabilidad de su *ser* para sí mismo, notando también con ello que las entidades también buscan definirse desde sí mismas y resistiendo el embate de lo que los otros hacen. De manera tal, que la acción social debe contemplar la afección de la entidad y la manera en la que acepta o resiste lo que los otros intenten hacer de él.

“La constitución ontológica del sí-mismo no se deja reducir a un yo-sustancial ni a un “sujeto”, sino que, por el contrario, él no se deja reducir a un yo-sustancia ni a un “sujeto”, sino que, por el contrario, el cotidiano y fugitivo decir “yo, yo” tiene que ser propio; pero de aquí no se sigue, sin embargo, que el sí-mismo sea el fundamento constantemente presente del cuidado. La mismidad sólo puede ser existencialmente descubierta en el modo propio de poder-ser-sí-mismo, es decir, en la propiedad del ser del Dasein *en cuanto cuidado*. Desde aquí recibe su aclaración la *estabilidad del-sí mismo* como presunta persistencia del sujeto. Pero el fenómeno del poder-ser propio abre también la mirada para la *estabilidad del sí mismo* en el sentido del de haber alcanzado un cierto estado... La *estabilidad del sí-mismo*, en doble sentido de la constancia y de la firmeza de estado es la contraposibilidad *propia* de la inestabilidad del *sí-mismo* de la caída irresoluta. La *estabilidad del sí-mismo*...no significa existencialmente otra cosa que la resolución precursora”¹⁸⁶.

La obra de *Ser y tiempo* se entiende si se lee como un estudio ontológico el cual busca describir la manera en la que una entidad es apropiada y mostrada, pero también, descubre que las entidades se cuidan para ser sí mismas y no para otros, tal es el caso de las mujeres que a través del movimiento feminista, buscan evidenciar que no son entidades a *ser* socializadas dentro de pautas culturales que atribuyen el <<ser mujer>>. También podemos encontrar ejemplos de este tipo en los movimientos <<antirracistas>>, los cuales reivindican la idea de que las personas de <<color>>, son también seres humanos y merecen un trato y respeto como cualquier otro hombre. En el caso de los fenómenos del cambio climático, se observa en cierto sentido, a la *naturaleza* manifestarse por sí misma como algo que no puede ser colocado bajo la técnica del ser humano. Así bien, la interpretación y la comprensión no pueden únicamente limitarse a un entendimiento y un estudio de la *acción social*; hay fenómenos los cuales ocurren

¹⁸⁶ “Ser y tiempo”, op. cit. p. 342.

de manera muy especial en el sentido de que su entendimiento demande una comprensión y una interpretación desde una unidad analítica aún mayor o mejor dicho, requieren una comprensión desde la vida o por lo menos desde otras esferas consideradas como no científicas; de hecho, si leemos las otras obras de Max Weber, más allá del texto de “Conceptos sociológicos fundamentales”, donde se abordan las temáticas en torno al Estado, al Derecho o a la Religión, Weber comprende estas estructuras sociales desde una perspectiva histórica a partir de una “selección de valor” y no meramente por un análisis de la acción social¹⁸⁷.

En su obra *¿Qué es metafísica?* Heidegger vuelve a un problema muy presente en la filosofía el cual plantea la posibilidad de saber si el ser humano, en su finitud como ser en la tierra, tiene la posibilidad y capacidad de poder descubrir *la totalidad* de las entidades¹⁸⁸. Las soluciones a dicho problema han sido de todo tipo, desde pretender conocer una totalidad a través de una de sus partes o fundamentar leyes que permita englobar y explicar la mayoría de los fenómenos en el universo. La solución dada por Heidegger a esta problemática remite a ámbitos subjetivos y cotidianos: la existencia de un ente y entenderlo en su totalidad se muestra en el hecho de que dicha entidad, es traída hacia aquello que se toma como su *totalidad*, es decir, la totalidad de un *ser* radica en aquella forma en la que sea traído al trato, inferencia y pensamiento y con ello, se oculta la verdadera totalidad de la entidad al ser efectuada en la acción de traer al ente a una comparecencia:

¹⁸⁷ Véase “Becker, Howard, ‘Para hablar de sociedad, la sociología no basta’, Siglo XXI Editores Argentina, Argentina, 2015 donde se comenta que “Weber suele utilizar este procedimiento. Describe varios tipos de autoridad -carismática, tradicional, legal-racional- en términos de tipos ideales. En su análisis de las religiones del mundo, no espera hallar ningún caso puro de estos tipos de liderazgo, como tampoco esperan hacerlo quienes investigan hoy otras áreas de la vida social. Los tipos sólo nos indican cómo podrían ser las cosas si las personas siguieran a un líder porque consideran que tiene dones especiales, porque así fueron siempre las cosas, o porque esa persona es a quien deben seguir según las reglas. Pero no existe, ni deberíamos esperar que exista, ninguna sociedad u organización cuyos miembros se guían puramente por uno u otro de estos principios básicos. Weber describe la burocracia tal como sería si una organización reuniera en efecto todas las características que atribuye al tipo puro: actividades administrativas regidas por reglas, tareas a cargo de profesionales especializados de tiempo completo organizados en una jerarquía cuya carrera profesional consistiera en ejercer ese tipo de trabajo, trabajadores que no poseyeran los medios de administración y recibieran ingresos salariales en vez de rentas o ganancias y demás. Pero jamás esperó encontrar en el mundo real una organización que reuniera todos estos rasgos” (, pp. 181-182)

¹⁸⁸ Para conocer más sobre la problemática en torno a la infinitud del conocimiento respecto a la vida finita del hombre, véase: “Villoro, Luis, ‘El Pensamiento Moderno’, FCE, México, 2010. *Cap. V La idea del alma*” y “*El cuestionamiento de los pensadores más antiguos*”, Estrada Olgúin, Roberto, en “Estrada Olgúin, Roberto y Hernández Márquez, Victor M. (Comps.) ‘Hermenéutica y epistemología en perspectiva histórica’, PROMEP/CONACYT, Cuerpo académico 82, Estudios filosóficos de la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 2014.)

“Es cierto que en nuestros quehaceres cotidianos nos parece como si sólo estuviéramos ligados a este o aquel ente, como si estuviésemos perdidos en este o aquel ámbito de lo ente. Pero por dislocada que nos pueda parecer la realidad cotidiana, en cualquier caso sigue manteniendo a lo ente, aunque sólo sea en la sombra, en la unidad del <<todo>>. Incluso y precisamente cuando no estamos ocupados propiamente con las cosas o con nosotros mismos, nos sobrecoge ese <<todo>>, por ejemplo, cuando nos invade el aburrimiento.”¹⁸⁹.

Schütz y Giddens desvelan esta condición de aprehensión de la unidad; Schütz refiere al logro de una actitud presentacional y Giddens, en cuanto los actos descriptivos de los *legos* señalan la forma en la que reproducen la acción social, dejando ver los supuestos por los cuales operan y vehiculizan para el trato cotidiano. Así bien, lo que se pretende traer a campo es la disposición de que muchas de las entidades son sólo aprehendidas y que sus otros existenciales, son arrojados a alguna parte con tal de lograr la certeza de la entidad, como también un comportamiento y trato, sin embargo, en ese terreno en el que son arrojados esas otras formas de entender y comprender el mundo, que Heidegger denomina como la *nada*, y al hacerla evidente, demuestra que una entidad siempre puede ser otra cosa o por lo menos, no algo reducido sólo a trato y mostración.

