

**MUNDO POLÍTICO Y ÉTICA. UN ACERCAMIENTO DESDE LA
FENOMENOLOGÍA DE EDMUND HUSSERL**

**THE ETHICS BEHIND THE POLITICAL SCENE. AN APPROACH FROM
EDMUND HUSSERL'S PHENOMENOLOGY.**

Giovanni José Mafiol De La Osa*

RECIBIDO: Abril 2 de 2012

ACEPTADO: Abril 21 de 2012

Resumen

El presente artículo es producto de una reflexión referida a la relación entre fenomenología y filosofía política. Tuvo como objetivo mostraren qué medida la propuesta fenomenológica de Edmund Husserl puede aportar en el ámbito práctico (ético-moral, político y jurídico) puntos que permitan comprender mejor el surgimiento del *fenómeno moral* y del *fenómeno político*. En el desarrollo de la investigación, que es de tipo cualitativo, se han consultado los textos de Edmund Husserl y Martín Heidegger. También se ha utilizado el método analítico-inductivo, que permitió comprender, relacionar y profundizar en las relaciones entre fenomenología y filosofía política. En primer lugar, se analizan las características centrales de la fenomenología de Husserl. En segundo lugar, se aclara cómo desde esta visión fenomenológica es posible explicar la aparición del *fenómeno político* y del *fenómeno moral*. En un tercer y último punto, se llega a la conclusión que es en el *mundo de la vida* donde se hace

*Mg. En Filosofía, De la Universidad de Puebla México, docente de la Escuela superior de administración Pública de Cartagena, Bolívar

posible la aparición del fenómeno político y de lo moral. Así, este escrito pretende mostrar que la reflexión fenomenológica sí aporta a la comprensión y clarificación del surgimiento del fenómeno político y del fenómeno moral, especialmente al momento de hacer énfasis que es en el mundo de la vida donde estos fenómenos tienen sentido.

Palabras claves: Fenomenología, actitud natural, actitud fenomenológica, mundo político y mundo de la vida.

ABSTRACT

This article is the result of an analysis regarding the relationship between phenomenology and political philosophy. Its purpose is to show to what extent Edmund Husserl phenomenological proposal can contribute to political, legal, ethical and moral aspects allowing for a better understanding of the emergence of moral and political phenomena. Throughout the development phase of this qualitative research, the works of Edmund Husserl and Martin Heidegger were consulted. The analytical-inductive method used in the research allowed us to understand, relate and delve into the relationship between phenomenology and political philosophy. Firstly, the main characteristics of Husserl's phenomenology are analyzed; Secondly, it is clarified how from this vision, the political and moral phenomenon appear. Thus, this paper aims to show that phenomenological reflection does contribute to the understanding and clarification of the emergence of moral and political phenomena, understanding that in the real world where these phenomena truly make sense.

Key words: Phenomenology, natural attitude, phenomenological attitude, Political scene and real world

INTRODUCCIÓN

En el discurso filosófico de hoy, es muy normal que las discusiones versen sobre la esfera pública, el derecho, la política y la moral. Parece que en todo debate, foro o congreso filosófico fuese obligatorio reflexionar sobre estos tópicos e, incluso, es algo aceptado por la comunidad de filósofos. Desde la óptica fenomenológica, no se cuestiona la reflexión sobre estos temas, ya que son de importancia, y más si tenemos en cuenta la sociedad en que vivimos y los problemas que afrontamos día a día. En este contexto, desde la reflexión fenomenológica, podemos debatir un punto que se nos ha pasado por alto: *cómo surgió el mundo político*. Por lo tanto, en lo que sigue, nos permitimos acentuar en ciertos aspectos o temáticas en

que la reflexión fenomenológica de Husserl ha aportado (o puede aportar) a las discusiones que se han presentado en el ámbito práctico. La idea central de este trabajo consiste así en mostrar como la fenomenología, al tematizar el *mundo político*, abre un campo de estudio que, previo a toda la reflexión que se ha hecho hasta ahora (sea la que llevaron a cabo los teóricos del contrato o la discusión en torno a la justificación de la moral), brinda luces al momento de comprender cómo se nos *da el fenómeno moral* y el *fenómeno político*.

No se quiere decir que Husserl haya hecho una reflexión de este tipo, pero si consideramos la distinción que se establece entre las dos formas de tematizar el mundo, como son la actitud natural y la filosófica, es posible encontrar en la

reflexión sobre lo político una forma distinta de referirnos al mundo y de relacionarnos con las cosas que hay en él. De manera concreta, esta temática se desarrollará en la segunda parte.

De esta forma, se encontrará que la fenomenología puede aportar, en la reflexión política y moral, el estudio de una instancia previa que no tienen en cuenta los neo contractualistas, la cual, presuponiendo un sentido de justicia en los individuos, buscan establecer los *principios de la justicia* a partir de una situación original. Dicha instancia previa hace referencia al surgimiento del mundo político, en el que se da una cierta forma de juicio y responsabilidad del ciudadano en un trasfondo de libertad que permite, por un lado, el debate de las opiniones y, por otro lado, la aparición de una peculiar

forma de alteridad y de diferencia entre los seres humanos. Este mundo político estaría relacionado con un interés superior del ser humano, diferente de los intereses de la vida cotidiana, que, en vez de un mundo común, abren diferentes mundos con sus respectivos intereses predominantes.

