UNIVERSIDAD CATOLICA DE TEMUCO

Facultad de Ciencias Sociales y Jurídicas

CUHSO

CULTURA - HOMBRE - SOCIEDAD

Melba San Martín Lasalle / *Sin título* / Técnica mixta.

2009

ISSN 0716-1557

18

UNIVERSIDAD CATOLICA DE TEMUCO

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES Y JURÍDICAS

CUHSO

CULTURA - HOMBRE - SOCIEDAD

18
2009
ISSN 0716-1557

La Revista Cultura-Hombre-Sociedad es editada por la Facultad de Ciencias Sociales y Jurídicas de la Universidad Católica de Temuco. Publica artículos en el campo de las Ciencias Sociales Básicas y Aplicadas, en especial, en aquellas que son las líneas programáticas de la Facultad como son, Relaciones Interétnicas, Derechos Humanos, Desarrollo Social y Cultural, Disciplina e Interdisciplina y Marginalidad Urbana.

Actualmente la revista CUHSO es una publicación bianual y está indexada en Latindex (Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, El Caribe, España y Portugal).

Representante legal
Alberto Vásquez Tapia
Rector

Director Revista CUHSO
Dr. Ricardo Salas Astrain

Coordinación Ediciones UC Temuco
Andrea Rubilar Urra

Consejo Editorial
Florencia Mallon,
Universidad de Wisconsin-Madison, EE.UU.

Eduardo Sevilla Guzmán,
Universidad de Córdoba, España.

Roberto Garretón Merino, Chile.

Ricardo Grinspun, Universidad de York, Canadá.

Tim Clark, Universidad de York, Canadá.

Raúl Fornet-Betancourt,
Instituto Missio, Alemania.

Cristian Parker,
Instituto IDEA-USACH, Chile.

Maya Pérez Ruiz, UAM-I, México.

Lilian Sanhueza, Escuela de Trabajo Social, Universidad Católica de Temuco

Alvaro Bello, Escuela de Antropología, Universidad Católica de Temuco.

El material de esta revista es de dominio público y puede ser reproducido siempre y cuando se mencione la fuente y la Facultad de Ciencias Sociales y Jurídicas.

Centro de Estudios Socioculturales
Universidad Católica de Temuco
Casilla 15-D
Email: cuhso@uctemuco.cl
Fono-Fax: 56- 045- 205233
Temuco, Región de La Araucanía, Chile.

Cultura-Hombre-Sociedad
Revista CUHSO ISSN: 0716-1557
Volumen 18 N° 1-2009
300 ejemplares

Concepto de portada: Renzo Vaccaro, Escuela de Artes, Universidad Católica de Temuco

Diseño de portada: Rodrigo Gallardo Zalduendo, Escuela de Artes, Universidad Católica de Temuco
Impresión: Alfabeta Artes Gráficas

ÍNDICE

EDITORIAL 5

EDITORIAL COMMENTARY 7

ARTÍCULOS

Mundo de la vida, ciudadanía y migraciones
ALCIRA B. BONILLA Y EDUARDO J. VIOR 9

La categoría de *lebesnswelt* en Jürgen Habermas y sus dificultades ante el diálogo social intercultural
IVÁN CANALES VALENZUELA 29

Mundo de la vida, comprensión y acción intersubjetiva en la sociología fenomenológica de Alfred Schütz
HÉCTOR MORA NAWRATH 51

Los espacios de la violencia 69
ALEJANDRO MORENO

Un ejercicio hermenéutico-epistemológico vinculado al mundo de la vida
JOVINO PIZZI 81

RECENSIONES

Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria, de Boaventura de Sousa Santos.
ANGÉLICA GUTIÉRREZ 95

Cultura, Multiculturalismo e Interculturalidad. Hacia una racionalidad intercultural, de Diana de Vallescar Palanca.
RICARDO SUAZO 97

INFORMACIÓN PARA LOS AUTORES 107

EDITORIAL

Es difícil encontrar un trabajo que exponga todas las sutilezas y matices de la noción de Lebenswelt en el campo de la filosofía contemporánea; más difícil aún es encontrar una exposición pertinente del "mundo de la vida" de cara a los problemas sociales, culturales y políticos de nuestros países. Se sabe que tales dificultades que encuentran las ciencias sociales y la filosofía radican precisamente en que esta categoría, de matriz husserliana, se ha interpretado en tendencias heterogéneas. Basta solo mencionar a tres cultores de la sociología contemporánea como Schütz, Luckmann y Habermas, solo por nombrar a tres pensadores alemanes que han marcado este rico debate actual. En el campo de las ciencias sociales "críticas" en nuestros países, además, no siempre son asimilables los usos que se hacen entre los que se consagran a los análisis cualitativos o estudios comprensivos. Por otra parte, existen otros cientistas sociales que cuestionan o se alejan, con fuertes reticencias, de las categorías fenomenológicas que no permitirían según ellos dar cuenta de los mundos socioculturales y políticos, sospechando, muchas veces, que el análisis de los mundos contextualizados a partir de esta categoría es demasiado filosófica y conlleva un idealismo de tipo hermeneuticista o de un tipo de sociología comprensivista que no da cuenta de la estructuración compleja de clases de las sociedades latinoamericanas.

En este nuevo número, la Revista CUHSO hace un importante aporte a la clarificación de estas dificultades que encierra el análisis del Lebenswelt. Aquí incorporamos aportes a favor de la categoría mundo de la vida, y contribuimos a despejar algunas de estas controversias epistemológicas ya señaladas a partir de trabajos relativos al estado de la ciencia social y al análisis de la realidad cultural de Argentina, Brasil, Chile y Venezuela.

Queremos contribuir, a pesar del carácter heterogéneo de las tradiciones referidas al mundo de la vida, a restablecer el nexo íntimo entre las categorías relativas al mundo de la vida con las categorías contextuales presentes en el problema de la filosofía latinoamericana y de la filosofía europea académica, por ello, en los análisis del mundo de la vida del presente número, encontramos un tránsito entre los presupuestos filosóficos y los propios de las ciencias sociales.

En el trabajo "Mundo de la vida, ciudadanía y migraciones", de Alcira B. Bonilla y Eduardo J. Vior, se analiza el fenómeno migratorio y el reconocimiento y vigencia del derecho humano a la migración, en torno de los tres aspectos enunciados en el título: la teoría y el mundo de la vida; la ampliación de la noción de ciudadanía y las relaciones posibles entre un tratamiento ampliado de la ciudadanía y la participación política de las y los migrantes, que dan por resultado la noción de "ciudadanías interculturales emergentes".