“Estas tres cosas, relación con el mundo, actitud e irrupción, en su radical unidad, le otorgan a la existencia científica una simplicidad y una nitidez de ser-aquí apasionantes. Si nos apoderamos expresamente del ser aquí científico, así aclarado, tenemos que decir.

A donde se encamina la relación mundana es a lo ente mismo... y nada más.”¹⁹⁰

La metafísica y de la filosofía por tradición buscan llegar a la *esencia* de las entidades. Heidegger rompe con este aparente quehacer al enfocar sus esfuerzos en desvelar la condición del *ser* desde la vida dando a entender que, la metafísica sigue estando presente en el pensamiento, pero no a manera de encontrar la sustancia. Con ello en mente, recurriremos a explicar de qué forma, “la nada” es expuesta y desvelada desde ámbitos científicos. En el campo de la ontología y de la metafísica, *la nada* es una entidad habituada a ser definida como algo intangible en el que existe la ausencia de *ser*; ausencia de pensamiento, de materia o de existencia. No obstante, para Heidegger, *la nada* suele explicitarse en el campo científico a través de la percepción y objetivación de los conceptos. La percepción de estas entidades en dicho ámbito, tienen la característica de delimitar una entidad en la definición y de ahí, se le

¹⁸⁹ Ibid. p. 27.

¹⁹⁰ Heidegger, Martin, “¿Qué es metafísica?”, Alianza Editorial, España, 2014. p. 20.

da un tratamiento y comportamiento, pero con ello se ocultan otras posibilidades y verdades en torno a las entidades, de ahí que se entienda a “la nada” desde la actitud del “...nada más”.

“La nada se devela en la angustia, pero no como ente. Tampoco se da como objeto. La angustia no es un captar la nada. Sin embargo, la nada se manifiesta en ella y a través de ella, aunque no hay que imaginarse que la nada se muestra por su cuenta libremente <<junto a lo ente>> en su totalidad, que se haya en la extrañeza. Lo que queremos decir es que en la angustia la nada aparece a una con lo ente en su totalidad”¹⁹¹

La angustia es un sentimiento el cual puede expresar aquello que Heidegger quiere decir en contra de las actitudes que buscan asegurar y aprehender. La angustia se expone cuando uno está angustiado ante algo que tiene posibilidad de hacer daño, o en el mejor de los casos, mantiene a uno a la defensiva de aquello que puede dañar, sin embargo, a diferencia del *miedo*, no se sabe ante qué hay que huir, Heidegger lo conoce como un “retroceder ante...”. Hagamos esta idea más clara. Una conceptualización siempre se mantiene en un estado de angustia en cuanto busca retener aquello que aprehende, pero estas aprehensiones resultan no ser lo suficientemente aseguradoras a través de la *definición*, por ello, la conceptualización y la interpretación se mantienen dentro de un huir, es decir, siempre se mantienen en una posición de alerta ante aquello que puede llegar a cuestionar la definición o pueda cuestionar lo estatuido, e incluso, pueda cambiar el entendimiento, sin embargo, en vez de lograr dar una apertura al *ser*, los conceptos se mantienen siempre ante un estado de huida, en el sentido de negar aquello que cuestiona o que posiblemente muestre un error en la interpretación.

“En la angustia reside un retroceder ante... que desde luego ya no es ningún huir, sino una suerte de calma hechizada. Este retroceder ante... toma su punto de partida en la nada. La nada no atrae hacia sí, sino que por esencia rechaza. Pero este rechazo de sí es, en cuanto tal, una forma de remitir a lo ente que naufraga en su totalidad, permitiéndole así que escape.”¹⁹².

Con el recurso de la *nada* se trae a cuenta que las entidades se mantienen en una suerte de aprehensión, aunque llame la atención que Heidegger exprese este sentido como una “calma”. Así bien, dichas entidades permanecen en aquello que ha quedado imputado y les termina por designar una entidad a su *ser*. Esta forma de verdad puede ser encontrada en el mundo y se expresa en el campo científico y cotidiano, con ello se subraya el hecho de que la sociología interpretativa sólo busca las determinantes contenidas para el trato y entendimiento

¹⁹¹ Ibid. p. 32.

¹⁹² Ibid. p. 33.

de la entidad en lo que se supone es su verdad más valedera. Ello, suponemos, sucede a causa del espíritu racional encontrado en todos los campos y ámbitos de la vida, en el sentido de que casi siempre se busca la racionalización para un acceso correcto a la entidad de forma tal que algo, en efecto, ocurre.

Si bien el recurso de la *nada* puede ser de gran valía para el entendimiento de lo habido en el mundo, se le enseña como una parte de la entidad del *ser* que es difícil de entender y abordar, pero en este aspecto, *la nada* sólo puede ser mostrada a través de lo entendido como interpretación y comprensión. Traigamos nuevamente a cuenta ambas concepciones tal como la entiende Heidegger para concretar esta crítica. La *comprensión* desde la perspectiva en el sentido tradicional de *Verstehen*, trata de una contemplación del *ser* que se encuentra templado, que se supone se encuentra en un Estado de calma de su *ser*, en el sentido de estar definido y no poder ser otra cosa, siendo en el ámbito y el campo de la mismidad y fijación. Empero, cuanto se pasa al terreno de la ontología, la comprensión se dirige a un campo que implica la posibilidad en un sentido de algo que todavía no está ahí pero que se encuentra:

“En el lenguaje óntico se usa a veces en alemán la expresión *“etwas verstehen”*, “comprender algo”, [en castellano, “entender de algo”], en el sentido de “ser capaz de una cosa”, de “de poder ser frente a ella”, de “saber hacer algo”. Lo existencialmente “podido” en el comprender no es una cosa, sino el ser en cuanto existir. En el comprender se da existencialmente ese modo de ser del Dasein que es el poder-ser. El Dasein no es algo que está-ahí y que tiene, por añadidura, la facultad de poder algo, sino que es primariamente un ser-posible. El Dasein es siempre lo que puede ser y en el modo de su posibilidad. El esencial poder-ser del Dasein concierne a los modos ya caracterizados del ocuparse del “mundo”, de la solicitud por los otros y en todo ello y desde siempre, al poder-ser en relación consigo mismo, por-mor de sí”¹⁹³

Posiblemente existan algunas diferencias entre lo que se entiende por *comprender* en el castellano y alemán, y para la sociología interpretativa, la entendemos como un proceso encargado de descubrir la acción social y a los fenómenos sociales en sus propias conexiones lógicas, a causa de que, en el mundo, todo lo que ocurre, sucede como un suceso único y difícil de poder captar y expresar desde perspectivas válidas y legales. Heidegger ofrece, empero, un entendimiento de la *comprensión* en tanto por ella expresa *posibilidades*. El Dasein en sí ya es hablar y tratar a una entidad en una probabilidad en el “Ser-Ahí”, dado que el *Ser* humano es una entidad en la tierra con capacidad de cuidar y de entender a las entidades que le rodean, como dotarles un conocimiento y un acceso desde una concepción en *lo que se supone le*

¹⁹³ Heidegger, “Ser y tiempo”, op. cit. p. 169.

viene a bien. Pero para entender de mejor manera aquello que denominamos comprensión; vale la pena recordarlo, Heidegger lo presenta a través del verbo *Entwurf* y donde comenta lo siguiente:

“¿Por qué el comprender penetra siempre hasta las posibilidades, en todas las dimensiones esenciales de lo que en él puede ser abierto? Porque el comprender tiene en sí mismo la estructura existencial que nosotros llamamos el *proyecto* [*Entwurf*]. Con igual originariedad, el comprender proyecta el ser del Dasein hacia el por-mor-de y hacia la significatividad en cuanto mundaneidad de su mundo. El carácter proyectivo del comprender constituye la aperturidad del Ahí del estar-en-el-mundo como el Ahí del poder-ser- El proyecto es la estructura existencial de ser del ámbito en que se mueve el poder-ser fáctico. Y en cuanto arrojado, el Dasein lo está en el modo de ser del proyectar. El proyectar no tiene nada que ver con un comportamiento planificador por medio del cual el Dasein organiza su ser, sino que, en cuanto Dasein, el Dasein ya siempre se ha proyectado, y es proyectante mientras existe. El Dasein, mientras es, ya se ha comprendido y se sigue comprendiendo desde posibilidades.”¹⁹⁴

La comprensión y la interpretación han sido tratados como medios que permiten una formulación y una racionalización sobre las entidades, dirigidas a lograr una determinación o también ser herramientas que posibiliten métodos y medios para descubrir la forma en la que el mundo ha sido definido y entendido. Esta última forma de interpretar y comprender es la que ha ejercitado la sociología interpretativa con la intención de demostrar, por lo general, lo social desde la acción social y los motivos imputados en el actuar individual. No obstante, hay que destacar que la fenomenología tal como ha sido estudiada e interpretada desde las lecturas hechas por Heidegger a esta tradición metafísica y filosófica, no enfocaban ni tenían en mente la persecución u obtención de una finalidad, tal como lo hace la sociología interpretativa al imponerse como meta la interpretación (entendimiento) de la acción social. Ambas son desde Heidegger parte de una esencialidad del hombre, que es el simple hecho de hablar y en ese proceso, la formulación de lógicas y definiciones no tenían cabida, si acaso, se pensaba y hablaba para un trato y cuidado desde el más propio sí mismo. De ahí que Heidegger reflexione en torno al *ser humano* como entidad que cuide del mundo, pues en la medida en la que existe el hombre, el mundo es entendido e interpretado, ya sea sienta un mundo dispuesto al hombre, o un mundo en el que hay que convivir en armonía. Todo ello nos lleva a admitir que no se puede decir exactamente en qué punto la comprensión y la interpretación devinieron en medios que formularan el *ser* de las entidades, mucho menos que la fenomenología sea una herramienta dispuesta a una finalidad. Traer el estudio del recurso del

¹⁹⁴ Ibid. p. 171.

ser y entablarlo en un debate con la sociología interpretativa, nos permite decir que la interpretación trata de aspectos esenciales destinados a pensar el fenómeno y no a la acción social como tal, lo que implica una apertura al mundo social y descubrir que en el mundo no sólo ocurren en sí, acciones personales con un fundamento de fondo y que ello sea la base de la epistemología sociológica, especialmente, de la tradición que nos compete. Es darle apertura en el sentido de que sale a la luz, la existencia de fenómenos que también son y pueden ser interpretados y que muchas veces sirven de fundamento, incluso, para la acción de los hombres, y es notar que existen entidades que expresan, de alguna forma, que el sentido interpretativo no es algo que viene siendo una <<correcta>> definición respecto a los hombres como entes, en otras palabras, el propio “fenómeno social” nos puede indicar la manera en la que ha de ser interpretado y lo que la propia interpretación significa con el Dasein.

Conclusiones.

I

La figura de Martin Heidegger ha sido enigmática y controversial desde la aparición de *Ser y tiempo*, en varias ocasiones se ha señalado que su pensamiento puede ser incomprensible y sus ideas son señaladas como oscuras, aunado a su estilo de redacción, todo ello lo hace un autor al que sólo algunos se aventuran a leer y comprender. No obstante, más allá de los señalamientos políticos respecto a su persona, y lo opaco que puede ser su obra, lo cierto es que ha alcanzado un lugar relevante en la historia del pensamiento, puesto que sus escritos han sido influyentes en otros pensadores y filósofos. En el caso de esta disertación, recuperamos algunas de sus ideas que pueden presentar una propuesta dirigida a la corriente interpretativa de la sociología, como una opción más en tanto que sus textos expresen un programa de estudio, un método más para el entendimiento de la sociedad o una nueva fundamentación y giro interpretativo dirigidos hacia la fundación de una sociología existencial.

La exploración de *Ser y tiempo* recupera la pregunta que pregunta por el *ser*, puesto que tal respuesta trae aparejada una serie de consideraciones a las que hay que prestar atención. En un principio se entiende que el mundo es producto en la disposición en la verdad, que la ontología caracteriza únicamente con la más verdadero, y sostenido por las esferas de validez. Así, la respuesta a la pregunta se hace presente en cuanto se entiende que el *ser* es indefinible; contrario a lo que se piensa, el *ser* sólo adquiere sentido en cuanto el ente es constituido, aprehendido en el lenguaje y tratado por aquel quien habla o refiere a la entidad dentro de lo habido en la comparecencia. La respuesta a la pregunta trajo consigo también una serie de recursos que exponen aquello que ha eludido el pensamiento moderno, pues más allá de entender qué es el *ser*, el cual se manifiesta desde la existencia humana y donde la entidad es colocada en un espacio, se le comprende e interpreta desde aquello que le supone, le vienen mejor a bien, dentro de una dimensión de tiempo, lo que es comprendido como el tiempo del *ser*, deviniendo para sí mismo en la procuración de una estabilidad propia o por parte de otros. Dispuesto así, la exposición en torno a la pregunta que pregunta por el *ser*, hace necesario pensar a las entidades en Dasein en vez de “ente”. Expuestos los recursos para el entendimiento del *ser*, es posible establecer una crítica a la sociología interpretativa.

Con esta perspectiva, dicha tradición busca desde la comprensión e interpretación, desvelar la imputación del fenómeno social en sus conexiones de sentido y causales, o la manera en la que se puede entender el fenómeno social desde aspectos que, por lo normal, se aprecian como aprehensivos, entendiendo también que el mundo social es rico en experiencias históricas de diversa índole. A lo largo de esta tesis, se hizo patente que los procesos para comprender e interpretar la sociedad dentro de esta tradición, tienen distintos puntos de partida que, por lo general, algunos de ellos tienen comienzo en medios estructurantes de la sociedad en cuanto son operados por los individuos, o en otros casos, como metodologías que buscan regularidades en el comportamiento de los individuos o expresar los fenómenos en su acaecer. Lo anterior, es logrado a través de recursos teóricos que tiene la característica de ser lógicas en post del correcto pensar sobre lo que ocurre en sociedad.