I

DOS FORMAS DE ACERCARNOS AL MUNDO

El problema sobre “el devenir del mundo en la constitución de la subjetividad trascendental” (Fink, 2002), sobre el que giran los análisis fenomenológicos, se encuentra desarrollado desde *Ideas* (Husserl, 1949) hasta *La Crisis* (Husserl, 1991). Tanto en uno como en otro texto, el mundo aparece como el “presupuesto predado”, el “horizonte de horizontes”, “mundo de la vida”

donde los hombres, las cosas o “útiles”(Heidegger, 2006) se relacionan. Esto nos sugiere que cuando Husserl habla del mundo no se refiere al simple escenario físico o naturaleza, donde se llevan a cabo las actividades humanas, sino que también tiene en cuenta al conjunto de relaciones interpersonales. Y es que todos damos por hecho que el mundo existe, pero el problema no estriba en este punto, debido a que es algo evidente, sino en la forma en que nos *remitimos a, relacionamos con o tematizamos* este mundo que existe con anterioridad. Es aquí donde la distinción entre actitud natural y actitud filosófica toma todo su valor.

Actitud natural y actitud filosófica

Para Husserl existen dos formas de relacionarnos con el

mundo: la actitud natural y la actitud filosófica. Por actitud entiende Husserl “un estilo habitual fijo de la vida de la voluntad en orientaciones de voluntad prefiguradas por mediación suya o en intereses, en fines últimos, en rendimientos culturales, cuyo estilo global viene, pues, de este modo determinado” (Husserl, 1991). Esta definición nos marca la característica fundamental que nos permitirá diferenciar las dos actitudes nombradas arriba, debido a que el concepto fundamental es el de *interés*.

De ahí que en la actitud natural tengamos conciencia de un mundo que se extiende y se ha extendido en el tiempo, es decir, que siempre ha estado presente. En este caso, tener conciencia del mundo significa de manera concreta que:

[...] lo encuentro ante mí inmediata e intuitivamente, lo experimento, mediante la vista, el tacto, el oído, etc., en los diversos modos de percepción sensible están las cosas corpóreas, en una u otra distribución espacial, para mí están simplemente ahí, “ahí delante” en sentido literal o figurado, lo mismo si fijo la atención especialmente en ellas, ocupándome en considerarlas, pensarlas, sentirlas, quererlas o no. También están seres animados, digamos hombres, inmediatamente para mí ahí.... También ellos están ahí delante, en mi campo de intuición, como realidades, incluso cuando no fijo la atención en ellos (Husserl, 1949).

Lo característico de esta forma de relacionarnos con el mundo está en que el ser humano se encuentra inmerso en el mundo, al lado de los objetos, en contacto con ellos, pero en ningún momento se remite al mundo; su interés siempre está puesto en los objetos que percibe, pero nunca hacia el todo porque el hombre mismo, en su presumir del mundo, incluido justamente en esta creencia, está rodeado por ella (Fink, 2003). Según Husserl entonces, en la actitud natural, la vida se ve como una forma ingenuamente directa de vivir en el mundo, en el mundo del que como horizonte universal siempre se es de una u otra forma consciente, pero que no por ello es temático (Husserl, 1991).

Justamente, el hecho de tener puestos mis intereses en los objetos

del mundo es lo que, por un lado, hace surgir los distintos *mundos especiales* (Held, 1998), como es el caso del mundo del deportista, del oficinista, del padre de familia, etc.; pero, al mismo tiempo, esta situación hace que las cosas se nos aparezcan de distintas maneras *dependiendo de los intereses que lo guían en cada caso* (Held, 1998).

En presencia de esta actitud, el mundo queda reducido al conjunto de objetos que rodean y tienen sentido para el individuo, y el valor que éste le da, aunque no viva sólo, depende de la satisfacción de sus necesidades, tanto domésticas como de otro tipo. De la misma manera, la relación que se establece con los demás hombres que viven en este mundo no se puede reducir a una relación instrumental, debido a que con ellos se comparten fines, metas grupales

que desbordan la simple racionalidad instrumental. En este mundo es donde se define el tipo de vida que se desea vivir y que se ofrecerá a las personas con quienes se convive, en pocas palabras, es en este mundo donde la vida propia y la de los demás cobra sentido.

Llegados a este punto, debemos aclarar que en la actitud natural el mundo-uno (Held, 1998) no es tematizado, que los distintos mundos que surjan sean *limitaciones condicionadas por intereses del mundo-uno, del horizonte universal* (Held, 1998) y que valoremos las cosas de distinta manera, dando la sensación de que todo es relativo. Con esto no se quiere decir que esta actitud sea despreciable ni mucho menos dañina para el hombre. Al contrario, como el mismo Husserl reconoce, nuestra vida, en la mayoría de los

casos, se desarrolla en este estado. Pero si las cosas son de este modo, ¿para qué analizar esta actitud?, ¿cuál es el interés de Husserl en describir esta forma de vida y de remitirnos al mundo? Es claro que el interés de Husserl no es despreciarla, sino mostrar que además de esta forma de ver y de vivir el mundo existe otra, que no es mejor ni peor, pero que nos muestra el mundo de otra forma, no reducido a lo que tengo delante, a lo que está ahí (Heidegger, 2006), lo que está a *la mano*.

La respuesta anterior nos abre el camino a otras preguntas: ¿Cuál es esa otra forma de vida?, ¿por qué se caracteriza?, ¿cómo hago para llegar a ella?, ¿qué pasos hay que dar?

Ante estas preguntas, Husserl dirá que lo primero a realizar, si queremos captar el mundo de otra

manera, es liberarnos de los intereses que nos atan a la actitud natural. Y esto se consigue a través de un cambio llevado a cabo por la *epojé*. Por *epojé* hay que entender, en este caso, el proceso a través del cual *ponemos por fuera de juego la tesis general inherente a la esencia de la actitud natural* (Husserl, 1949), es decir, por medio de ella colocamos

[...] entre paréntesis todas y cada una de las cosas abarcadas en sentido óptico por esa tesis. Así pues, *este mundo natural entero*, que está constantemente “para nosotros ahí delante”, y que seguirá estándolo permanentemente. Como “realidad de que tenemos conciencia, aunque nos dé por

colocarlo entre paréntesis (Husserl, 1949).