El artículo del colega Iván Canales, "La categoría de Lebenswelt en Jürgen Habermas y sus dificultades ante el diálogo social intercultural", nos expone los diversos problemas de esta categoría de Lebenswelt en la obra de este autor. Canales reflexiona críticamente sobre este concepto al interior de la dialógica habermasiana, y valora las potencialidades y límites de esta teoría para pensar desde ella una integración social intercultural. Destaca que, las principales exclusiones, son las que impiden que nuestros pueblos puedan ser considerados como legítimos interlocutores del todo social y político, pues socioevolutivamente pertenecen a una pluralidad de mundos de la vida que, la mayoría de las veces, no exhiben las competencias dialógicas comunicativas propias de los mundos de la vida postconvencionales o propiamente modernos.

El aporte del profesor Hector Mora, en su artículo "Mundo de la vida, comprensión y acción intersubjetiva en la sociología fenome-

nología de Alfred Schütz", consiste en elaborar una aproximación descriptiva y analítica respecto de tres conceptos centrales en la propuesta de Alfred Schütz: 'Mundo de la vida' (Lebenswelt), 'comprensión' (Verstehen) y 'acción intersubjetiva'. Explora el sentido del 'mundo de la vida' como realidad eminente, así como la multiformidad que este adquiere desde la perspectiva del actor social. Así, revisa el concepto de 'comprensión' en tanto capacidad del actor, como en su relación con la conformación del mundo social, y reflexiona respecto a las características que adquiere la acción social subjetiva e intersubjetiva, situándola en los marcos espacio-temporales.

En "Los Espacios de la Violencia", el Dr. Alejandro Moreno hace un informe sintético sobre una importante investigación cualitativa sobre el delincuente violento de origen popular, en la Venezuela actual. Siguiendo el enfoque biográfico, se han elaborado quince historias-de-vida de asesinos de diversas edades y de todo el territorio nacional, las cuales han sido sistemáticamente estudiadas con métodos hermenéuticos buscando no solo interpretar, sino comprender desde dentro de los sujetos las motivaciones principales que permiten conocer la dinámica del delincuente violento venezolano en la actualidad.

Desde otro contexto latinoamericano, el Dr. Jovino Pizzi esboza un "Un ejercicio hermenéutico-epistemológico vinculado al mundo de la vida", en el que considera que el concepto de Lebenswelt requiere una metodología capaz de comprender las posibles orientaciones de la acción humana, y al mismo tiempo, entender las tomas de decisiones en un horizonte comunicativo, por tanto, los sujetos echan mano de una epistemología que permite ampliar el horizonte de las ciencias objetivas. De ahí que el proyecto de una mathesis universalis del racionalismo cartesiano queda corto. El pensamiento contemporáneo ha cambiado la metodología fisicalista e introduce nuevos ideales para las ciencias. En este sentido, la fenomenología abre las prerrogativas para entender incluso las historias de vida y rehacer el sentido de los hechos y coyunturas históricas relativas a la multiplicidad de saberes de los distintos mundos de la vida.

Junto con relevar estos cinco estudios, este número de la revista CUHSO profundiza el uso creciente del "mundo de la vida", tanto por la filosofía intercultural como por las ciencias sociales comprensivas acerca del significativo papel de los diferentes contextos culturales en la gestación del saber. En este sentido, se puede afirmar que la cuestión del mundo de la vida se vuelve central para esclarecer los temas interculturales.

Para terminar, digamos que este nuevo número vuelve a destacar dos cuestiones relevantes para las ciencias sociales contextualizadas: una de índole intelectual —donde las temáticas del pensamiento crítico y del mundo de la vida aparecen de cara al debate filosófico y científico contemporáneo—, y la otra, relativa a la experiencia sociopolítica en la que se instalan las prácticas académicas del saber. Esta doble problemática comunica tanto las cuestiones lógicas y epistemológicas del conocimiento propio de las ciencias sociales como las cuestiones del compromiso del intelectual, con el sentido y pertinencia sociocultural de las prácticas académicas con sus propios contextos. Este vínculo es una modalidad específica del problema entre el conocer y el poder que es parte de la reflexión propia de la ciencias sociales.

Ricardo Salas Astrain
Director CUHSO

EDITORIAL COMMENTARY

It is hard to find a work which expounds all the shades and subtleties of the notion of *Lebenswelt* in the field of contemporary philosophy; it is harder still to find a pertinent exposition of the "world of life" in the face of the social, cultural and political problems of our countries. It is well known that such difficulties encountered by the social sciences and philosophy spring from precisely that category, taken from the Husserlian matrix. They have been interpreted in a variety of trends: one need but mention three cultivators of contemporary sociology such as Schütz, Luckmann and Habermas, to name only three German thinkers who have marked this rich current debate. In the field of the "critical" social sciences in our countries moreover, the uses made among those who devote themselves to qualitative analysis or comprehensive studies are not always capable of assimilation. At the same time, other social scientists exist who question —or reluctantly withdraw from— those phenomenological categories which, in their opinion, are not capable of accounting for the sociocultural and political worlds; suspecting, in many cases, that the analysis of worlds contextualised through this category is too philosophical and will lead to a hermeneuticistic idealism or a comprehensive type of sociology which does not account for the complex class structures of Latin American societies.

In this new number, the CUHSO review makes an important contribution to the clarification of these difficulties inherent in the analysis of the *Lebenswelt*. Here we have incorporated contributions in support of the world of life category, and help to clear up some of the above-mentioned epistemological controversies, on the basis of works dealing with the state of social science and an analysis of the cultural reality of Argentina, Brazil, Chile and Venezuela.

Despite the heterogeneous nature of the traditions referring to the world of life, we aspire to contribute to the re-establishment of the intimate link between the categories relating to the world of life and the contextual categories present in the problem of Latin American philosophy and academic European philosophy; thus in the analyses of the world of life contained in this special number we find a transition between philosophical suppositions and those proper to the social sciences.

In the work "World of life, citizenship and migrations", by Alcira B. Bonilla and Eduardo J. Vior, the authors analyse the phenomenon of migration and the recognition and validity of the human right to migration in relation to the three aspects announced in the title: the theory and world of life; the extension of the notion of citizenship; and the relations possible between a broad treatment of citizenship and the political participation of migrants which result in the notion of "emergent intercultural citizenships".

The article by our colleague Iván Canales, "The category of *Lebenswelt* in Jürgen Habermas and its difficulties in the face of intercultural social dialogue", expounds for us the various problems of this category of *Lebenswelt* in the work of the said author. Canales reflects critically on this concept in the dialogic of Habermas and evaluates the potential and limits of this theory to function as a basis for imagining intercultural social integration. He points out that the principal exclusions are those which prevent our peoples from being considered as legitimate interlocutors in the social and political whole, since in socio-evolutionary terms they belong to a plurality of worlds of life which, most of the time, do not exhibit the dialogical communication competencies proper to post-conventional or genuinely modern worlds of life.