II

En el segundo apartado, observamos que el pensamiento de Edmund Husserl es entendido como una crítica a las esferas científicas de carácter nomotéticas, las cuales traen a juicio y a comparecencia a sus objetos de estudio y les asignan determinantes por medio de una lógica que dicta la comparecencia, como también posibilitan el observar que el mundo sólo se limita a una asignación de atributos. Husserl considera que los problemas que trae el entendimiento de las entidades a través de la lógica formal y del juicio, oculta la totalidad y el *ser real* de lo ente, por ello, la propuesta fenomenológica de Husserl recupera la idea de que la interpretación del mundo se efectúa en las esferas más esenciales del existir, que es el mundo de la vida cotidiana. Para explicar ello, Husserl expone la idea de que el mundo de la vida tiene la propiedad de ser un *continuum* sobre el cual, el hombre realiza una serie de acciones con carácter de habitualidad. Esta fenomenología, por lo tanto, tiene como propósito exponer la necesidad de una vuelta al individuo como centro de todo conocimiento desde la recuperación del *ego cogito* como fuente precientífica de todo conocer, puesto que toda cogitación radica en el hombre ubicado en el mundo (Sin embargo, Husserl toma clara distancia de los fundamentos matemáticos en esta idea del hombre, propuesta por Rene Descartes)

Heidegger critica la fundamentación fenomenológica husserliana desde distintos frentes; de entre varios señalamientos, el más sobresaliente recae en la suposición

fenomenológica que expresa que su meta, es descubrir la relación que tiene la conciencia con el objeto o con el mundo. Para Heidegger, esto no tiene porqué ser así, pues contrario a lo que supone Husserl, la relación que se tiene entre el objeto y el sujeto está más emparentada con la idea del *ser que va con su ser* o mejor dicho, se limita sólo a la manera en la que uno se comporta (me comporto...); en otras palabras, el *ser* de una entidad no tendría que formularse a través de la exploración del *ser real*, dado que ello sólo generaría una reducción de la entidad en distintos significados y grados de conciencia en él contenidos. Para Heidegger, la fenomenología es un método que pretende entender a la entidad desde su más propia mostración, y para ello, en *Ser y tiempo* se recurre a las acepciones griegas, que entienden a la fenomenología como la ciencia que hace patente desde un hacer ver hablando aquello que se muestra desde sí mismo.

Lo anterior también nos permite concebir que la comprensión en Heidegger no consiste en descubrir la conexión causal interna de un fenómeno social, o en explicar algo que sale de toda sensatez y no puede ser captado por recursos nomológicos, teorías o leyes. En Heidegger, la comprensión se manifiesta desde el vocablo alemán *Entwurf* que aparece en la acepción de “proyecto”, que también arroja otros significados tales como “dibujo”, “borrador” o “bosquejo”, y que una vez traducidos al español (pues el término alemán comprende una cantidad de significados en torno a *Entwurf*), se presentan de tal forma que toda entidad se entiende siempre como un proyecto en sentidos materialistas, que van desde la producción de su definición hacia la mostración de lo que se supone, es su espacio y la condición en la que debe ser tratado, estableciendo así los fundamentos ónticos dentro de la existencia desde el ser humano.

No obstante, la *comprensión* lleva consigo un sentido omniabarcador y también vivencial (por tanto, existencial), debido a que todo Dasein en el mundo, también tiene la posibilidad de *proyectarse* desde un sí mismo, y con ello, se expresa que ninguna entidad queda enmarcada en una fijación, sino en una posibilidad constante y cambiante en tanto proyección y bosquejo. Por ello, dado este entendimiento del Dasein, se hace necesario hablar de una dimensión de temporalidad, razón por la cual, *Ser y tiempo* lleva dicho nombre.

III

Max Weber, heredero del historicismo alemán, se deslinda de varios supuestos contenidos en esta tradición filosófica e histórica, especialmente de las ideas que pretenden entender la historia desde perspectivas psicológicas. Weber toma notoriedad al replantear las metas e intenciones de los hombres que hacen la historia, llegando a proponer la necesidad de una nueva ciencia que recupere las interpretaciones de los acontecimientos histórico, la explicación de los sucesos de esta naturaleza, así como los hechos presentes. Esta <<interpretación>> es el quehacer de los seres humanos en el mundo cotidiano, al igual que los sentidos implícitos en cada circunstancia, pues sólo deben valer para ordenar y comprender los sucesos en el mundo histórico y social.

Weber recurre a pensadores como Heinrich Rickert, un historiador y filósofo apegado a la tradición hermenéutica, quien asume que es correcto recurrir a una valoración de los elementos culturales dirigidos a la explicación de lo acaecido, puesto que no se puede proponer un método para comprender el mundo real, sino es el propio hecho histórico el que indica las maneras de ser explicarlo. Contrario a ello, Weber expresa que sí existe un método que puede otorgar rigor científico a la ciencia que el propone, como también dar certeza a la investigación, dado el hecho de que el mundo histórico y social es comprendido a través de una selección de valor según el criterio y capacidad de discriminación del científico, destinado a lograr el avance de la ciencia.

Después de disociar sus compromisos intelectuales con Dilthey, Windelband y Rickert, Weber recupera dos ideas centrales para dar forma a su propuesta sociológica. La primera es considerar la trascendencia de los valores, la segunda es mantener vigente la idea de que éstos permanecen en la cultura de los individuos y en el caso del sociólogo, opta por encontrar en las acciones de estos individuos ciertas regularidades que serán objeto de investigación social, siempre a juicio del sociólogo y sus referentes valorativos. Metodológicamente, Weber captó la importancia de dotar rigor a sus especulaciones y por lo tanto, acuña el concepto de tipo ideal. Los tipos ideales weberianos se caracterizan por una manifestación de ciertos <<promedios>> los cuales no son considerados como elementos que expliquen la acción social, sólo guían el proceso de investigación y en la construcción de dichos

tipos ideales, por tanto, se hacen necesarios otros elementos como *la validez y la legitimidad, la comunidad y la acción social* para el estudio de la sociedad.

Ahora bien, a través de otros escritos de Heidegger, exploramos la idea de *Lógica* la que nos permite entender y expresar aquello que podemos entender por sociología interpretativa. Explicamos que la lógica dentro de la escolástica griega refería a una <<ciencia>> que trata de un hablar-mostrante de todas las formas de las entidades desde el hablar, lo que implica también el hecho de que la *verdad* en sí es una apertura del ente. Sin embargo, una vez que se descubre que la verdad matemática es la más predilecta a dirimir sobre la verdad, y más concretamente permite presentar lo verdadero como verdad, la lógica devino entonces en una *lógica formal* con la finalidad de encontrar un correcto pensar, y ver en el psicologismo un ámbito que formalice una estructura que lleve a un entendimiento desde lo ideal, con la finalidad de descubrir “lo que no puede ser de otra forma”.

En el desarrollo de este apartado, se demostró que la sociología en general opera como una lógica en tanto proporciona tipologías y teorías que lleven a cabo un correcto pensar sobre el fenómeno social. En el caso de Weber, el *tipo ideal* se dispone como una lógica psicológica en el sentido que es a través de inferencias por las cuales se construye una guía para el pensamiento culminando en reflexión, únicamente supone que la realidad es una cuestión de adecuación entre inferencias y enunciados, obviando el hecho de que la realidad es en sí, una *realidad efectiva* donde se procure que el pensar y el actuar, sean efectivos, haciendo dependiente a este tipo de pensamiento del recurso de la validez.

Para Heidegger, este recurso lógico sólo expresa una verdad que tiene que ser asumida como obligatoria a tomar en cuenta y que ésta se indica en una objetividad, y la realidad es sólo realidad efectiva en tanto se imputan tratos y verdades con el mundo. Si bien el propósito de Weber sólo se enfoca en interpretar la acción social de forma correcta, la realidad es algo que también ha sufrido de los efectos de la lógica formal al imponer una fijación en el mundo en términos de obligatoriedad, lo que genera problemas en el entendimiento y comprensión de la sociedad, limitando la explicación únicamente a la forma en la que las entidades ocurren, más no las razones por las cuales se han fijado el mundo, sin entrar a terrenos de la historia del ser.

