
EL MUNDO DE LA VIDA COMO FUNDAMENTO DE LA HERMENÉUTICA FENOMENOLÓGICA, LA FENOMENOLOGÍA HERMENÉUTICA Y LA FENOMENOLOGÍA SOCIAL



WILFREDI LANZA
Doctor en Patología Existencial
Universidad de Carabobo
wilfredolanza@hotmail.com

Recibido: 03/02/2017

Aceptado: 24/04/2017

Resumen

El mundo de la vida representa una temática que cuestiona los conceptos comúnmente admitidos de experiencia, en la que se asume sin más que existe un mundo compartido por todos y que es distinto de los sujetos que lo piensan. Tanto la sociología comprensiva iniciada por Weber (2002) como las continuaciones de dicha teoría sociológica, encabezados por Habermas (2005) son tributarios de la ampliación que Husserl (2011) hizo de las experiencias de ese ámbito exacerbado de sentido, que representa ciertamente un ámbito olvidado por las ciencias en general. Un ejemplo de ello es la doble articulación en dos niveles de la sociedad, entre el mundo de la vida y los sistemas, así como las teorías de Gadamer sobre una filosofía hermenéutica (1975) y Ricoeur (2000) con teorías como la función narrativa, la simbólica del mal o la ipseidad. El propósito final de dicha temática del mundo de la vida puede variar entre la generación de un conocimiento objetivo, una comprensión objetiva de estructuras subjetivas o un fundamento metodológico y filosófico de las ciencias sociales por medio de la fenomenología hermenéutica.

Palabras clave: fenomenología, hermenéutica, mundo de la vida

THE WORLD OF LIFE AS THE FOUNDATION OF PHENOMENOLOGICAL HERMENEUTICS, HERMENEUTIC PHENOMENOLOGY AND SOCIAL PHENOMENOLOGY

Abstract

The world of life represents a topic that questions the commonly accepted concepts of experience, in which it is assumed that there is a world shared by all and that is different from the subjects who think of it. Both the comprehensive sociology initiated by Weber (2002) and the continuations of this sociological theory, led by Habermas (2005), are tributary to Husserl's (2011) enlargement about the experiences of this exacerbated area of meaning. An example of this is the double articulation at two levels of society, between the world of life and the systems, as well as Gadamer's theory on a hermeneutic philosophy (1975) and Ricoeur's (2000) theories such as the narrative function, the symbolic of evil, or ipseity. The final purpose of this topic of the world of life can vary between the generation of an objective knowledge, an objective understanding of subjective structures, or a methodological and philosophical foundation of the social sciences through hermeneutic phenomenology.

Keywords: phenomenology, hermeneutics, world of life



ARJÉ. Revista de Postgrado FaCE-UC. Vol. 11 N° 20. Enero- Junio 2017/ pp.187-195

ISSN-e 2443-4442 , ISSN-p 1856-9153

El mundo de la vida como fundamento de la hermenéutica fenomenológica ...

Wilfredi Lanza

Introducción

La fenomenología ha transformado lo que se entiende como experiencia en las ciencias sociales mediante la noción de mundo de la vida, éste se presenta como una serie de estratos de sentidos previos a los que las ciencias naturales consideran como experiencia. Estas experiencias de las ciencias naturales provienen de una actitud de la conciencia que Husserl (2011) denomina natural, fundada en el paradigma realista en la cual se asume sin más la existencia de un mundo objetivo separado del sujeto que conoce, este reduccionismo obliga a dicho autor a replantear los problemas del conocimiento a partir de una lógica pura.

Dicho replanteamiento consiste en la distinción entre la inmanencia y la trascendencia de la conciencia; existe un problema en el rendimiento de algunos tipos de conocimientos, pero el que proviene de la inmanencia de la conciencia es verdadero porque se da a través del yo pienso y en consecuencia es transparente. En cambio, los conocimientos que provienen de la trascendencia se dan por esbozos y plantean el consecuente problema de la concordancia entre la cosa y lo que se piensa de ella, no es que Husserl niegue la existencia de lo material, sino que hay que reconducir los análisis para abordar adecuadamente la cosa y al sujeto que la piensa.