The contribution of professor Hector Mora in his article "World of life, comprehen-

sion and intersubjective action in the phenomenological sociology of Alfred Schütz", consists in drawing up a descriptive and analytical approach to three concepts which are central in the proposal of Alfred Schütz: 'World of life' (*Lebenswelt*), 'comprehension' (*Verstehen*) and 'intersubjective action'. He explores the meaning of the 'world of life' as an eminent reality, as well as the multiple forms which it acquires from the perspective of the social actor; he reviews the concept of 'comprehension' both as a capacity of the actor and in its relation to the formation of the social world, and reflects on the characteristics acquired by subjective and intersubjective social action, placing it in its space-time framework.

In "The Spaces of Violence", Dr. Alejandro Moreno offers a summarised report on an important qualitative investigation into violent delinquents of low social origin in Venezuela today. Continuing the biographical focus, fifteen life-stories have been drawn up of murderers of varying ages and all parts of the country, which have been systematically studied with hermeneutic methods, seeking not only to interpret, but to understand from within the subjects their principal motives, thus giving an insight into the dynamic of today's violent Venezuelan delinquent.

From another Latin American context, Dr. Jovino Pizzi sketches "A hermeneutic-epistemological exercise linked to the world of life", in which he considers that the concept of *Lebenswelt* requires a methodology capable of comprehending the possible orientations of human action, and at the same time of understanding decision-making in a communicational horizon. Thus the subjects make use of an epistemology which allows the horizon of the objective sciences to be extended. In this context the project of a *mathesis universalis* of Cartesian rationalism proves inadequate. Contemporary thought has changed the physicalist methodology and introduced new ideals for the sciences. In this sense, phenomenology opens up prerogatives for the understanding even of life stories, and for making new sense of the historical facts and conjunctions relative to the multiplicity of knowledge of the different worlds of life.

Apart from presenting these five studies, this number of CUHSO goes more deeply into the growing use of the "world of life", both by intercultural philosophy and by the comprehensive social sciences, with respect to the significant role of different cultural contexts in the gestation of knowledge. In this sense, it may be said that the question of the world of life has become central to clarifying intercultural themes.

To end with, let us add that this new number of this Social Sciences Review again draws attention to two questions for the social sciences in today's context: one of an intellectual nature —in which the themes of critical thought and the world of life appear face to face with the contemporary philosophical and scientific debate— and the other relating to the sociopolitical experience within which the academic practices of knowledge are installed. This double problem informs both the logical and epistemological questions of the knowledge proper to the social sciences, and those questions referring to the commitment of the intellectual to the sociocultural meaning and relevance of academic practices with their own contexts. This link is a specific modality of the problem between knowledge and power which is part of the reflection proper to the social sciences.

Ricardo Salas Astrain
Director CUHSO

ARTÍCULOS

Mundo de la vida, ciudadanía y migraciones

World of life, citizenship and migrations

Alcira B. Bonilla[1] y Eduardo J. Vior[2]

RESUMEN

En este trabajo los autores analizan el fenómeno migratorio y el reconocimiento y vigencia del derecho humano a la migración en torno a los tres aspectos enunciados en el título: la teoría y el mundo de la vida; la ampliación de la noción de ciudadanía y las relaciones posibles entre un tratamiento ampliado de la ciudadanía, y la participación política de las y los migrantes que dan por resultado la noción de "ciudadanías interculturales emergentes". Los desarrollos teóricos y epistemológicos se aplican al análisis del proceso que se da en la Provincia de Río Negro (Patagonia argentina), en la que conflictos característicos de "fronteras culturales" se entrelazan con aquéllos originados en las reacciones de minorías blancas trasplantadas ante la irrupción en la escena pública de comunidades de origen inmigrante. Esta contraposición entre las líneas de abordaje propuestas y un ejemplo típico, sirve para subrayar la importancia del clivaje entre las culturas y la necesidad de una perspectiva intercultural arraigada en el mundo de la vida, tanto para poder realizar un análisis teórico riguroso de esta dimensión del conflicto, como para elaborar propuestas tendientes a producir cambios en los imaginarios sociales y en las políticas públicas.

***Palabras clave**: Fenómeno migratorio, mundo de la vida, ciudadanía, perspectiva intercultural.*

ABSTRACT

In this work the authors analyse the phenomenon of migration, and the recognition and validity of the human right to migrate, in connection with the three aspects mentioned in the title: the theory and the world of life; extending the notion of citizenship; and the possible relations between a broader treatment of citizenship and the political participation of migrants, resulting in the notion of "emerging intercultural citizenships". The theoretical and epistemological developments are applied to an analysis of the process occurring in the Province of Río Negro (Patagonia, Argentina), in which typical conflicts of "cultural frontiers" are interwoven with those originating in the reactions of white minorities transplanted before the irruption on the public scene of communities of immigrant origin. This contraposition between the lines of approach proposed and a typical example serves to underline the profundity of the cleavage between cultures and the need for an intercultural perspective rooted in the world of life, in order to be able both to make a strict theoretical analysis of this dimension of the conflict, and to draw up proposals with the aim of producing changes in social imaginaries and public policies.

***Key words**: Phenomenon of migration, world of life, citizenship, intercultural perspective.*

[1] Doctora en Filosofía y Letras por la Universidad Complutense de Madrid, Licenciada en Filosofía, Universidad de Buenos Aires, Argentina. Alcira.beatriz.bonilla@gmail.com

[2] Universidad Federal da Integração Latinoamericana, Foz do Iguaçu, PR, Brasil. ejvior@gmail.com. Doctor en Filosofía

Siguiendo a É. Balibar y M. Foucault puede afirmarse que las migraciones contemporáneas constituyen "el hecho biopolítico mayor de nuestro tiempo". Cientos de millones de seres humanos se encuentran actualmente en movimiento por el mundo buscando un sitio donde construir una vida digna, otros tantos lo experimentaron hace una o dos generaciones y otros más se preparan a hacerlo. Sin embargo, la mayor parte de la producción científica y filosófica acerca de esta cuestión existencial de la vida humana sobre el planeta se realiza desde la posición del *insider* en las sociedades de arribo de las migraciones, tratándolas como un fenómeno ajeno y anormal y buscando protegerse de ellas mediante las normas y los códigos simbólicos que regulan el acceso a la comunidad de los asentados. Esta toma de posición enunciativa lleva a las y los investigadores a construir una dualidad entre el inmigrante que espera ante las puertas de las sociedades de acogida y el ciudadano que goza de todos los derechos, inclusive del de alterar a gusto los criterios para el ingreso a su comunidad.