Por último y considerando lo anterior, existen fenómenos de suma complejidad en sociedad los cuales sólo pueden ser entendidos desde aspectos que requieran un mayor grado de interpretación como <<el calentamiento global>>, <<el desarrollo sustentable>> o <<el fenómeno del racismo>>, temáticas las cuales requieren un nivel de interpretación y comprensión distinto a lo que puede aportar el tipo ideal, y por otra parte, cabe considerar que la comprensión es algo que va más allá de formalizar inferencias y concepciones valederas con la realidad como los *tipos ideales*, ignorando otros aspectos de lo que es el fenómeno.

IV

Jürgen Habermas dedica una extensa obra al desarrollo de “La teoría de la acción comunicativa” la cuál, establece que la sociedad se estructura por medio del lenguaje y se desarrolla a través de la acción comunicativa; tal idea se refiere a que los miembros de una sociedad deben dominar una serie de recursos lingüísticos tales como un idioma y un lenguaje, con el cual puedan expresar sus necesidades afectivas y materiales, para poder desenvolverse como individuos en sociedad. No obstante, los individuos para poder desenvolverse naturalmente tienen que considerar la existencia de un marco, el cual regula o posibilita el desarrollo de la acción comunicativa. Ese marco funciona también como telón de fondo el cual contiene todas las consideraciones a ser recuperadas por el individuo; es el mundo de la vida, que en esencia hace diferencia entre lo que sí se puede hacer de lo que no es factible hacer en sociedad. Lo anterior es por considerar que la sociedad se construye por acciones comunicativas en las que se procure una correcta adecuación entre lo que se comunica y se entiende.

Atendiendo estas circunstancias, el mundo social es constituido por el lenguaje que estructura el mundo a modo de tecnificación, esto es, hay una disposición para que los hombres efectúen de manera correcta el acto comunicativo. Por otra parte, cabe mencionar que el mundo de la vida no es sólo un marco contenedor de reglas, leyes y cosmovisiones reguladores de la acción comunicativa, también indica la manera en la que se efectúa la socialización; todo ello dispuesto gracias al orden social, sin embargo, al considerar algunos hechos que interpelen al *status quo*, que por lo regular son percibidos como disensos del orden comunicativo por la respectiva teoría, el propio mundo de la vida ofrece los elementos necesarios para su resolución; aun así, es difícil ignorar las consecuencias que provocan este

tipo de eventos y las consecuencias que traen consigo. Para tratar estos disensos, Habermas supone la existencia de enunciaciones o supuestos que pretenden otorgar validez a los consensos sostenidos en el mundo de la vida, y quizá ciertas disrupciones pueden ser leídas por la teoría de la acción comunicativa como intentos de una reconquista de la razón, pero por lo regular, son sólo pretensiones subjetivas (críticas) de concepciones sobre la forma en la que se regula la sociedad. Ante los cuestionamientos que indican que la teoría de la acción comunicativa no aborda las jerarquías de poder en el esquema comunicativo para la solución de disensos (no es la misma posición comunicativa que existe entre el supervisor de una empresa y un empleado), Habermas sólo se limita a responder que el Estado y sus instituciones tienen la obligación de ser garantes del proceso comunicativo para procurar la correcta reciprocidad entre lo comunicado y el acto.

Ante ello, prestamos atención a algunos fundamentos heideggerianos sobre el lenguaje, los cuales expresan que éste funciona en una unidad junto con el hablar y el pensar para lograr la certeza de la comunicación, en el caso de la teoría de Habermas, es caracterizada por lo que Heidegger denomina “lenguaje común”, que es una forma de lenguaje que supone sólo una relación entre la entidad y lo nombrado, y con ello indicando el *ser* de la cosa; más allá de negar otro tipo de verdades de la entidad, lo logrado por Habermas es sortear, o tal vez negar, aspectos propios del lenguaje dado que busca únicamente la parte operativa en representaciones, pero no en lo que cada representación y palabra contienen en sí, conformándose sólo a expresar la parte técnica.

En cambio, Heidegger observa que dentro del lenguaje, cada palabra conserva un contenido a manera de ser <<un tonel sin fondo>>, en el cual, se rescatan otras verdades y otras significantes y con ello, se elimina toda la capacidad y potencial al lenguaje que es sólo limitando a nombrar cosas, a la vez que los disensos, donde el extremo para su solución sea una reconquista de la razón, que llegue a ser abierta de frente al aspecto de que el lenguaje es una manera de hablar y hacer ver a las entidades, expresar y permite dialogar y no sólo sintetizar.

Por otra parte, la concepción de verdad tratada en el pensamiento habermasiano es considerado como en surgimiento y efectuación de un consenso, y como se dijo anteriormente, cualquier enunciación que cuestione los esquemas de verdad, sólo son pretensiones subjetivas

de validez. Con Heidegger se indicó que el recurso de la validez tiene que ser descartado o por lo menos, es preciso reflexionar en torno a su uso en la sociología dado que como recurso lógico, lo que se logra por esta vía es un proceso que supuestamente, se llega a un consenso que exprese una verdadera verdad, y por ende, obligatoria a ser referida, desde el punto de vista de Habermas para el desarrollo de la vida social, lo cual hace suponer que dicha verdad debe ser respetada en los actos comunicativos, y con ello, se asoma una discusión donde existen elementos que refleje la existencia de elementos que suponen una disociación con la estructura comunicativa como la concibe Habermas.

En todo caso, lo que se logra en un acto comunicativo es una concepción de verdad a respetar en función del comportamiento y referencia a la entidad, donde el comportarse también afecta a quien emite el acto comunicativo dado que reduce su forma de mostrarse en el mundo, pero no observa que hay una parte que pone en cuestión lo emitido y por tanto, en la concepción de validez y de lenguaje común de Habermas como lo hemos distinguido, no toman ciertas precauciones en el análisis social y reduce la concepción de lenguaje a sólo ser un contenedor de verdades presentadas como válidas y técnicas.

V

La obra de Alfred Schütz recupera el pensamiento husserliano para fundar una sociología fenomenológica. A diferencia de otros autores, el proceso comprensivo se efectúa en lo que el hombre de la vida cotidiana comprende e interpreta desde su ubicación en el mundo, donde dicho mundo se muestra como natural y prestado a ser interpretado. Cabe aclarar que Schütz deduce que la actitud fenomenológica no trata de poner en duda las relaciones sostenidas con el mundo como sí pretendió Husserl, por el contrario, el mundo de la vida cotidiana conserva una estructura en la que todo es próximo al hombre y en la cual todo permanece sin ser cuestionado, a no ser por el hombre común que manifieste ciertas dudas respecto a su presencia en el mundo de la vida y su cercanía con los objetos que le rodean, en cuanto es abordado como un problema de practicidad, pero ello no quiere decir que no se deba tomar en cuenta la duda fenomenológica como método científico para los científicos sociales al exponer los supuestos con los cuales, los individuos efectúan las relaciones con sus contemporáneos y logran la sociedad.