Estos análisis son descriptivos y deben estar cargados de una necesidad lógica para que sean válidos universalmente y así evitar el naturalismo. Una de las innovaciones de Husserl (2011) en los

replanteamientos de la experiencia es que la conciencia tiene la capacidad de intuir objetos ideales y materiales y que además los ideales están superpuestos en los materiales, es decir, están los actos psíquicos que son circunstanciales y lo mentado que tiene además una existencia ideal y unívoca.

Aunque Husserl (2011) trata de unificar las escuelas filosóficas a través de una lógica pura, que se apoya en la idea de filosofía como ciencia estricta, se encuentra con la imposibilidad de hacerlo ya que el giro trascendental de ésta, consistente en tratar de reducir los actos de conciencia conjuntamente con las esencias de las cosas del mundo, es infinito y en consecuencia inasible. Por tanto, Husserl (2011) tuvo que crear el ámbito del mundo de la vida que garantizaría la objetividad del mundo, la co-pertenencia de la subjetividad, intersubjetividad y la corporalidad; estos juntos en un nexo de complejidad yo-nosotros-mundo conformarían la teoría de la constitución que retaría las interpretaciones de solipsismo a las cuales estaba siendo sometida su fenomenología.

Además, los análisis de la conciencia del tiempo, aparecidos en las meditaciones cartesianas, en la que ésta se auto-constituye temporalmente mediante una versión extendida del tiempo en la pro-to-impresión, retención y pro-tensión no estaban claros, ya que la conciencia podía ser vista como un objeto temporal que constituye a todo lo demás o esta estaba fuera del tiempo, planteándose la pregunta por su naturaleza y cómo participa entonces del tiempo.

Husserl (2008) tematizó a la intersubjetividad por medio de la parificación o acoplamiento, es decir, mediante una autoconciencia analógica mediada por el cuerpo y la imaginación, con lo que el pensamiento puede extrapolar sus propias capacidades en otro con cuerpo similar y de esta manera llegar a la alteridad. Sin embargo, esta alteridad es a-presentada y constituye una huella de la existencia del otro dada en la inmanencia de la conciencia, de aquí que la intersubjetividad se confunda con la intencionalidad, lo único que las diferencia es la manera como se dan las cosas en la conciencia, en la intencionalidad es presentificada y en la intersubjetividad es a-presentada, esto implica que los objetos que no sean personas están sometidos a la primera y las personas estén sometidas a la segunda.

Diferencias entre el mundo de la vida fenomenológico y el mundo de la vida de la fenomenología social

Tanto la intersubjetividad como el mundo de la vida están íntimamente relacionados, pero mientras en la sociología es el trasfondo que explica la objetividad del mundo social, para Husserl (2011) el mundo de la vida tiene una validez universal y no solo se aplica al mundo social del hombre debido a que trata de llegar a las condiciones necesarias en las que se puede hablar de un mundo compartido por todos, al mismo tiempo es el ámbito exacerbado de sentido olvidado por las ciencias naturales en el que todas las experiencias están dadas.

En cambio, el mundo de la vida desde la sociología representa una proto-sociología que permite tematizar los ámbitos de sentido espacio-temporales que producen el mundo social, por ejemplo, en Habermas (2005) este mundo le permite llegar a la racionalidad comunicativa con la que da cuenta del plexo de la sociedad moderna, articulándola a un paradigma sistémico y observando sus paradojas. A partir de esto, llega a la conclusión de que el mundo social sufre un proceso de racionalización de la acción social, el conocimiento y los actos de habla.

En otras palabras, los ámbitos de acción social comunicativamente estructurados en la vida cotidiana están sometidos a sistemas sociales formalizados de los cuales el individuo no puede salir, con esto Habermas (2005) continua la tesis de sociología comprensiva propuesta por Weber (2002) que consideraba que las ciencias sociales tenían una fundamentación diferente a las naturales porque las acciones sociales podían ser explicadas comprensivamente en su sentido interno mediante una racionalidad.