La experiencia histórica muestra, empero, que las fronteras no son tan nítidas, que algunos individuos y grupos recién llegados a una comunidad pueden ser cooptados por los miembros de esta, mientras que a otros largamente asentados en el mismo territorio se los mantiene en sus márgenes por generaciones, que grupos hasta hace poco tiempo migrantes se han transformado en feroces guardianes del ingreso a las comunidades de arribo y viceversa, que quienes ostentaban alguna vez orgullosamente ese rol de repente se ven expulsados y lanzados a la búsqueda de un nuevo hogar. No existe, por consiguiente, un criterio objetivo para delimitar el mundo de las migraciones internacionales contemporáneas. Son inherentes al mundo cotidiano de la vida del sistema capitalista imperante y se las debe tratar como un fenómeno ubicuo y normal para no recaer en teorías sesgadas y parceladoras de la realidad.

A partir de la promulgación de la Ley argentina de Migraciones Nº 25.871, en enero de 2004, los autores de esta contribución han explorado en múltiples trabajos desde una aproximación intercultural a los derechos humanos las consecuencias y efectos del derecho humano a la migración proclamado en el Art. 4º de esa norma[3] (Bonilla 2006a, 2007b, 2008a, 2008b, 2008d, 2009b, 2010b, 2010c; Vior 2004c, 2005b, 2006a, 2007b, 2007c, 2008a, 2008d, 2009, 2010). El más trascendente parece ser su impacto sobre las relaciones de legitimación en el Estado contemporáneo. Resulta obvio inferir que, si la migración es un derecho humano, todo individuo o grupo tiene el derecho a permanecer en su lugar de origen, trasladarse por el mundo y asentarse donde le plazca para llevar una vida digna gozando de todos sus derechos humanos, incluidos los políticos. Ya no son los Estados nacionales quienes pueden seleccionar la composición étnica y cultural de sus poblaciones, sino los seres humanos, individualmente o en grupo, quienes tienen el derecho a decidir en qué Estado desean vivir. Esta inferencia tiene consecuencias no solo sobre la relación entre los recién llegados a una comunidad política y el Estado que la gobierna, sino también sobre el horizonte de posibilidades y expectativas de los migrantes, sobre las condiciones de vida de las poblaciones de acogida y sobre el carácter de la ciudadanía ejercida dentro de los Estados de salida y de llegada.

En este trabajo se propone una síntesis de los aspectos arriba enunciados para mostrar de qué modo el fenómeno migratorio y el reconocimiento y vigencia del derecho humano a la migración obliga a modificar las concepciones modernas de ciudadanía, todavía vigentes en los regímenes políticos actuales y en gran parte de la producción científica a pesar de sus sucesivas puestas en crisis tanto por la caída del mundo bipolar, como por el recrudecimiento de nacionalismos de vieja data y las presiones del mercado globalizador. Para el cumplimiento de tales objetivos, poco elaborados por los estudios migratorios contemporáneos, los autores señalan tres ejes básicos de su perspectiva discursiva: una posición teórica intercultural, una posición epistemológica interdisciplinaria y una convicción ético-política emancipadora.

[3] "El derecho a la migración es esencial e inalienable de la persona y la República Argentina lo garantiza sobre la base de los principios de igualdad y universalidad" (Ley Nº 25.871, art. 4º). Esta Ley fue reglamentada por el Decreto Nº 616/2010.

La propuesta teórica de los autores será desarrollada en torno de los tres aspectos enunciados en el título: la teoría y el mundo de la vida; la ampliación de la noción de ciudadanía y las relaciones posibles entre un tratamiento ampliado de la ciudadanía y la participación política de las y los migrantes, que dan por resultado la noción de "ciudadanías interculturales emergentes". Estos desarrollos teóricos y epistemológicos se aplicarán por último al análisis de una situación típica en la que conflictos característicos de "fronteras culturales" se entrelazan con aquellos originados en las reacciones de minorías blancas trasplantadas ante la irrupción en la escena pública de comunidades de origen inmigrante. En este trabajo se caracteriza a tal fin el proceso que se da en la Provincia de Río Negro (Patagonia argentina). Tal contraposición entre las líneas de abordaje propuestas y un ejemplo que puede considerarse típico sirve en la presente contribución para subrayar la importancia del clivaje entre las culturas y la necesidad de una perspectiva intercultural arraigada en el mundo de la vida tanto para poder realizar un análisis teórico riguroso de esta dimensión del conflicto como para elaborar propuestas superadoras tendientes a producir cambios en los imaginarios sociales y en las políticas públicas que muchas veces los reflejan.

Teoría y mundo de la vida

Los lamentos habituales de estudiosos que provienen del ámbito de las humanidades y las ciencias sociales acerca del lugar menor que la sociedad les reconoce y la función poco clara e incidencia escasa que adjudica a sus saberes respecto del bien común social (con la consecuencia de que tales académicos resultan postergados en el otorgamiento de subsidios, premios y cargos) reflejan un clima de malestar bastante generalizado que hace surgir un abanico de actitudes entre las de encierro elitista y otras de sometimiento a los poderes, sean estos políticos, religiosos o económicos. En tales debates prospera un clima de nostalgia que se alimenta de rememoraciones poco contextualizadas de las épocas presuntamente felices de Platón, Cicerón, Séneca, Voltaire o Hegel. Tornando la atención a contextos de mayor responsabilidad teórica, en estos se observan igualmente una cierta desazón expresada en polémicas sobre la especialización de las disciplinas y la compartimentación de los saberes —hoy puesta en tela de juicio desde diversas orientaciones epistemológicas—, la necesidad de abordajes complejos —como el aquí defendido—, y algunos *revivals* de las discusiones sobre el papel de los intelectuales y/o académicos en la sociedad que se cristalizaron hace unas décadas en las fórmulas del "intelectual orgánico" o del "intelectual libre". Contra estas voces paralizantes de quienes promueven la nostalgia o la desazón, tal vez convenga retornar a la figura filosófica de Edmund Husserl quien planteó la necesidad de reparar en el olvido manifiesto de la *Lebenswelt* ("el mundo de la vida") en las filosofías y las ciencias vigentes, y, con ello, en el descuido por parte de numerosos académicos y académicas de los problemas más acuciantes de la sociedad que son los de la vida cotidiana (lo que no indica un compromiso con intereses inmediatos), así como en el afán rigorista y erudito, cada vez más especializado, que caracteriza el cultivo de las disciplinas científicas y filosóficas. Habida cuenta de los análisis ya de larga data sobre las crisis de los saberes vigentes, parece entonces oportuno retrotraer las investigaciones de estos ámbitos del saber a la pregunta básica de la sabiduría andina por el *Sumak Kawsay* (el "buen vivir" o la "vida en plenitud") (Macas 2010: 14), tarea que se despliega fundamentalmente, aunque no solo, en el contexto concreto de la vida cotidiana del día a día. Para esto se deberían abandonar un tanto las distinciones lógicas y las oscuridades conceptuales, que además de legítimas muchas veces fascinan y entretienen a los intelectuales, y seguir la exhortación que hacía M. Merleau-Ponty a las y los filósofos coetáneos: "El primer acto filosófico tendría que ser volver al mundo vivido" (Merleau-Ponty 1945:69).