Poner en juego la tesis de la actitud natural no se da de una forma abrupta. Al contrario, en el § 35 de la *Crisis* y en el § 33 de *Ideas I*, Husserl nos muestra que ese proceso de desconexión se debe realizar por medio de unos pasos. Así, en primera instancia, realizamos “una epojé de cualquier consumación conjunta de conocimientos de las ciencias objetivas, esto es, una epojé respecto de cualquier toma de postura crítica, interesada en su verdad o falsedad, incluso a propósito de su idea rectora de un conocimiento objetivo del mundo” (Husserl, 1991). Luego se procede con la desconexión de las ciencias del espíritu, de la trascendencia de Dios, de la lógica pura como

MATHESIS UNIVERSALIS, y de las disciplinas Eidético-materiales (Husserl, 1949).

Ahora bien, el hecho de colocar entre paréntesis no debe confundirse con un proceso de negación del mundo y lo que hay en él. Más bien, debemos entenderlo como el proceso por medio del cual nos abstenemos de tomar posición y de juzgar tanto de las ciencias, como de las visiones, teorías e interpretaciones que se han hecho de la realidad. De ahora en adelante *el mundo entero...no vale para nosotros ahora nada* (Husserl, 1949), queda *reducido*, en palabras de Eugen Fink, a un *fenómeno en sentido correlativo* (Fink, 2003).

Siendo las cosas de esta manera, ¿será que nos quedamos sin nada? Al respecto, Husserl sostiene que mediante la *epojé* fenomenológica *reduzco mi yo*

humano natural y mi vida psíquica... a mi yo fenomenológico-transcendental, al reino de la experiencia fenomenológica trascendental del yo (Husserl, 2004).

A este respecto hay que entender lo siguiente: así como el yo reducido no es un trozo del mundo, de igual manera, a la inversa, ni el mundo, ni ningún objeto del mundo es un trozo de mi yo, ni se encuentra en la vida de mi conciencia como una parte integrante de ella, como complejo de datos de sensación o de actos. (Husserl, 2004).

Liberados de los intereses que nos mantienen sumidos en el mundo, se nos abre, de un lado, la

posibilidad de contemplar el mundo como un *todo*, pero no como un todo de objetos ni como un agregado de cosas, sino como el “horizonte de horizontes”, donde tienen cabida y al que pertenecen los distintos mundos en los que nos encontramos. Esta forma de relacionarnos con el mundo es llamada por Husserl *actitud filosófica*. Si mientras con la actitud natural lo típico era el estado de ceguera en que nos encontrábamos con respecto al mundo como un todo, con el cambio radical hacia la actitud filosófica, el mundo, por primera vez, se nos hace evidente, se nos abre, se nos “aparece”. Pero, por otro lado, en estas circunstancias,

[...] se apodera de los hombres la pasión de una consideración y de un

conocimiento del mundo que vuelve la espalda a todos los intereses prácticos y que en el círculo cerrado de sus actividades cognitivas y de los tiempos a ellas dedicados no produce otra cosa que teoría pura, ni aspira a otra cosa. En otros términos: el hombre pasa a ser un espectador desinteresado, vigía omniabarcante del mundo, se convierte en filósofo; o más bien, su vida adquiere a partir de este momento receptividad para motivaciones incitadoras a nuevos objetivos del pensamiento y a métodos nuevos que sólo en esa actitud resultan posibles, cobrando al hilo de ello finalmente realidad la filosofía y pasando él a convertirse en filósofo. (Husserl, 1991)

Lo que debemos preguntarnos, al llegar a este punto, es si la única variante de la actitud natural es la actitud filosófica. A partir de los análisis de Husserl, ¿no será posible que exista otra variante de la actitud natural? Y si existe, ¿cuál sería? y ¿qué características tendría? Para responder estas preguntas debemos decir que sí existen otras variantes de la actitud natural. Justamente Husserl(1991) llama a una de éstas *actitud práctica de grado superior*, pero, y aquí aparece la dificultad, debido a que por tener intereses netamente prácticos, *por ponerse al servicio de los intereses naturales de la vida*(Husserl, 1991), para él, tal actitud no es más que otra forma de la actitud natural. Igual sucede con la actitud del político, que aun cuando no es considerada de grado superior, como la anterior, también

es parte de la actitud natural, debido a que es

tácito o *expreso* (Husserl, 1991).

La síntesis de ambos tipos de intereses que se consuma en el paso de la actitud teórica a la práctica, de tal modo que la teoría (la ciencia universal) que se desarrolla en unitariedad cerrada y en epojé respecto de toda praxis se siente avocada (y así lo demuestra en la penetración teórica misma) a servir de un nuevo modo a la humanidad... la de la crítica universal de toda vida y de todo objetivo vital, de todas las formaciones y sistemas culturales surgidos y crecidos a partir de la vida de la humanidad y, con ello, también la de una crítica de la humanidad misma y de los valores que la dirigen de modo

Pero no todo es tan claro como parece en el desarrollo de las ideas, pues hay una pregunta que Husserl no tuvo en cuenta en sus análisis y que marca el camino para la reflexión sobre el mundo político. Si los seres humanos nos desenvolvemos normalmente en la actitud natural, si en ella se configura la vida con fines y metas, si es en ella donde se establecen las relaciones que nos permiten construir nuestra identidad, ¿por qué debo salir de ella y buscar una actitud totalmente distinta?, ¿qué es lo que me motiva a cambiar de actitud? Para estas preguntas, Husserl no tuvo una respuesta clara, por no decir que nunca se las planteó.