De allí que las acciones estén orientadas hacia otros con arreglo a fines, con ello Weber unifica los análisis históricos y sociológicos usando los denominados tipos ideales, que son abstracciones aplicables a los hechos empíricos. Aunque las acciones sociales son individuales también pueden asumir un estudio de las estructuras sociales y Habermas (2005), como fiel continuador de la obra de Weber (2002), ejecuta estos análisis estructura-

les de la sociedad moderna a través de un concepto de racionalidad que articula en las dimensiones: meta-teórica, metodológica y empírica.

Con la sociología comprensiva desarrollada por Weber (2002) y el uso que Habermas (2005) hace del mundo de la vida, la sociología pasa a ser fundamentada por una hermenéutica metódica que intenta tener la misma validez objetiva que la metodología de las ciencias naturales. Sin embargo, el mundo de la vida por ser el trasfondo de supuestos y previos en una comunidad de práctica comunicativa, supera con creces los objetos estudiados por estas ciencias, las sociales y naturales.

Es por esto que Gadamer (1975) nos habla de una hermenéutica filosófica que se plantea el mundo de la vida como el ámbito de horizontes de sentidos en la que todos pertenecemos y la pertenencia nos revela la verdad de que no hay comprensión sin pre-comprensiones ancladas a la corriente vivencial de la conciencia. Mientras en la teoría de la acción comunicativa el mundo de la vida esta desprovistos de fundamentaciones filosófica y solo sirve para estudiar los prolegómenos de un mundo objetivo compartido por todos, en Gadamer (1975) el mundo de la vida es equivalente al ser en el mundo y representa la verdad que la hermenéutica metodológica oculta tras el proceso de interpretación, la prevalencia de la relación ser-ente.

Entonces mientras en Husserl (2011) el mundo de la vida tiene una fundamentación filosófica en la lógica pura como herramienta de la filosofía, en

Habermas (2005) es necesaria para ampliar el concepto de una racionalidad cognitivo instrumental a una comunicativa que garantice la objetividad del mundo social y su consecuente análisis crítico. Para Gadamer (1975) se trata de ver cuál es el ser de la comprensión analizando que es lo que le pasa a alguien cuando comprende algo, es por esto que divide a la comprensión en modos de comprender que dependen de la experiencia histórica, artística y la experiencia propia del juego y el símbolo.

Esta hermenéutica filosófica sirve también para fundamentar a las ciencias sociales, pero solo también no es un método que pelea en igualdad de condiciones con las ciencias naturales, en otras palabras, no parte de un sujeto cognoscente sino de una ontología de la comprensión perse. Dicha ontología se busca en el ente que tiene primacía ontica-ontologica, el Da-sein o ser ahí y como éste es el único que tiene lenguaje entonces su ser y los demás seres se hallan en el lenguaje. (Heidegger, 1951)

El mundo de la vida ha sido una temática que ha aperturado una teoría histórica de la sociedad, basada en la coexistencia de coetáneos, antecesores y sucesores además ha evidenciado a la vivencia como una corriente temporal que trasciende lo inmediato y supera los supuestos de las ciencias. Cuando Schütz y Luckmann (1977) colocan a la fenomenología como una sociología primera, la temática que permitió hacer eso fue el mundo de la vida cotidiana, permitiendo establecer diferen-

ciaciones entre la ciencia sociológica que se encarga del estudio de la experiencia social y ésta primera sociología que se encarga de describir el mundo de la vida cotidiana como previo y supuesto de ésta.

Al mismo tiempo les permitió partir de un supuesto epistemológico que diferencia los tipos de conocimientos que surgen en el mundo social. Desde este punto de vista representa una sociología del conocimiento, en la cual hay estructuras objetivas de orientación subjetiva, que muestran una serie de mundos como el social, cotidiano y el fantástico dados en estratos de sentidos diferentes y que dependen del “acento de la realidad “. Sin embargo, todos los mundos están sometidos a las dimensiones espacio-temporales y son los mundos en los cuales se intercambian conocimientos a través de las tipificaciones.