En efecto, el mundo de la vida cotidiano resulta paradójicamente mucho más complejo que la red de datos, conocimientos, experimentos, leyes, modelos y teorías en la que se mueven científicos y filósofos. Los seres humanos estamos situados en un mundo natural determinado (no inmutable) que se nos impone como dado y nos encuadra espacial y temporalmente junto con los demás vivientes, e integrados en un mundo sociocultural y, por ende, histórico; ambos inextricablemente fu-

sionados en el mundo de la vida: "No solamente tengo un mundo físico, no vivo solamente en medio de la tierra, del aire y del agua, tengo a mi alrededor caminos, plantaciones, pueblos, calles, iglesias, utensilios, una campanilla, una cuchara, una pipa" (Merleau-Ponty 1945:399). En este mundo de la vida los seres humanos conocen y actúan intersubjetivamente y en comunidad con los otros seres humanos y vivientes; con ellas y ellos comparten, conocen, nombran, actúan y recuerdan el mundo de la naturaleza y el sociocultural e histórico. Es decir, en este mundo de la vida, además, la experiencia de cada ser humano y de cada grupo humano se articula, muchas veces conflictivamente, con la experiencia de los demás individuos y grupos. También es el contexto donde se instauran y determinan las biografías personales y las historias grupales. Siguiendo la inspiración husserliana, el dato más básico para el pensador es la experiencia de que los seres humanos viven en un mundo intersubjetivo, interactuando y comunicándose constantemente con los otros, en la conciencia de las semejanzas y de las diferencias. Para decirlo con palabras de P. Berger y de L. Luckmann: "Sé que mi actitud natural para con este mundo corresponde a la actitud natural de otros, […] que también ellos organizan este mundo en torno del 'aquí y ahora' de *su* estar en él y se proponen actuar en él. También sé, por supuesto, que los otros tienen de este mundo común una perspectiva que no es idéntica a la mía. Mi 'aquí' es su 'allí'. Mi 'ahora' no se superpone del todo con el de ellos. A pesar de esto, sé que vivo con ellos en un mundo que nos es común. Y, lo que es de suma importancia, sé que hay una correspondencia continua entre *mis* significados y *sus* significados en este mundo" (Berger y Luckmann 1972:40-41). De modo consciente o inconsciente el mundo de la vida cotidiana constituye un modo de ver y vivir la realidad; en lenguaje cortazariano, una instalación que se vertebra en el aquí y ahora de la sociedad a la que cada ser humano y grupo pertenece que, por su parte, se da en una red de relaciones con los otros miembros de la sociedad y con los de sociedades diferentes.

Acentuando la dimensión cognoscitiva del mundo de la vida, en tanto ella es la que posibilita toda experiencia de conocimiento y la construcción misma del saber, una de las acepciones teóricamente más poderosas de la *Lebenswelt* brindada por Husserl es la definición que aporta en *Erfahrung und Urteil*: "mundo en el que siempre hemos vivido y que ofrece el terreno para toda función cognoscitiva y para toda determinación científica" (Husserl, 1954: 38; Husserl, 1980: 43). La mención de la definición husserliana en este trabajo no ocupa meramente un lugar erudito, sino que tiene una doble significación. Por un lado, volviendo nuevamente la atención al fenómeno migratorio (olvidado insistentemente en ámbitos como la filosofía y la ciencia política) se sostiene que este fenómeno ha integrado siempre, aunque con manifestaciones diversas, el mundo de la vida cotidiano, pero que ahora lo hace de maneras específicas y potentes provocando cambios sustantivos en los modos de entender y practicar la ciudadanía. Sin embargo, frente a este fenómeno contemporáneo que es parte de los cambios operados por el proceso de globalización en curso, estamos en un estado de desvalimiento y crisis teórica tales que, sin pretender transparencia absoluta, se impone la mediación de una interrogación de corte genético, tal como se deriva del texto husserliano citado. Siguiendo a Suzanne Bachelard en su interpretación de este pasaje de Husserl (Bachelard, 1957: 215), parece imponerse al filósofo y al científico social que intenten abordar el fenómeno migratorio una reducción de tipo genético que contribuya a suprimir sedimentaciones y mediaciones científicas que han llegado al límite de sus posibilidades y permita acceder a una experiencia deslastrada, más originaria y más rica, del fenómeno migratorio, para avanzar nuevamente en la investigación a partir de allí. Sin embargo, en este trabajo se pretende un retorno genético al mundo de la vida cotidiano y a los efectos de las migraciones contemporáneas en el mismo, entre otros, el de una modificación de las ideas más compartidas sobre la ciudadanía, como se dijo anteriormente, en una línea universalista que se aparta del Husserl más explícito. Aunque esta no sea una exposición metodológica que se aboque al tratamiento de estas diferencias parece oportuno retomar aquí los tres ejes básicos del *locus enutiationis* o perspectiva discursiva de la misma (posición teórica intercultural, posición epistemológica interdisciplinaria y convicción ético-política emancipadora) y explicitar el punto de vista de los autores sobre

los dos primeros, en tanto el tercero resulta el supuesto de los parágrafos que siguen.