II. MUNDO POLÍTICO Y ÉTICA. UN ANÁLISIS FENOMENOLÓGICO

Hacia el “mundo político”

Cuando se nos pregunta por las motivaciones e intereses que nos llevan a salir de la actitud natural, presuponemos que deben existir, por lo menos, algunos motivos e intereses distintos, de un nivel superior, a los que nos atan a nuestro mundo especial o particular. Precisamente aquí radica el punto central de la propuesta husserliana, debido a que en aras de buscar unos motivos que permitan superar las limitaciones de la actitud natural, Husserl, a pesar de ver en la “actitud práctica de grado superior” una superación de la mera actitud natural, la sigue asociando con ésta por tener unos intereses netamente prácticos, cosa que la hace finita también. Esto le permitió considerar a la actitud filosófica como la única

en la que se superan los intereses y las limitaciones propias de la actitud natural, porque en llano está referido el objeto, el mundo tal y cual como se nos da, sino el teorizar, la contemplación.

Esto es algo que debemos aceptar, pero también es cierto que la finitud que presenta esta forma de ver el mundo (y nos estamos refiriendo a lo que Husserl llama “actitud práctica de grado superior”) es totalmente distinta, debido a que los intereses que en ella nos permiten permanecer atados al mundo, si bien parten de situaciones particulares, por ejemplo, de nuestra cultura y formación, no por eso son del todo particulares, sino que, por el contrario, son intereses que vinculan a una comunidad de seres humanos que, mediante procesos deliberativos, se preocupan por la

mejor forma de organizar la sociedad y por encontrar, a través del diálogo, unas normas o principios que regulen la convivencia y que generen un ambiente pacífico. El hecho de asociar esta “actitud de grado superior” con intereses netamente particulares, hizo reconocer a Husserl una sola forma de superar las limitaciones de los mundos particulares: la actitud fenomenológica. Y aunque alcanzó a darse cuenta que en la *actitud de grado superior* se discuten temas referentes a la *vida pública*, en un espacio político que está mediado por la deliberación, por el conflicto de opiniones, no la consideró totalmente independiente de los intereses que nos atan, de una u otra manera, al mundo particular, y que no nos dejan contemplar el mundo como un todo. En esta

actitud, nos dirá Husserl, se nos aparece el mundo en unas de sus variantes, esto es, como mundo político o mundo público, pero no el mundo como un *todo*, que es el que aparece en la actitud filosófica y el que en realidad le interesa.

El que en la *actitud de grado superior* el mundo se nos aparezca, de un lado, como mundo político, público, distinto a los mundos particulares en los que diariamente nos desenvolvemos y, de otro lado, que en este espacio abierto se discutan temas que vinculan a los miembros de una comunidad, es prueba de que sí podemos desprendernos de aquellos intereses particulares para dedicarnos a reflexionar y deliberar, en un espacio público, sobre asuntos que nos vinculan a una comunidad humana de una manera distinta. Ello ocurre así porque, en

este caso, los intereses (y aquí podemos decir intereses políticos) que nos mueven a accionar no sólo son los intereses propios, sino, en cierta medida, intereses de todos nosotros, en cuanto miembros de una comunidad política.

De esta manera, la fenomenología de Husserl, al preguntarse por cómo se nos *da* o se nos *aparece* el *mundo político* (en ese esfuerzo por explicar el paso de la actitud natural a la actitud filosófica), como ese espacio de discusión, de deliberación de las cuestiones concernientes a la comunidad, permite una reflexión previa a la que han tenido los teóricos del contrato (Kant, Hobbes, Locke y Rousseau, por citar a algunos), debido a que la cuestión aquí no gira en torno a cómo organizar el Estado ni qué características tendrá, sino cómo se

nos aparece eso que llamamos mundo político. Esta pregunta es, a nuestro parecer, de suma importancia porque se instaura en un momento anterior a toda la discusión político-jurídica que ha habido en cuanto al tipo y características del Estado, la cual ha presupuesto, de una u otra manera, lo político como una instancia normal, propia de los seres humanos, pero que ha sido poco tematizada. A pesar de ser una instancia normal en el proceso de construir una convivencia pacífica entre los seres humanos, no se puede dejar de lado que la pregunta por lo que lleva a que ese espacio se *abra* y se convierta en el *lugar* propicio donde se debatirán los asuntos concernientes a la vida política, pública, antecede al momento de discusión y caracterización del Estado. Es decir,

sólo cuando ese espacio se ha abierto es que se puede debatir, deliberar, llegar a acuerdos o desacuerdos en las cuestiones de la comunidad. Por tanto, preguntarse por la forma como aparece este espacio, nos invita, de un lado, a reflexionar por la causa que nos invita a salir de nuestra vida cotidiana, que dejemos nuestros intereses privados y nos dediquemos, de ahora en adelante, a tratar los asuntos que nos vinculan a todos. Pero, de otro lado, nos invita, de sobremanera, a que luchemos porque ese espacio no se cierre ni sea colonizado por otros intereses, sean científicos o económicos, porque si esto sucede, la democracia, no sólo como forma de gobierno, sino como forma de vida, estaría en riesgo.

De acuerdo con lo anterior podemos sostener que ese mundo

político, según lo mostrado anteriormente, posee las siguientes características:

- Este mundo tiene su origen (Arendt, 2005; Habermas, 1981) en la existencia de unos intereses comunes que permiten vincular a la comunidad de individuos con el fin de construir proyectos y metas que conciernen a todos los miembros de la comunidad. Estos intereses desbordan la racionalidad instrumental, debido a que los objetivos y resultados a alcanzar tienen como beneficiarios a los individuos, pero ya no de forma individual, sino como parte de una *comunidad*. El acento se traslada entonces del *yo* al *nosotros*, aunque esto no quiere decir que el *yo* desaparezca, sino que es justo en ese espacio público donde puede reconocerse como *yo*.