Entonces aquí vemos como se utiliza el mundo de la vida dependiendo del sustento teórico del que se parta, estos van desde fundamentaciones en torno a la ontología de la conciencia, que toma partido por la epistemología hasta posturas anti fundamentalistas que toman partido por la racionalidad, en la que las ciencias sociales son fundamentadas en el lenguaje a partir de lo metodológico y no del ser, debido a que la filosofía primera ha fracasado y lo que queda es desarrollar una teoría argumentativa que garantice las condiciones de racionalidad en el mundo moderno.

Otro de los desarrollos del mundo de la vida se da cuando se injerta la hermenéutica en la fenomenología;

esta pretensión es de Ricoeur (2000) quien desarrolla etapas en el proceso de reflexión que colocan al sujeto al final del proceso de interpretación. A diferencia de Husserl (2011), Ricoeur (2000) no consiente los inicios a partir de un epojé radical que parta de la nada, sino que se ésta en medio de las cosas y no al comienzo o al final y esto es constitutivo del círculo hermenéutico.

Además de esto, a lo que realizó Habermas (2005) con los actos del habla cuando los usa para dar cuenta del entendimiento comunicativo y la intersubjetividad, en Ricoeur (2000) estos son tomados para abordar las relaciones cara a cara mediadas por los signos, símbolos y el texto, pero con la distinción de que hay intersubjetividades largas y cortas debido precisamente a la intermediación del texto.

Aquí el texto no es solo un documento escrito sino una unidad lingüística que tiene como unidad mínima a la oración que constituye la instancia del discurso. Mientras Habermas (2005) no asume diferenciaciones en cuanto al discurso hablado o escrito, en Ricoeur (2000) por el contrario esa diferenciación le permite hablar de intersubjetividades largas y cortas. Al mismo tiempo, el acontecimiento del sentido es tratado a partir de la fenomenología, habiendo, por tanto, hermenéuticas que postulan el sentido objetivo mientras otras son anti-sentido como es el caso del estructuralismo.

Otro de los puntos a destacar es la consideración del texto como una realización diferente de los actos del habla, es decir, la escritura no solo se

dedica a fijar lo que se dice en el habla, sino que, en el momento en el cual la escritura se intercala entre el habla y el decir se crea una realización de naturaleza diferente a la comunicación que tienen a un emisor, mensaje, código, canal y receptor. Entonces las lenguas naturales que son atemporales por ser códigos se comportan de manera similar al texto como unidad lingüística.

El texto se vuelve la cosa que hay que interpretar mediante una lógica de doble sentido en el que las expresiones literales están entrelazadas a sentidos figurados, que pueden ser ontológicos, existenciales, espirituales, entre otros. En el mundo de la vida cotidiana el uso del lenguaje es pragmático y por esto que la noción de las acciones con arreglo a fines es admitida por Ricoeur (2000), pero se distancia en cuanto a que las acciones sean racionales o irracionales, estas están sometidas a la poética.

La poética le permite a Ricoeur (2000) generar un quiasmo entre los relatos ficticios y los reales. Ahora la realidad puede ser abordada mediante el modelo del texto porque este es la unidad lingüística del relato y la noción de elaboración de tramas permite abordar a la realidad por medio de una ficción bien compuesta que sirve para comprender el campo práctico de las vivencias. A diferencia de Habermas (2005) quien cree llegar a las vivencias cotidianas mediante una racionalidad comunicativa, Ricoeur (2000) supone que hay una inteligibilidad previa con la elaboración de tramas que no aparece en una racionalidad, por ser esta

una abstracción del mundo de la vida. En otras palabras, lo más cercano a las vivencias son las narraciones de los actores sociales y no los argumentos o las acciones con arreglo a fines.

Dentro de una narración la mimesis en unión con la fábula ensamblan las acciones cumplidas para mostrar una historia con inicio, desarrollo y cierre. El quiasmo entre la ficción y lo real se da porque no podemos volver a recrear nuestras vivencias y lo que queda es recordarlas dotándolas de significatividad. Los eventos son a la vez componentes narrativos que requieren de la imaginación para contar una historia completa y para anticiparse a lo acontecerá, es por eso la unión de ficción y redescipción de las acciones.