Respecto de la posición epistemológica y teórica intercultural, se señala brevemente que si bien existen diversas líneas y enfoques contemporáneos del pensamiento intercultural, y cantidad de estudios de diversos autores que toman buen cuidado en distinguir esta perspectiva de las diversas manifestaciones del multiculturalismo liberal (Bonilla, 2008c: 27-34), en este artículo se hace referencia al enfoque básico sostenido por los integrantes de la Escuela de Aachen (Bonilla 2005) y del Programa de Diálogo Intercultural Norte-Sur formado a partir de los años 90 por considerar que se trata de una propuesta amplia, en estado de elaboración avanzado, que sirve, además, de catalizador de otras vertientes del pensamiento intercultural y de la Filosofía y la Teología de la Liberación. Entre otros valores intrínsecos, hay que destacar que desde lo epistemológico, pero también desde lo ético-político, esta forma de pensamiento intercultural se hace cargo de la violencia ejercida por el colonialismo de los lenguajes y las teorías, habilitando así un tratamiento más amplio de temáticas como la del presente trabajo. Con seriedad se asume la existencia y persistencia de modos de colonialismo europeístas (castellano-español, portugués. francés, inglés, norteamericano, globalizado) que generaron una "condición colonial" que continúa hasta la fecha. La gravedad y el estilo de la "condición colonial" que afectó los países de América conquistados y colonizados por la Corona de Castilla se entienden mejor si a la consideración de los factores políticos, sociales y económicos que conformaron las diversas formas de dominación en estos quinientos largos años se suma la de los culturales y educativos que están en la raíz de la inferiorización, racialización y marginación de los pobladores originarios, de los esclavos importados de África y sus descendientes y también de los mestizos, criollos e inmigrantes, con el agravante de que esta América —a diferencia de Asia— fue imaginada por añadidura como "lugar vacío" por los conquistadores, siendo denominada posteriormente "el desierto" (logrado gracias al genocidio), el lugar de la "barbarie". Aquí se habla de "condición" y no de "situación" colonial para dar cuenta del fenómeno de la persistencia y aparición constante de nuevas formas e instrumentos de colonización y sobre todo de la identificación con los mismos que se produjo en las naciones luego independizadas de la metrópoli hispana durante todo su transcurso posterior. A partir de lo señalado puede reflexionarse sobre la necesaria condición colonial de la lengua, el pensamiento, las ciencias y las prácticas académicas en este lugar de América (la "ciudad letrada" investigada por Ángel Rama).

Tomando en cuenta la historia del colonialismo occidental este enfoque intercultural se presenta como opuesto a las prácticas del saber colonial y se propone poner de manifiesto la riqueza del pensamiento de aquellas culturas cuya dignidad cognitiva ha sido sustraída. Para ello cuestiona el prejuicio que excluye de la filosofía y de las ciencias modos de pensamiento que no condicen con los consagrados en las academias porque se los supone irracionales, mitológicos o religiosos o porque carecen de literatura canónica identificable como filosófica o científica, y se procura una reformulación del sentido y la tarea del pensar intentando un intercambio con saberes análogos a los occidentales presentes en las diversas tradiciones culturales del mundo. Respecto de América Latina, la perspectiva intercultural alienta la reconstrucción de esta historia tomando en cuenta la "violencia epistemológica trágica" sufrida por las ricas tradiciones de pensamiento prehispánicas o las que se fueron desarrollando luego, en general al margen de la academia (Fornet-Betancourt, 2008: 150-152).

Partiendo de la idea-fuerza de que toda teoría intercultural es un polílogo de razones plurales y contextuadas (Esterman 2006:46ss.) que se construye como un intercambio hermenéutico mutuamente interpelador, oyente e interpretativo (Fornet-Betancourt 2004c:256-257), se esboza aquí una posición polilógica, superadora tanto de universalismos apriorísticos o dialécticamente teleológicos así como de los relativismos e instauradora de una "universalidad de horizonte" (Bonilla 2007a). Este modelo "fuerte" de pensamiento intercultural, en acuerdo con la Escuela de Aachen, puede concebirse según la metáfora de la "traducción" (Fornet-Betancourt 2003a:14). Siendo la traducción la operación humana que ha generado los mayores intercambios y pro-

ducción de saber entre los seres humanos, con toda la ambigüedad y conflictos que siempre subyacen a los mismos, esta metáfora resulta de enorme interés, dado el carácter universal de la traducción (más allá de las discusiones ontológicas y éticas acerca de si la traducción es posible, como señala Umberto Eco, y con él varios autores más, "la gente traduce") (Eco 2008)[4]. Con esta metáfora pregnante se representan las teorías —o formaciones discursivas análogas- históricas y actuales que provienen de diversas matrices culturales como integrantes de polílogos de razones posibles entre discursos situados y contextuales de diversa índole. Desde esta perspectiva, los criterios de verdad no están dados *a priori* desde un *logos* etno y androcéntrico, como ha ocurrido con la filosofía y las ciencias europeas en el continente primero y luego en los países coloniales. Por esta razón, se sostiene la necesaria inclusión en el polílogo filosófico de las variables del poder y la dominación que en los países de América, Asia y África se determinaron como "condición colonial". Ellas deben impregnar hoy la filosofía y las ciencias sociales, incluida toda investigación sobre la ciudadanía, para evitar que las teorías sean nuevamente víctimas de la "violencia epistemológica" ejercida por el saber pretendidamente hegemónico que trata de imponer su paradigma. La pretensión de universalidad de cada uno de estos discursos, no convertida hegemónicamente ni en un *a priori* que preside toda producción teórica ni en un *télos* al que se deba tender unívocamente, por obra del diálogo ("polílogo") se manifiesta en el *desideratum* de la comunicación de una universalidad abierta, que bien podría denominarse "universalidad de horizonte" (Bonilla, 2010e), para no recaer en las dificultades de la gadameriana "fusión de horizontes".

Este objetivo de ir instaurando un polílogo entre razones contextuales e históricamente situadas ha levantado contra el pensamiento intercultural diversas críticas de esencialismo y fixismo culturales, señalando alguna de las más extremas e injustas que las definiciones de interculturalidad aludidas por los investigadores se sustentan en "[…] una concepción ahistórica, estática, homogénea y etnocentrista de la cultura" (Schmidt-Welle 2006:34). Frente a críticas de este tenor baste aclarar que, lejos de defender la idea de culturas como entelequias fijas y la de tradiciones culturales como dadas de una vez para siempre, esta perspectiva se basa, por el contrario, en la constatación de la movilidad constante de las mismas y por ello realiza un esfuerzo de desontologización o desculturización (Fornet-Betancourt 2009:41). En la misma línea se realiza una crítica de la categoría de "historicidad", tal como fuera defendida por la tradición europeísta de las teologías y filosofías de la historia (Fornet-Betancourt 2009:97). Más importante aún que estas refutaciones teóricas de tales visiones, al reconocer que no solo hay una pluralidad de historias, sino que la historicidad humana es temporalmente pluralista y que las historias múltiples no coinciden en un proceso de desarrollo simultáneo (Fornet-Betancourt 2009:99) el pensamiento intercultural otorga un lugar epistémico preferencial a la pluralidad de memorias de los pueblos de la humanidad, sobre todo las memorias del sufrimiento y de la liberación. En consecuencia, esta perspectiva epistemológica habilita críticas y estrategias teóricas que acompañen las prácticas de resistencia a la violencia con la que la pretendida globalización busca imponer sus imperativos uniformizantes. La interculturalidad como alternativa a la violencia, en definitiva, plantea esta traducción o polílogos de razones teóricas y prácticas como enriquecimiento exponencial del pensamiento en tanto da cabida a la auténtica posibilidad de contribuir a la generación de —parafraseando al filósofo Adolfo Achinte—, "filosofías de la re-existencia" (Achinte 2008: 14).