Una idea notable a recuperar es que Schütz entiende que, en el mundo de la vida, no existen en sí verdades tal como lo expone Habermas, al contrario, lo que existe son aprehensiones elaboradas desde el individuo en el acto interpretativo y comunicativo, sin embargo, dichas aprehensiones reflejan un pensamiento sobre la entidad más no necesariamente el cómo uno se comporta y concibe el mundo. Por otra parte, tomar al mundo como un acto de aprehensión, produce el hecho de que el fenómeno social no es entendido desde la parte afectada, esto es, Schütz al recurrir al recurso del *ego cogito* para explicar el mundo social, no comprende a cabalidad la totalidad del fenómeno, sólo mantiene la concepción aprehensiva, más no los efectos o valoraciones sobre lo que representa la aprehensión. La crítica procura una apertura a la verdad de la sociología en tanto ella sólo muestra actos aprehensivos, pues desde el *ser*; el Dasein no se presta a ser únicamente aprehendido, dado que él como entidad también busca la estabilidad en su propia templanza.

VI

Anthony Giddens dispone a la hermenéutica como una base para el entendimiento de la sociedad. Si bien es considerada como una corriente meramente filosófica, la hermenéutica dista mucho de formar parte del cuerpo científico o una metodología como lo maneja la misma sociología. La hermenéutica trata de una esencia del pensar por el hecho de que consiste en la enunciación de las entidades en un sentido de “yo hago ver” o “yo pienso” o, mejor dicho, “yo interpreto”. Giddens supone que el mundo de la vida es producto de una constante interacción de los individuos que reproducen modelos y pautas de comportamiento que son expresados a través de narraciones, lo que otorga competencias a los *legos* actúan en el mundo desde interpretaciones simples y correctas. Dado este fundamento social, Giddens propone el ejercicio de una doble hermenéutica que refleje una interpretación por parte del científico social sobre los supuestos que los hombres de la vida cotidiana ponen en marcha, interpretando sus interpretaciones. Este ejercicio revela la condición dual de la estructura social, dado que ésta se constituye en el interactuar de los individuos y en la reproducción de conceptos y concepciones, pero esta exploración descubre que la estructura también ejerce un poder coactivo sobre ellos, que se ve reflejado en el poder que ejercen las instituciones sociales sobre la acción social de los actores.

La crítica es que, si se presta atención a los supuestos operados por los individuos y a lo descrito por medio de sus actos narrativos, su visión hermenéutica sólo concibe una apropiación e interpretación de la entidad a manera de aprehensión, por ello, si se trata de recurrir a un recurso comprensivo e interpretativo, no hay que perder de vista la consideración del cuidado del *ser* en el sentido ya expresado, de verlo como una entidad que se cuida desde sí mismo y para sí mismo o como siendo para otros. Dicho de otra forma, lejos de que los actos descriptivos detallen los procesos comprensivos e interpretativos, lo que no se deja ver es una dualidad en el sentido de aceptar o denegar lo interpretado sobre aquello a lo que va dirigido la interpretación, llegando en todo momento (valiendo para toda la tradición interpretativa de la sociología) a sólo descubrir, la manera en la que una entidad ha sido interpretada, sin más que hacer, negando lo que significa la enunciación interpretativa y como si las entidades estuvieran dispuestas en un aspecto templado (de supuesta quietud).

VII

Entendemos por interpretación a) un proceso que de por resultado el entendimiento de una entidad o un fenómeno por parte de un individuo, institución o de un cuerpo de conocimientos estatuidos, y en el caso de la praxis académica e investigación científica, que otorgue desde una formulación lógica, un entendimiento y una explicación válida para la propia comunidad científica, empero b) comprendemos también por interpretación el desarrollo de una comprensión desde el cuidado y una aprehensión del Dasein desde la concepción del ser humano, dado que para el hombre, el sentido del mundo y de las cosas sólo son constituidos desde lo que ha quedado comprendido e interpretado en tanto el mundo tiene una cercanía para el hombre, y es el propio ser humano el que constituye una morada para cada entidad y a la vez, se constituye a sí mismo desde la concepción de él mismo sobre la tierra. La sociología interpretativa, más allá de las diferencias manifiestas de los autores y de los distintos métodos dispuestos a la interpretación, se centran en la búsqueda de una objetividad que pueda ser tomada como referencia para una explicación científica. Dentro del afán de utilizar la interpretación y la comprensión como herramientas científicas para la sociología (en tanto buscaba también una manera de asumirse de igual forma como ciencia), no observa que la interpretación y la comprensión no son medios plenamente científicos, contrario a ello, expresamos que estos elementos son fundamentales del *ser* del hombre que

permiten siempre fundar desde el hablar respecto a las a las entidades, descubriendo y desvelando una verdad y trato.

Siendo esta una esencialidad más originaria de la interpretación y comprensión, la fenomenología es entonces “un hacer ver aquello que se muestra desde sí mismo” a través del lenguaje dentro de un “hablar mostrante”, donde cada quién puede asumir una verdad patente con la entidad. Por tanto, la fenomenología siendo también una hermenéutica en cuanto el enunciador hacer ver aquello que se muestra desde sí mismo, mantiene a las entidades en un proceso de verdad más verdadera en el hecho de que se deja abierta a la aperturidad. En todo caso, las actividades interpretativas y comprensivas, como lo deja ver Heidegger, no son meras efectuaciones de los científicos, al contrario, es una actividad perteneciente a la vida en el hecho de que cada quién asume un compromiso con la entidad en tanto lo coloca en un enunciado, pero en el lenguaje y esencia, siempre se está en un estado de constante apertura buscando lo que le viene mejor para él o lo que deja ver a la entidad, y si la situación es contraria, donde se busca mantener a la entidad en un marco, lo cierto es que la naturaleza de lenguaje siempre dispondrá a una apertura al campo de la *nada*, pues la naturaleza del lenguaje siempre muestra un sentido de apertura.

Las disciplinas científicas-sociales como tal no dejan ver estos aspectos esenciales de la interpretación y de la comprensión, dado que siempre buscan lo más objetivo, por ello, al recuperar y entender el *ser*; no se hace uso de una galantería para explicar una corriente filosófica, se visibiliza que el *ser* no es producto de una objetivación e imputación de cualidades, sino que su ser resulta de la construcción de la entidad donde normalmente se profiere una aprehensión y una comparecencia de lo habido en el mundo, y por otro lado, no se puede limitar a la sociología interpretativa a versar en un análisis meramente de la acción social si es que hace uso de la interpretación y la comprensión, ya que, muchas veces, estos medios sirven para la construcción de una forma de hacer ver lo que sea, desde fenómenos de carácter más universal como el racismo, el calentamiento global, las relaciones con la naturaleza, los sistemas económicos, que de alguna forma, también condicionan las acciones sociales como la acción social. Con ello no queremos descartar el recurso de la acción social, por el contrario, se busca traer a conciencia todo lo que implica la fenomenología en su sentido originario, como también señalar que una verdad y el mundo no pueden ser únicamente expuestos a través de recursos que sólo busquen una síntesis, se trata de demostrar que es el

propio fenómeno el que se expresa desde el mostrarse sí mismo, es decir, que el proceso de comprensión e interpretación implican siempre una apertura y una captación desde la temporalidad de la entidad.