Al necesitar la realidad del modelo del texto para poder comprenderlo e interpretarlo la hermenéutica se vuelve universal sin olvidar su compromiso por llegar a la ontología de la comprensión y al mismo tiempo tener en cuenta la metodología con su pretensión de ser una interpretación correcta. En cambio, la universalidad de la hermenéutica para Gadamer (1975) radica en que es el modo de ser del *da-sein* y el ser se hace explícito en la experiencia del lenguaje.

Otras de las diferencias entre el mundo de la vida en Habermas (2005), Husserl (2011) y Ricoeur (2000) es la consideración sobre el sentido interno de las acciones, en el primero de los autores las acciones reactivas no son racionales, en el sentido de que dependen de estímulos externos, en cambio las acciones son racionales porque van orientadas

hacia otros, además el sujeto le da un sentido propio, también implica el que esté sometida a la interpretación de los otros, en consecuencia son acciones con arreglo a fines y es posible someterlas a enjuiciamiento para avalarlas o rechazarlas.

Y para ampliar esta noción de racionalidad que el primero de los autores denomina racionalidad cognitivo instrumental es que requiere un paradigma fenomenológico que supere las suposiciones del realismo, al preguntarse por las condiciones necesarias para que exista un mundo compartido por todos, a esta ampliación de racionalidad la denomina racionalidad comunicativa. En cambio, en Husserl (2008) el mundo de la vida no es equivalente a la intersubjetividad, la intersubjetividad solo sirve para demostrar de manera lógica la existencia del alter ego, sin recurrir a la comunicación.

En otras palabras, el diálogo no es lo que hace que tengamos un mundo compartido por todos en el que se construye la objetividad a partir del sentido común, el conocimiento del alter ego va a depender de la inmanencia de la conciencia, del modo en el que se da a ésta. El decir que es a-presentada no es suficiente para Husserl (1986) él quiere demostrar que existe otro yo capaz de hacer los mismos análisis fenomenológicos que yo y para eso hace los análisis de la conciencia interna del tiempo.

En estos análisis demuestra la existencia de otro yo a partir de la corriente vivencial de la conciencia inmanente, la conciencia es un objeto temporal

extendido en la proto-impresión, retención y pre-tensión, entonces las vivencias son como las notas musicales unas sobrevienen mientras otras decaen, de manera similar los cambios entre el yo presente, el que ha sido y el que vendrá, evidencian la existencia necesaria del alter ego en la inmanencia de la propia conciencia.

Entonces no se necesita la comunicación, el diálogo o cualquier otra circunstancia para mostrar que el alter ego existe, haciendo posible la existencia de un mundo compartido por todos, es decir, los análisis de Husserl (1986) no son exclusivos para el ser humano, así que no hay una antropología implícita en el mundo de la vida propuesto por este autor. Lo mismo pasa con la corporalidad y la intencionalidad pulsional que van orientadas hacia el pathos o afección, no es relevante si se trata del ser humano o de cualquier otro ser, solo es necesario que las condiciones se den de manera lógica, sustentado en un sentido unívoco.

Incluso Husserl (2011) toma en cuenta los sentidos ocasionales, que para este no requieren si no de un proceso de aclaración que debe darse en la percepción, es decir, regresando a la cosa misma e intercalar la función significativa con la función indicativa. El ser humano solo es un tema con el cual se tropieza cuando se realiza los análisis fenomenológicos, pero no debe ser el centro de estos análisis, es por esto que Husserl rompe con Heidegger, la *epoché* y la reducción fenomenológica no pueden volver al *da-sein* porque es una antropología disfrazada de fenomenología.

En cambio, para Ricoeur (2000) el mundo de la vida asume el mismo sentido que Gadamer le da de pertenencia y de horizonte de sentido, pero asume que la verdad que Gadamer intenta mostrar al decir que no hay comienzos de cero debe estar acompañada del distanciamiento. Este distanciamiento hace posible la interpretación y la objetividad de dicha interpretación, ya que no se puede llegar a las cosas mismas sino es a través de ésta.