•Es cierto que el político es un mundo limitado, pues los juicios que permiten el proceso deliberativo tienen su seno en el *ethos* que compartimos como ciudadanos. Pero esa limitación no se convierte en obstáculo para llegar a consensos, debido a que la deliberación no tiene como base los *juicios determinantes* (Kant, 1995; Held, 2002), típicos en el proceder científico, sino que, al contrario, parte del modelo del *juicio reflexionante*, en el cual no existen una reglas que *nos* digan cómo valorar una acción ni mucho menos qué hacer en presencia de una situación problemática.

La expresión *nos* es la clave para entender la importancia de este tipo de juicios, debido a que cuando tengo en cuenta el juicio reflexionantes o *capaz de considerar y tener presente el punto*

de vista de los demás, quienes están condicionados por sus propios horizontes de partida, que para mí son extraños (Held, 2008). Justamente aquí es donde la limitación del mundo político se supera, ya que en el hecho de someter mi posición a consideración de los otros, que a la vez hacen lo mismo, estoy pidiendo razones que, aunque tengan su origen en los mundos particulares de cada uno, sobrepasan esos obstáculos y nos permiten tomar decisiones más imparciales y con un gran sentido vinculante. Pero de esta manera no sólo se supera esta limitación, sino que, al mismo tiempo, se evidencia que estos *asuntos*, como sostiene Klaus Held, no son objeto de una «mirada de expertos», como bien puede suceder cuando analizamos un fenómeno del mundo natural (Arendt, 1996). En el caso de lo

político, esta visión queda excluida porque con la deliberación se busca *decidirse acerca de posibilidades de acción cuyas consecuencias futuras no pueden conocerse con seguridad* (Held, 2002).

Esto no debe llevarnos a pensar que en este ámbito no es posible llegar a consensos o que la deliberación nunca terminará. Lo que se cuestiona no es si se debe tomar una decisión o, en su defecto, no tomarla. Lo relevante en este punto es *la forma en que la decisión será tomada y qué razones se deben tener en cuenta*. Por tanto, debido a que en este ámbito de acciones no estamos remitidos a un fenómeno del mundo natural, es conveniente, para el proceso deliberativo, que ninguno de los participantes pueda *pretender que su opinión posea la verdad definitiva*. Sin embargo, puede

pensarse que se emiten juicios más o menos acertados sobre una situación (Held, 2002). Siendo así las cosas, para que esto sea posible, es necesario tomar

[...] en consideración, al formar la propia opinión, que el enjuiciamiento de la situación es inevitablemente controversial. Tener presente el carácter controversial significa formar la propia opinión de tal modo que ésta tenga la oportunidad de parecer aceptable a todos aquellos que posiblemente tienen otra opinión(Held, 2002).

•El que en este espacio deliberativo debamos someter nuestros juicios y nuestros puntos de vista al análisis y discusión por

parte de los otros, nos genera otra forma de ver al *otro*. El *otro* deja de ser un simple medio para alcanzar nuestros fines, y se convierte en *otro* hombre que, partiendo de su mundo, con intereses distintos a los nuestros, con proyectos de vida distintos, e incluso con una visión distinta del mundo, producto de la cultura a la que pertenece, será tenido en cuenta, respetado y valorado. Pero esto no ocurre por el simple hecho de que sea *otro*. Más bien, por el hecho de ser distinto, el *otro* nos obliga a reconocer la diferencia y a tolerar formas de ser y de vivir distintas a las nuestras. Esta diversidad de visiones enriquece el proceso deliberativo y vincula a los distintos miembros de la sociedad civil a los procesos democráticos de construcción de las normas de

convivencia, a que reconozcan y protejan la diversidad cultural.

- Por último, con la *creación* de este mundo, sin darnos cuenta abrimos, por un lado, un espacio público de discusión de las distintas problemáticas que nos afectan como miembros de una comunidad; pero, por otro lado, esa creación nos obliga a discutir estos problemas basándonos en las razones que ofrecemos a la hora de explicar nuestros actos. Este dar razones, propio de los sistemas democráticos, elimina toda posibilidad de uso de la fuerza al momento de enfrentarnos en el foro de discusión. Violencia que no sólo se manifiesta en la acción física, sino que está ligada, dentro del mismo proceso deliberativo, al hecho de no dar razones o al querer imponer, por encima de los puntos

de vista de los otros, el punto de vista propio. Mucho antes de que se recurra a la violencia física, el modo de vida democrático se empieza a resquebrajar cuando, por un lado, pretendemos justificar que tenemos la razón, sea apelando a la elección popular, como medio de justificación de acciones particulares o, al alto grado de popularidad que se tenga dentro de la sociedad. Y, en el peor de los casos, cuando se crean falsos espacios de discusión, de deliberación, que dejan en la retina del ciudadano común y corriente la sensación de que se les está escuchando y, al mismo tiempo, se le están ofreciendo soluciones a sus reclamos. En este último caso, el gobernante asume la figura paternal, olvidando que las cuestiones políticas no se resuelven con fórmulas ni mucho menos con órdenes impartidas a sus

inmediatos colaboradores. Para eso se necesitan transformaciones de fondo, y cuando no se hacen, debe justificarse su omisión. Pero lo más cuestionable (y este es el sentido de los falsos espacios democráticos) es vender la idea de que el gobernante está preocupado por sus ciudadanos, por resolver sus problemas, así los verdaderos problemas que aquejan a la sociedad no sean tematizados.

Ética fenomenológica

La reflexión fenomenológica realizada por Husserl nos permite tematizar algunos aspectos referentes a la ética, así como se hizo con respecto al mundo político. No se pretende sostener de todos modos que Husserl elaboró una propuesta ética, sino que, llevando a la radicalidad el lema *a las cosas mismas*, antes de reflexionar sobre

la justificación de la moral y los principios que se deben acoger, sí nos invita a pensar, en cómo aparece el *fenómeno moral*. En este aspecto, Husserl es mucho más radical pues, en un primer momento, se pregunta por el *qué*, el *cómo* y las *condiciones* en las que se genera esa discusión sobre la moral, para luego, en un segundo momento, y ya con ese terreno aclarado, hablar de su justificación. Esa clarificación previa es de vital importancia porque nos lleva a ubicar la aparición y manifestación del fenómeno moral, junto con otros fenómenos sociales, en el mundo de la vida.