Traer a Heidegger al debate de las sociologías interpretativas implica no sólo el descubrimiento de aquello en lo que las entidades se encuentran ahí, comprendidas e interpretadas para después, ejercer una acción determinada por los fundamentos descubiertos. Se trata de darle una apertura al análisis interpretativo sociológico que se constituye desde pilares que busquen la construcción de lógicas en algunos autores, o hacer uso de una fenomenología que sólo lleva a la concepción de las entidades en estado de templanza para otros (es decir, que las entidades se encuentran dispuestas a la quietud) cuando muchas veces son entidades que se encuentran aprehendidas e interpretadas desde aspectos que se asumen como técnicos, incluidas aquellas concepciones teóricas y que se asumen como tal desde aspectos válidos (con todos y los problemas expresados en la conceptualización de validez, algo visto en el capítulo III). Así, una vez establecidos y expresados los recursos de Martin Heidegger, se descubre que el lenguaje no es un medio determinante, expresado en *saberes de fondo* como pretendió Jürgen Habermas, y que la validez es un recurso lógico que trae muchos problemas en el pensamiento de la entidad como lo expresa la tradición interpretativa de la sociología, en general. Dicho de otra forma, con el Dasein y lo que implica su análisis, no sólo se limita a una crítica a los aspectos teóricos, también se busca darle apertura a los aspectos teóricos de los *legos* que son los que ejercen la acción social, dado que el fenómeno, no es algo que se defina, al contrario, es algo construido y fundamentado en una construcción de su *ser*, de ahí, la necesidad de un pensamiento que reflexione en torno al decir del habla y lenguaje como también, que este verse sobre la existencia del mundo.

“Pero al hombre le queda abierta la pregunta de si encontrará lo destinal y adecuado a su esencia, aquello que responde a dicho destino. Pues, en efecto, de acuerdo con ese destino, lo que tiene que hacer en cuanto ex-istente es guardar la verdad del ser. El hombre es el pastor del ser”. Martin Heidegger, “Carta sobre el humanismo”

Bibliografía:

- Abbagnano, Nicolas, “Historia de la filosofía. Tomo III: Romanticismo y Positivismo-Filosofía Contemporánea”, Talleres Tipográficos Ariel S, A. Barcelona, España, 1964.
- Aguilar Villanueva, Luis F. “Weber: La idea de ciencia social”, UNAM- Coordinación de Humanidades, México, 1989.
- Aristóteles, “Física”, Editorial Gredos, España, 2015.
- Aron, Raymond, “La sociología alemana contemporánea”, Editorial Paidós, Buenos Aires, Argentina, 1965.
- Bech, Josep María, “De Husserl a Heidegger. La transformación del pensamiento fenomenológico”, Ediciones de la Universitat de Barcelona, Barcelona, España, 2001.
- Beriain, Josetxo, (comp.), “Las consecuencias perversas de la modernidad: Modernidad. Contingencia y riesgo”, Anthropos, Barcelona, España, 1996.
- Bunge, Mario, “Buscar la filosofía en las ciencias sociales”, Siglo XXI Editores, México, 2013.
- “_____”, “La relación entre la sociología y la filosofía”, Edaf y Albatros S.A, Madrid, España, 2000.
- Descartes, Rene, “Discurso del método”; “Meditaciones metafísicas”; “Reglas para la dirección del espíritu”; “Principios de la filosofía”, Editorial Porrúa, México, 2008.
- _____, “El mundo. Tratado de la luz”, Anthropos-Ministerio de Educación y Ciencia, España, 1989.
- De la Garza Toledo. Leyva, Gustavo (Coord) “Tratado de metodología de las ciencias sociales: Perspectivas actuales”, Fondo de Cultura Económica-Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, México, 2012.
- Dilthey, Wilhelm, “El mundo histórico”, Fondo de Cultura Económica, México, 1978.

- _____, “Introducción a las ciencias del espíritu”, Espasa-Calpe, Argentina, 1948.
- _____, “Teorías de la concepción del mundo”, México, Alianza Editorial Mexicana, 1990.
- Estrada Olguín, Roberto; Hernández Márquez, Víctor M. (Comps.) ‘Hermenéutica y epistemología en perspectiva histórica’, PROMEP/CONACYT, Cuerpo académico 82, Estudios filosóficos de la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 2014.
- Gadamer, Hans-George, “Verdad y Método I”, Editorial Sígueme, Salamanca, España, 2005.
- _____, “Verdad y Método II”, Editorial Sígueme, Salamanca, España, 2002.
- Gaos, José, “Introducción a El Ser y El Tiempo de Martín Heidegger”, FCE, México, 2017.
- Giddens, Anthony, “La constitución de la sociedad: Bases para la teoría de la estructuración”, Amorrortu Editores, Buenos Aires, Argentina, 2011.
- _____, “Las nuevas reglas del método sociológico: Crítica positiva a las sociologías comprensivas”, Amorrortu Editores, Buenos Aires, Argentina, 2007.
- Giddens, Anthony; Turner, Jonathan, *et al.*, “La teoría social, hoy”, Dirección general de Publicaciones del CONACULTA – Alianza Editorial, México, 1990.
- Giddens, Anthony, Habermas, Jürgen, *et. al.*, “Habermas y la modernidad”, Editorial Catedra, Madrid, España, 2004.
- Gouldner, Alvin, “La crisis de la sociología occidental”, Amorrortu Editores, Buenos Aires, Argentina, 2000.
- Grassi, Ernesto, “Heidegger y el problema del humanismo”, Anthropos, Barcelona, España, 2006.
- Habermas, Jürgen, “Ciencia y técnica como ideología”, Editorial Tecnos, Madrid, España, 2001

- _____, “La lógica de las ciencias sociales”, Editorial Tecnos, Madrid, España, 2015.
- _____, “Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos”, Ediciones Catedra, España, 1989.
- _____, “Teoría de la acción comunicativa: Racionalidad de la acción y racionalización social. Libro I”, Taurus Humanidades, México, 2005.
- _____, “Teoría de la acción comunicativa: Crítica de la razón funcionalista. Libro II”, Taurus Humanidades, España, 2002.
- Friedrich Hegel, George Wilhelm, “Filosofía de la historia universal”, Ediciones Istmo, España, 2005”
- _____, “Fenomenología del espíritu”, Fondo de Cultura Económica, México, 2017
- Heidegger, Martin, “Aportes a la Filosofía. Acerca del Evento”, Editorial Almagesto, Argentina, 2003.
- _____, “Caminos del Bosque”, Alianza Editorial, España, 2003.
- _____, “Caminos del Campo”, Herder, España, 2003.
- _____, “Cartas sobre humanismo”, Alianza Editorial, España, 2013.
- _____, “El concepto del tiempo”, Editorial Trotta, Madrid, España, 2009.
- _____, “El ser y el tiempo”, Fondo de Cultura Económica, México, 2005 (Traducción por José Gaos).
- _____, “Ser y tiempo”, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, Chile, 2016 (Traducción por Jorge Eduardo Rivera).
- _____, “Kant y el problema de la metafísica”, Fondo de Cultura Económica, México, 2015.