Además, en Ricoeur (2000) no hay una renuncia hacia la reflexión, ni hacia la intencionalidad de Husserl, lo que hay es una ampliación del sentido de la intencionalidad a través de la conciencia en la que la reflexión se transforma en un esfuerzo por existir. Sin embargo, en vez de asumir el sentido como unívoco lo asume como de doble sentido, lo que le permite decir que para llegar a las cosas mismas hay que interpretar.

A diferencia de Husserl la conciencia para Ricoeur (2003) no es transparente, ya que en el esfuerzo por existir se requiere de intermediarios como son las etapas semántica, semiótica y existencial, esto unido a la pertinencia impide el uso de una lógica pura que tenga validez universal, porque los inicios de cero no son posibles. El distanciamiento es importante en Ricoeur (2000) porque permite ampliar el sentido del texto hacia las acciones sociales.

Las acciones están dentro del esquema de la intencionalidad e intersubjetividad como en Habermas (2005) pero con la diferencia de que todas las acciones son con sentido y no solamente las no reac-

tivas, debido a que las vivencias son mudas, pero adquieren significatividad por medio de la reflexión del sujeto, incluso las acciones reactivas., es decir, todas las acciones provienen del mundo de la vida y la reflexión les da sentido.

Entonces vemos que el injerto de la hermenéutica en la fenomenología que Ricoeur (2000) produjo cambios en las dos haciéndolas interdependientes; el temor de este autor son las hermenéuticas equivocadas que eliminan el sentido objetivo que la fenomenología garantiza a la hora de la interpretación. El estructuralismo representa una de estas hermenéuticas que tratan de eliminar la importancia de la semántica porque da más importancia a la sintaxis que a la semántica, en eso se basa el pensamiento salvaje.

Además, el mundo de la vida requiere de un proceso histórico y el estructuralismo reduce estos cambios a leyes de reajuste en la estructura, es decir, la diacronía queda eliminada por la sincronía y si esto ocurre la lógica de doble sentido queda eliminada conjuntamente con la noción de tradición. Por otro lado, el estructuralismo oblitera al texto haciendo que este se refiera a sí mismo sin tener función referencial, entonces el texto perdería su condición de modelo paradigmático que sirve para interpretar las acciones sociales.

Conclusiones

El mundo de la vida es una categoría que muestra que la totalidad del mundo es más amplio en sus horizontes de sentido que las experiencias que tematizan todas las ciencias, al mismo tiempo evi-

dencia la imposibilidad de generar comienzos de cero por la finitud del ser humano. Por otro lado, ha sido el paradigma que ha creado una teoría histórica de la sociedad a partir de sus supuestos teóricos u ontológicos.

También, a partir de dicha categoría, se observa la imbricación entre hermenéutica fenomenología, aunque nunca se pueda tener una experiencia completa y directa del mundo de la vida, lo cierto es que ha producido el llamado sujeto débil o quebrantado que reconoce que el mundo lo supera y esta exacerbado de sentido. Con ello, las ciencias sociales han sido fundamentadas por medio de la filosofía, dando una idea de incertidumbre sobre la realidad porque es más lo que desconocemos que lo conocido, incluso la idea de que no todo está en el conocer también ha sido un aporte del mundo de la vida.

Referencias

- Gadamer, H. (1975). *Verdad y método*. Tübingen: Ediciones Sígueme S.A.
- Husserl, E. (2011). *La idea de la fenomenología*. Barcelona: Herder Editorial, L. S.
- Husserl, E. (1986). *Meditaciones cartesianas*. México: FCE.
- Husserl, E. (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: FCE.
- Habermas, J. (2005). *Teoría de la acción comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. México D.F.: Taurus humanidades.
- Heidegger, M. (1951). *Ser y tiempo*. Buenos Aires: FCE.
- Ricoeur, P. (2003). *El conflicto de las interpretaciones: ensayos de hermenéutica*. Buenos Aires: FCE.
- Ricoeur, P. (2000). *Del texto a la acción: ensayos de hermenéutica II*. Buenos Aires: FCE.
- Weber, M. (2002). *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. España: FCE