La pregunta sobre cómo aparece el fenómeno moral es fundamental, no tanto por la respuesta que se puede brindar, sino porque nos obliga a dar un paso atrás y a analizar las

condiciones o situaciones que nos hacen catalogar un fenómeno del *mundo de la vida* como *moral*. Esa pregunta presupone que algo en las relaciones entre los seres humanos en el mundo de la vida debe generar que un suceso o acción determinada sea objeto de reflexión moral. Pero, además, esta pregunta nos conduce al cuestionamiento por el *otro*, porque sin él no habría ningún fenómeno moral ni político. En fin, para ser radical en cuestiones de ética, diría Husserl, es necesario que entremos a ese espacio previo, anterior al proceso de justificación, y desde ahí, no sólo mirar cómo el fenómeno moral aparece, sino encontrar también el suelo propicio para justificar, más tarde, la moral.

En esa medida, podemos decir que el fenómeno moral se *da* la conciencia, como cualquier otro

fenómeno, cuando el ser humano está envuelto en relaciones interpersonales en el mundo de la vida. Lo que llama la atención aquí es que tal fenómeno se manifiesta en forma de *sentimientos morales* que vinculan al individuo, de una u otra manera, con los otros. Esto lleva a que, como hizo Kant en la *Crítica de la razón pura* en cuanto al conocimiento, Husserl reconozca, de un lado, *que el empirismo tiene razón en iniciar su análisis por los sentimientos, es decir, por las vivencias en las que se nos da el fenómeno moral* (Hoyos, 2006), pero, de otro lado, que tanto a Kant como a los empiristas les faltó realizar un *análisis intencional de dichas vivencias para llegar a las intuiciones valorativas y no malinterpretarlas como si se tratara de datos naturales de la experiencia interna*(Hoyos, 2006). La crítica va

incluso más lejos, porque no sólo les faltó el análisis intencional, sino que Husserl considera que *ni Kant ni los empiristas pueden desarrollar el descubrimiento de la intencionalidad de la conciencia, para descubrir en su teleología formas, sentidos y estructuras, por permanecer víctimas del prejuicio psicologista de ver en la experiencia interna sólo datos naturales* (Hoyos, 2006).

Por tanto, que el *fenómeno moral* se aparezca en forma de sentimientos morales permite afirmar, primero, que si estos fenómenos se nos dan en *la perspectiva de lo subjetivo-relativo-situacional, y que en los modos de darse se intuyen formas de valorar, querer y actuar, puede reconocerse aquí la verdad de la sképsis, que en lugar de ser anti filosofía se convierte entonces en partera de la*

filosofía (Hoyos, 1994); segundo, que al recurrir a los sentimientos morales lo que se busca es mostrar el papel que jugarían estos fenómenos *en el proceso de fundamentación de la ética, sin que ello implique caer en el relativismo ético: la ética trata de sentimientos morales, pero no se expresa en sentimientos sino en juicios* (Hoyos, 1994); y tercero, que el *análisis intencional de las vivencias, en las que se me dan los fenómenos morales como conciencia de situaciones discernibles desde el punto de vista moral permite a Husserl sistematizar todos aquellos actos que conforman una fenomenología de lo moral* (Hoyos, 1994).

Es justo en esta sistematización de actos que se puede hablar de una *fenomenología de lo moral*, así

como afirmar que luego que se nos aparece el fenómeno moral, en el contexto del mundo de la vida compartido con los otros, se puede hacer el tránsito a una reflexión sobre la sociedad y pensar en la forma de transformarla, sin dejar de lado los sentimientos y la forma como se nos dan. Es decir, como estamos ubicados en un contexto histórico y cultural, y es en él donde se nos da el fenómeno moral, haciendo uso de ellos como herramienta crítica, podemos transformar la sociedad en la que vivimos.

Esta idea se hace posible no sólo porque con los sentimientos morales gana cierta responsabilidad como individuo (en la medida en que al reconocerlos reflexionamos sobre ellos y sobre la forma como nos vinculan con el otro ser humano), sino porque

[...] *la pertenencia a una sociedad no sólo me permite apreciar a los otros como parte de mi mundo de la vida, como si fueran una especie de valores especiales, sino que en comunidad los reconozco como valores, pero no como valores de utilidad, sino como valores en sí: tengo por tanto interés en que ellos realicen su vida en forma correcta y en esto empeño mi voluntad ética* (Hoyos, 2002).

Esta idea nos recuerda a Kant cuando, en la *Metafísica de las costumbres*, plantea la existencia de deberes para con los otros, aunque la intención sea distinta. No es que Husserl esté pensando en que la felicidad o la moralidad del otro dependan de nosotros. Más bien nos dice que en la medida en que

se asumen los sentimientos morales como herramientas para transformar la sociedad, se crean las condiciones para que el *otro* pueda diseñar su vida del modo correcto. En este sentido la responsabilidad no sólo estriba en querer llevar una vida correcta y en actuar correctamente, sino que ella se extiende hacia la sociedad, porque debo contribuir a que ésta se adecue, poco a poco, a las ideas rectoras de la humanidad.