Un segundo supuesto de este trabajo es que su objeto complejo debe ser abordado de modo pluri e interdisciplinario superando dos ideas todavía habituales: la idea de que el tratamiento de este tipo de objetos puede realizarse como sumatoria de saberes disciplinarios y la idea de que la filosofía y la teoría política pueden constituir sus objetos de investigación y llevar a cabo la labor investigativa de forma autosuficiente o, al menos, mante-

[4] Esta metáfora de la traducción remite al trauma del Descubrimiento y de acontecimientos coetáneos a este porque recuerda la espléndida actividad traductora de las escuelas de traductores (trasladadores, trujamanes, intermediarios) que generaron una situación de diálogo lingüístico y cultural embrionaria antes del Descubrimiento de América, frustrada por el totalitarismo lingüístico, cultural y religioso, también racismo, impuesto por la Corona de Castilla (Torre 1994: 29).

niendo un diálogo externo y con fines meramente informativos con otras disciplinas. En lugar de contribuir a afinar la perspectiva de análisis, esta visión epistemológica más usual se rehúsa a tomar en cuenta los resultados de la investigación de otras ciencias humanas y sociales, reduce la complejidad de lo real a lo que cabe en moldes teóricos establecidos y se autolimita las posibilidades críticas. Así como ha sucedido en el campo de los estudios ambientales, cuya complejidad impulsó la búsqueda de modelos interdisciplinarios y dialógicos complejos de investigación (Funtowicz, Ravetz 1991), lo mismo se ha pensado en el campo de los estudios migratorios donde ya ha quedado probada la caducidad de los puntos de vista exclusivamente disciplinarios, como lo son el histórico, el demográfico, el económico, o la simple pluridisciplina, dada la multiplicidad y complejidad de variables a investigar, entre las cuales no resulta de menor importancia su vinculación con la cuestión de la ciudadanía. En consecuencia, en diversas publicaciones y congresos, particularmente el *Congreso Argentino de Estudios sobre Migraciones Internacionales, Políticas Migratorias y de Asilo,* celebrado en Buenos Aires a fines de abril de 2006, se asumieron y profundizaron las críticas a los enfoques exclusivamente disciplinarios y se subrayó la necesidad de encontrar marcos interdisciplinarios, en los que la filosofía ocupe un lugar no menor, que permitan realmente la construcción de una "caja de herramientas" adecuada para abordar la complejidad del fenómeno migratorio actual. Ha sido Stephen Castles, en 2001, quien con mayor agudeza hizo presentes críticas fundadas tanto a pensadores que, formados en disciplinas que jamás se habían ocupado del fenómeno migratorio, comenzaban a tratarlo como *terra nullius*, como a los estudiosos habituales de las migraciones. Entre las más severas pueden sintetizarse: 1) la imposibilidad de comprender la complejidad del proceso migratorio partiendo solo de áreas de conocimiento concebidas como autónomas (migración, etnicidad, racismo, multiculturalismo, comunidades trasnacionales, construcción identitaria, ciudadanía); 2) la compartamentalización entre los discursos científico sociales y los correspondientes a políticas migratorias; 3) la adhesión inconsciente de los investigadores a modelos ideológicos de nación; 4) la adhesión a tópicos, opciones metodológicas y marcos teóricos estrictamente disciplinarios; 5) el enclaustramiento en los límites de un paradigma que no se revisa a partir de las situaciones históricas cambiantes (Castles, 2001). En suma, se trata de construir una nueva síntesis que acabe con los compartimentos metodológicos, regionales e ideológicos, pero una síntesis no forzosamente ecléctica y, por esto, no meramente pluridisciplinaria. De allí el esfuerzo de los autores de este trabajo por elaborar una propuesta que retome la iniciativa husserliana desde las perspectivas abiertas por el pensamiento intercultural (Bonilla 2007c).

Ciudadanía, derechos humanos y migraciones

La filosofía y la teoría políticas han tratado mayormente el problema de la ciudadanía de un modo sistémico que da cuenta de las condiciones y formas de su ejercicio, pero que en general no discute los criterios que rigen el acceso a la misma. De este modo, si bien hay actualmente en las ciencias sociales y la filosofía un consenso generalizado sobre la existencia de grandes sectores y grupos poblacionales que no disfrutan de la ciudadanía, falta una matriz conceptual que permita explicar al mismo tiempo las reglas de acceso y las de funcionamiento de la misma. Para construirla puede partirse de la caracterización provisoria de que la ciudadanía es un estatus que permite la presentación de demandas ante el Estado y la comunidad política por la falta de vigencia de derechos humanos. Como primer paso para aclarar esta idea conviene, empero, definir previamente qué se entiende en este texto por derechos humanos.

Existe mundialmente un consenso amplio de que los derechos humanos son universales, inseparables, innatos, inalienables, sistémicos y recíprocos (Fritzsche, 2004:16-19). Sin embargo, las diferencias aparecen al definir su universalidad. Para las corrientes predominantes se entiende por tal la extensión progresiva por el mundo de los códigos y convenciones desarrollados en la tradición liberal contractualista desde fines del siglo XVII. Para muchos autores, derechos humanos son simplemente los codificados en los documentos internacionales vigentes. Desde la perspectiva intercultural aquí sostenida (Bonilla 2005a, 2006a, 2006b; Estermann 2006; Fornet-Betancourt, R. 2003a, 2003b, 2004a, 2004b, 2004c,

2005; Pannikar 2003; Sidekum 2003a, 2004; entre otros)[5] se critica esta concepción por su etnocentrismo. Entendiendo por derechos humanos solo los codificados en dicha tradición y bajo esa forma en especial, se niega que el resto de la humanidad tenga nociones de derechos inherentes al ser humano y/o que estos existieran antes de la Modernidad europea (Schissler, 2005).