- _____, “La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo”, Herder, España, 2005.
- _____, “Lógica: La pregunta por la verdad”, Alianza Editorial, España, 2004.
- _____, “Nietzsche”, Editorial Ariel, Barcelona, España, 2017.
- _____, “Ontología. Hermenéutica de la Facticidad”, Madrid, España, 2015
- _____, “¿Qué es metafísica?”, Alianza Editorial, España, 2014.
- _____, “¿Qué significa pensar?”, Editorial Trotta, Madrid, España, 2010.
- _____, “Tiempo e Historia”, Editorial Trotta, Madrid, España, 2009.
- _____, “Tiempo y Ser”, Editorial Tecnos, España, 2001.
- _____, “Seminarios de Zollikon”, Herder, México, 2013.
- Husserl, Edmund, “Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción General a la Fenomenología Pura”, Universidad Nacional Autónoma de México-Fondo de Cultura Económica, México, 2013.
- _____, “Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica: Libro Tercero: La fenomenología y los fundamentos de la ciencia”, Universidad Nacional Autónoma de México-Fondo de Cultura Económica, México, 2014.
- _____, “Investigaciones lógicas” (Libro 1), Alianza Editorial, España, 2014.
- _____, “Investigaciones lógicas” (Libro 2), Alianza Editorial, España, 2014.
- _____, “Lecciones de la fenomenología de la conciencia interna del tiempo”, Trotta, Madrid, 2002.
- _____, “Invitación a la fenomenología”, Paidós, España, 2002.

- _____, “Meditaciones Cartesianas”, Alianza Editorial, 2004.
- Kuhn, Thomas S., “La estructura de las revoluciones científicas”, Fondo de Cultura Económica, México, 2007.
- Leff, Enrique, “La apuesta por la vida: Imaginación sociológica e imaginarios sociales en los territorios ambientales del sur”, Editorial Siglo XXI, México, 2014.
- Lévinas, Emmanúel, “De otro modo que ser o más allá de la esencia”; Ediciones Sígueme Salamanca, Salamanca, España, 2003.
- Marx, Karl. Engels, Friedrich, “La ideología alemana”, Akal, España, 2017.
- Mills, Charles Wright, “La imaginación sociológica”, Fondo de Cultura Económica, México, 2009
- Muchembled, Michel, “Historia del diablo: Siglos XII-XX”, Fondo de Cultura Económica, México, 2013.
- Ott, Hugo, “Martín Heidegger”, Alianza Universidad; s.d; s.d.
- Pérez Tamayo, Ruy, “Cómo acercarse a la ciencia”, Dirección General de Publicaciones del CONACULTA-Limusa Noriega, Gobierno del Estado de Querétaro, México, 1989.
- Reale, Giovanni; Antiseri, Dario “Historia del pensamiento filosófico y científico. Tomo Tercero: Del romanticismo hasta hoy”, Herder, Barcelona, España, 2002.
- Rickert, Heinrich, “Introducción a los problemas de la filosofía de la historia”, Editorial Nova, Buenos Aires, Argentina, s.d.
- _____, “Teoría de la definición”, Centro de Estudios Filosóficos-UNAM, 1960.
- Schutz, Alfred, “El problema de la realidad social: Escritos I”, Amorrortu editores, Buenos Aires, Argentina, 2008.
- _____, “Estudios sobre teoría social: Escritos II”, Amorrortu editores, Buenos Aires, Argentina, 2003.

- _____, “La construcción significativa del mundo social”, Paidós, Barcelona, 1989,
- Schütz, Alfred; Luckman, Thomas, “Las estructuras del mundo de la vida”, Amorrortu Editores, Buenos Aires, Argentina, 2004
- Steiner, George, “Heidegger”, Fondo de Cultura Económica, México, 2017.
- Suárez, Francisco, “Disputaciones metafísicas”, Editorial Tecnos, España, 2011
- Trawny, Peter, “Fuga del error: La an-arquía de Heidegger”, Herder, España, 2016.
- Villoro, Luis, ‘El Pensamiento Moderno’, FCE, México, 2010
- Weber, Max, “Economía y Sociedad: Esbozo de sociología comprensiva” Madrid, España, FCE, 2002.
- _____, “El político y el científico”, Ediciones Coyoacán, México, Ciudad de México, 2008.
- _____, “Ensayos sobre metodología sociológica”, Amorrortu Editores, Buenos Aires, Argentina, 2012.

Textos y recursos electrónicos.

-Anónimo, “Alfred Schutz”, en [https://www.ecured.cu/Alfred Schutz](https://www.ecured.cu/Alfred_Schutz) consultado el 22 de septiembre de 2020 a las 10:39 hrs)

-José G. Moreno de Alba, “Minucias del Lenguaje: Por mor de”, en <https://www.fondodeculturaeconomica.com/obra/suma/r2/buscar.asp?word2=por%20mor%20de> consultado el en 23/Mayo/2019 a las 19:25 hrs.

-“Bourdieu, Pierre, « L’ontologie politique de Martin Heidegger », dans ‘ Actes de la recherche en sciences sociales’. Vol. 1, n° 5-6, novembre 1975. La critique du discours lettré. pp. 109-156. Versión digital en http://www.pileface.com/sollers/pdf/arss_0335-5322_1975_num_1_5_2485.pdf ; consultado el 31 de octubre del 2019 a las 15:35 hrs.

-Concepto de cōlō : <https://es.wiktionary.org/wiki/colo> ; consultado el 28 de julio del 2019 a las 17:43 hrs.

-Concepto de Diligo: <https://es.wiktionary.org/wiki/diligo> ; consultado el 28 de julio de 2019 a las 19:48 hrs.

-C. Otero, Susana, “El origen de la lluvia”, recuperado en <http://www.identidad-cultural.com.ar/leernota.php?cn=1334>, consultado el 23 de octubre de 2020, a las 14:13 hrs.

-Duque, Felix, “Toudnauberg, De Paul Celan”, Revista Minerva No. 25, Año 2015. En <https://www.circulobellasartes.com/revistaminerva/articulo.php?id=649> consultado el 25/octubre/2019 a las 23:38 hrs.

-Montoro Romero, Ricardo, ‘Hacia la construcción de una teoría de la interpretación: en torno al debate Habermas-Gadamer’, en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas (REIS)*, abril-junio de 1981, pp. 47-68. En http://www.reis.cis.es/REIS/PDF/REIS_014_05.pdf consultado el 29 de junio de 2020 a las 14:06 hrs

- Xolocotzi, Yañez, Àngel, “El ser y el tiempo de Heidegger”, La Jornada Semanal No. 638, en periódico La Jornada, 27 de mayo de 2007. En <https://www.jornada.com.mx/2007/05/27/sem-angel.html> consultado el 25 de octubre de 2019, a las 22:58 hrs.

- Xolocotzi, Yañez, Àngel, “Entrevista a Hermann Heidegger”, La Jornada Semanal No. 638, en periódico La Jornada, 27 de mayo de 2007. En <https://www.jornada.com.mx/2007/05/27/sem-angel.html> consultado el 25 de octubre de 2019, a las 13:41 hrs.

Recursos audiovisuales.

Canal Encuentro [Productor] (2007), “Explora América Latina (Cap. 8): Nuevos movimientos sociales”, Argentina, Recurso Audiovisual en línea. Recuperado en <http://encuentro.gob.ar/programas/serie/8167/2186?temporada=1>. Consultado el 16 de julio de 2020 a las 21:28 hrs. Duración. 56 min.

Canal Encuentro [Productor] (2011), “Tokjuaj y la lluvia: Leyenda Wichi” de la serie “cuentos para no dormirse”, Argentina, Recurso Audiovisual en Línea. Recuperado en <https://www.educ.ar/recursos/50085/tokjuaj-y-la-lluvia-leyenda-wichi>, Consultado el 23 de octubre de 2020, a las 14:02 hrs. Duración: 4.03 min.