Por lo anterior, podemos decir que el estar *dirigido a*, propio de la intencionalidad, lleva no sólo a que el individuo delimite su vida de forma autónoma y a un actuar correcto, sino que en la medida en que su vida se va configurando correctamente, la sociedad va tendiendo, de la misma manera, a ello. De modo que, en un futuro no muy lejano, tendremos

[...] una sociedad fundada y guiada por la idea de la filosofía y por su sentido de teleología y de ética de la responsabilidad. En ella no sólo se protege la libertad de las personas, sino que se las enriquece gracias al carácter ético de la sociedad, en la cual se fomentan los valores de una cultura cada vez más humana (Hoyos, 1994).

Aunque hasta ahora se ha mostrado que el fenómeno moral aparece en forma de sentimientos morales y que éstos, más tarde, considerados como herramienta crítica, pueden llevar a que, como ya se dijo, mientras configuramos nuestra vida correctamente podamos, al mismo tiempo, transformarla sociedad, parece que una cosa es el análisis vivencial de

los fenómenos, que se nos dan a nuestra conciencia, y otra muy distinta la crítica y transformación que se pueda realizar con ellos a la sociedad. En últimas, lo que no está claro es cómo pasar de un análisis vivencial del sujeto a la transformación de la sociedad. Buscando una salida, Hoyos le da relevancia a la forma como Habermas y Tugendhat ayudan a resolver el inconveniente, esto es, apelando a los sentimientos morales.

Habermas, afirma Hoyos, *destaca la visión comunicativa de los sentimientos morales, como punto de partida de la ética discursiva; señala, además, que estos sentimientos a la vez que son personales, --vivencias intencionales, diría el fenomenólogo--, son transpersonales, en el sentido de*

que pueden ser generalizables, lo cual se logrará mediante la comunicación (Hoyos, 2006). Pero no sólo eso, sino que estos sentimientos serán considerados, por el mismo Habermas, como unos soportes que permitan *pasar de experiencias, en la que se nos dan hechos morales, a leyes en las que podamos expresar principios de acción*(Hoyos, 2006). Es decir, los sentimientos morales son los que permiten argumentar cuestiones morales. El caso de Tugendhat, según Hoyos, es distinto, porque considera que *los sentimientos no son la materia de la moral, tampoco hay que transformarlos en juicios, sino que son “alarmas” y “sensores” que me exigen justificar acciones asumidas voluntariamente en una comunidad*(Hoyos, 2006).

En este momento de nuestro trabajo se puede sostener que tanto

para Husserl como para Habermas y Tugendhat los sentimientos morales se convierten, de un lado, en el punto donde inicia o donde debe iniciar la reflexión moral y, de otro lado, en el momento donde se reconoce no sólo la verdad del contextualismo o de la *doxa*, sino que, de la mano de esta idea, se encuentra el espacio propicio para superarlos. Por tanto, la tarea de la reflexión ética consistirá para Hoyos, de ahora en adelante, en la búsqueda de

[...] formas constructivas, que partiendo del mundo de la vida, en el que se dan los signos de los tiempos, la comprensión de otras culturas y puntos de vista y las motivaciones, se pueda tomar la distancia que permite criticar, evaluar, proponer e

intercambiar razones y motivos. Pero el consenso no puede ser el fin, ya que el disenso, sobre todo en moral, también es posible y muchas veces deseable.

(Hoyos, 1994)

CONCLUSIONES

Hemos llegado a una instancia donde debemos preguntarnos, para concluir, ¿en qué momento la reflexión sobre el mundo político y la ética fenomenológica se unen? De hecho, ¿existe punto de contacto entre estos temas? Las dos preguntas nos llevan a una respuesta. En el mundo de la vida se unen y se encuentran estos asuntos. Pero antes de mostrar eso, es conveniente que expliquemos un poco qué entiende Husserl por mundo de la vida. El mundo de la vida, como tema de reflexión

filosófica, no fue un asunto que haya sido trabajado en la época de la *Crisis...* (Husserl, 1991), sino que, como bien han mostrado Ángel Xolocotzi (2009) y Ludwig Langrebe (1975), ha sido un asunto presente en la filosofía de Husserl desde que era docente en Friburgo, pero que sólo aparece en 1936, en la famosa *Conferencia de Viena*, con el sentido que se le conoce hoy en día.

En la *Crisis...* Husserl hace referencia a distintas maneras en que se puede o se debe entender el mundo de la vida, pero que en el fondo comparten un mismo sentido. Por ejemplo, en el § 32 lo relaciona con *una dimensión de profundidad infinitamente más rica*; en el § 33 lo muestra como *el mundo pre-dado, el suelo permanente de validez, una fuente de lo que se da por sentado, fija, a disposición, que nosotros*

como seres humanos prácticos o como científicos asumimos sin más; en el inciso c del § 34 lo define como el *reino de evidencias originarias;* y en el § 36 como *el mundo espacio-temporal de las cosas; así como nosotros lo experimentamos en nuestra vida pre- y extra-científica y más allá de lo experimentado lo sabemos experimentable,* es decir, como el mundo de lo *subjetivo-relativo* (Husserl, 1991).

Todas estas formas de nombrarlo, aunque diferentes, comparten algo en común: el mundo de la vida es visto como ese espacio donde las cosas se nos aparecen de forma independiente de la visión científica, en el ritmo de nuestra vida cotidiana. Pero no sólo eso, el mundo de la vida no es mío, sino que es, al mismo tiempo, ese mundo que compartimos todos

nosotros y donde las cosas se nos aparecen a cada uno de modo distinto, en horizontes distintos.

Este espacio, según Husserl, nunca ha sido tematizado, nunca ha sido tocado, aunque todos los descubrimientos científicos y toda nuestra vida diaria se lleve sobre él y su forma de manifestarse, en pocas palabras, este mundo ha sido encubierto o recubierto por las teorías científicas a pesar de que en él es que sus prácticas adquieren sentido y significado.

Este mundo, que en su inicio fue expuesto con una *intención originalmente crítica de la ciencia* (Held, 2008), ha pasado a convertirse, de un lado, en uno de los conceptos más críticos de la ciencia y, de otro lado, en un espacio donde el ser humano, junto con los otros, puede configurar tanto su vida personal como su vida en

comunidad. En cuanto a lo primero, es en este mundo donde el hombre se propone metas y vive su vida de tal manera que pueda cumplirlas y ayudar, al mismo tiempo, a que las personas más cercanas a él puedan, también, cumplir sus propias metas; pero, en un segundo lugar, este mismo mundo se convierte en el espacio donde los seres humanos, ya no en forma individual sino en comunidad, pueden configurar su sociedad, ponerse de acuerdo en las normas, jurídicas y morales que los regirán, y en donde los debates en torno a lo público tienen sentido. Por tanto, por ser este espacio tan vital en la vida del ser humano, es que el mundo de la vida se convierte en ese punto de encuentro donde el ser humano, junto con los otros, se plantea metas comunes y poco a poco va transformando la sociedad

en que vive hasta convertirla, en un futuro no muy lejano, en una sociedad justa. Esto es lo que hace que el mundo de la vida sea mucho más que un concepto relacionado con la ciencia, y que sea visto como ese mundo histórico (Langrebe, 1975) en donde la vida individual y social de los seres humanos se desenvuelve.

REFERENCIAS

Arendt, H. (2005). *La Condición humana*. Traducción de Ramón Gil Novales e Introducción de Manuel Cruz. Especialmente el Cap. II. Barcelona: Paidós.

Fink, E. (2002). "La Filosofía fenomenológica de Edmund Husserl ante la crítica contemporánea", en: *Acta Fenomenológica Latinoamericana. Volumen. I. Actas del II Coloquio Latinoamericano de Fenomenología*. (Bogotá, Mayo 22-25, 2002). Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo editorial 2003.
Traducción de Raúl Velozo Farías.

Held, K. (1998). "Husserl y los griegos" en: Edmund Husserl. *Filosofía primera. (1923-24)*. Traducción de Guillermo Hoyos V. Bogotá: Norma.

Held, K. (2002). "Existencia auténtica y mundo político" en: *Estudios de Filosofía*. Universidad de Antioquia, No 25, Febrero. pp. 73-91.

Held, K. (2008). "Mundo de la vida y juicio político", en: Rocha De la Torre, Alfredo (ED.). *La Responsabilidad del pensar*. Homenaje a Guillermo Hoyos Vázquez. Barranquilla: Uninorte.

- Heidegger, M. (2006). *Ser y tiempo*. México: Fondo de Cultura Económico.
- Hoyos Vásquez, G. (2006). "Ética y sentimientos morales", en: *Paraδoξα. Revista de Filosofía*. No. 11-12. Diciembre. Pereira: Universidad Tecnológica de Pereira.
- Hoyos Vásquez, G. (1994). "La ética fenomenológica: una filosofía del presente", en: Carlos B Gutiérrez (ed). *El Trabajo filosófico de hoy en el continente. Memorias del XIII Congreso Interamericano de Filosofía (4-9 julio de 1994)*. Bogotá: Editorial ABC.
- Hoyos Vásquez, G. (2002). "La ética fenomenológica como responsabilidad para la renovación cultural", Introducción a: HUSSERL, Edmund. *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*. Barcelona, Anthropos. Traducción de Agustín Serrano de Haro.
- Hoyos Vásquez, G. (1999). "La ética fenomenológica y la intersubjetividad" en: *Revista Francisca num. No 122-123*, Mayo-Diciembre, Bogotá.
- Hoyos Vásquez, G. (1998). "La ética fenomenológica" en: Husserl Edmund. *Filosofía primera. (1923-24)* Bogotá: Norma.
- Gómez-Heras, J. (1989). *El a priori del mundo de la vida*. Barcelona: Anthropos.

- Husserl, E. (1980). *Experiencia y juicio*. México: UNAM.
- Husserl, E. (1962). *La filosofía como ciencia estricta*. Buenos Aires: Nova.
- Husserl, E. (1998). *Filosofía primera*. (1923-24). Bogotá: Norma.
- Husserl, E. (2004). *Meditaciones cartesianas*. México: F.C.E.
- Husserl, E. (1949). *Ideas I*. México: F.C.E.
- Husserl, E. (2002). *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*. Traducción de Agustín Serrano de Haro. Barcelona: Anthropos.
- Husserl, E. (1967). *Investigaciones lógicas*. Revista Occidente, Madrid.
- Husserl, E. (1992). *Invitación a la fenomenología*. Barcelona: Paidós.
- Husserl, E. (1991). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Crítica.
- Landgrebe, L. (1968). *El camino de la fenomenología*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Landgrebe, L. (1975). *Fenomenología e historia*. Traducción de Mario Presas. Ver el Cap. VII. Caracas: Monte Ávila.
- Landgrebe, L. (1969). *La filosofía actual*. Caracas: Monte Ávila.

- Szilasi, W. (1973). *Introducción a la fenomenología de Husserl*. Buenos Aires:Amorrortu.
- Xirau, J. (1966). *La filosofía de Husserl*. Buenos Aires:Troquel.
- Xolocotzi YAÑES, A. (2009). "Técnica, verdad e historia del ser", en. Ángel Xolocotzi y CélidaGodina (Coord.). *La Técnica. ¿Orden o desmesura? Reflexiones desde la fenomenología y la hermenéutica*. Puebla: Libros de Homero/B.U.A.P.
- Xolocotzi YAÑES, A. (2009). *Facetas Heideggerianas*. México: Libros de Homero/B.U.A.P.
- Xolocotzi YAÑES, A. (2009). *Fenomenología viva*. México:B.U.A.P.
- Xolocotzi YAÑES, A. (2004). *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*. México: Plaza y Valdés/Universidad Iberoamericana.