Por el contrario, se sabe que todas las culturas del mundo se han organizado desde su inicio sobre por lo menos dos premisas: el respeto a la dignidad de la persona y el derecho de resistencia a la opresión. Ambas constituyen bajo diversas formas y diferentes combinaciones núcleos irreductibles omnipresentes (Fornet-Betancourt 2000a:11-22; Fornet, Sanddkühler 2001: 28-36). No obstante, todas las culturas están también animadas por tendencias opresivas. La tensión entre ambos atractores es la fuerza motriz de la historia. Constatar esta universalidad del conflicto entre emancipación y opresión implica reconocer la igualdad entre las culturas, suponiendo al mismo tiempo que los derechos humanos solo son universales como articulaciones culturales específicas que se repiten en todas las culturas. Por lo tanto, si cada cultura está animada por una tendencia emancipadora y una opresiva, debe ser teórica y prácticamente posible descifrar sus códigos culturales y establecer equivalencias con otras culturas, haciendo universales dichas tendencias. Estas equivalencias solo pueden establecerse mediante la traducción intercultural, pero teniendo presente que se realiza entre culturas dominantes poseedoras del discurso competente (Chaui 1981) y otras a las que se niega la competencia para emitir juicios. Además de establecer equivalencias, la traducción permite comparar entre los diversos desarrollos culturales, sistematizando repeticiones y diferencias entre las culturas, para sacar conclusiones generales sobre continuidades y variaciones así como sobre el sentido de los desarrollos en la historia de los derechos humanos. Por consiguiente no existe universalidad de los derechos humanos sino en su contextualidad. Esta constatación vale para las relaciones interculturales como para las intraculturales, ya que las culturas son construcciones hegemónicas con discursos dominantes y otros subordinados (Fornet-Betancourt 2000; Fornet-Betancourt, Sandkühler 2001).

Las culturas son comunidades de significación con valor en tanto den sentido a la vida de sus miembros (Abu-Laban 2002; Alfaro, Ansión, Tubino 2008). Como bajo la hegemonía de la ideología globalizadora ninguna comunidad puede satisfacer todas las búsquedas de sentido de sus integrantes, las culturas ofrecen hoy solo limitados horizontes de sentido. Esta crisis aumenta por la pérdida de legitimidad de los Estados nacionales, las comunidades de sentido más importantes de la Modernidad. Las formas culturales mixtas, negociadas, híbridas están a la orden del día (Benhabib 2006; Bhabha 2002). En el sistema mundial capitalista vigente desde hace medio milenio las relaciones entre las culturas están signadas por el predominio de una hegemónica con base en el Atlántico Norte. La hegemonía de la cultura occidental implica que los discursos de las subordinadas pierdan competencia. Esta relación de hegemonía dentro del sistema mundo se reproduce dentro de cada periferia silenciando y desautorizando los discursos de los grupos subalternos que se fragmentan, perdiendo coherencia y complicando aún más la traducción intercultural.

Con esta perspectiva se establece un continuo argumentativo entre la experiencia que las comunidades de origen inmigrante hacen de su vulnerabilidad y la forma en que presentan sus demandas por derechos humanos insatisfechos. El Estado nacional es la forma general de la soberanía y la legitimación desde el siglo XVIII, pero al mismo tiempo esta forma tiene vigencia bajo articulaciones específicas, o sea, que el Estado nacional es a la vez la forma más general y más específica de la dominación y la legitimación. En su articulación[6] con los aparatos y las prácticas princi-

[5] Desde una visión histórica de la ciencia política, el coautor de este trabajo ha hecho varias contribuciones en el campo de los derechos humanos como fundamento del orden político (Vior 2005a, 2006d, 2008a, 2008b, 2008c, 2008d), en los estudios sobre la nación (Vior 1991, 2005b, 2005c, 2006b) y en las investigaciones sobre la participación política de las comunidades de origen inmigrante (Vior/Manolcheva/Manjuk 2004a; *ebd*. 2004b; Vior 2004, 2006a, 2007b).

[6] Gracias a los efectos que la referencia a la imagen nacional tiene sobre la configuración de los sujetos políticos y jurídicos deseables y aceptables (Vior 1991: Cap. 4).

pales de la dominación y la legitimación esta forma nacional condiciona a la administración y la esfera política para que tiendan a desoír los reclamos de las comunidades de origen inmigrante por no ajustarse a las normas de los discursos reconocidos.

En los estudios sobre la ciudadanía se clasifican habitualmente tres etapas en su desarrollo: 1) La formativa, entre principios del siglo XIX y mediados del XX, caracterizada por el reconocimiento político-jurídico de los derechos civiles y políticos y el acceso cada vez más difundido a los derechos ciudadanos. 2) Con T.S. Marshall (1950) se añade a los derechos mencionados el concepto de ciudadanía social. Este proceso coincide con la expansión del Estado de Bienestar en los países centrales. En el final de esta etapa se incorporan diversas minorías, se abren las discusiones sobre multiculturalismo y se debate sobre la democracia deliberativa y participativa (Habermas 1989, 1996). 3) A partir de 1990 la Ciencia Política desplaza su interés hacia el tratamiento de la gobernabilidad, priorizando el funcionamiento de las instituciones sobre el estudio de la representatividad y legitimidad de los Estados. Particularmente la irrupción de los pueblos amerindios en la escena política continental y las migraciones internacionales masivas cuestionan actualmente los fundamentos de la forma predominante de ciudadanía monocultural vigente. En la medida en que estas minorías irrumpen en la escena pública, puede constatarse la imposibilidad de "incorporar" estos grupos a la ciudadanía monocultural. Es necesario entonces desarrollar complejos procesos de comunicación intercultural para multiplicar las formas de la ciudadanía, adaptándolas a sus nuevos miembros y haciéndolas mutuamente compatibles.

Si bien la migración es un fenómeno constante en la historia de la humanidad, los flujos migratorios actuales presentan rasgos particulares. Al hablar de migrantes en esta exposición, los autores se refieren particularmente a los migrantes pobres; el "pobre extranjero", como los denomina Fornet-Betancourt (Fornet-Betancourt 2003, 2004c). Con esta acepción, por un lado, se dejan fuera de consideración aquellas categorías de migrantes que no están denotados por la característica de la pobreza extrema; por otro, excediendo los límites jurídicos y técnicos de la clasificación, bajo ese rótulo aquí se incluyen también a refugiados y exiliados[7]. En síntesis, se intentará volver visibles algunos aspectos problemáticos de la condición migrante (y de los estudios referidos a ella) focalizando en un universo de millones de personas y miles de grupos que han debido abandonar su lugar de origen porque la existencia en Este se les tornó inviable. La constancia y visibilización de "nuevos" migrantes, sobre todo en las grandes ciudades, conduce a la ruptura del mito del "crisol de razas" y a la reconsideración crítica de las prácticas políticas fundadas en él, principalmente en los ámbitos de la justicia, la salud, la educación y el trabajo. En la situación actual de pluralidad real por la copresencia en casi todas las sociedades del mundo de grupos de origen diverso, se torna indispensable la deconstrucción de este mito y la propuesta de nuevas formas de entender esta pluralidad con el objeto de posibilitar formas más plenas de realización individual y modelos de convivencia más justos, como ha sido señalado antes. En razón de lo dicho, la coexistencia de individuos y de grupos migrantes de gran heterogeneidad, mayoritariamente pobres, en nuestras megalópolis y en vastas regiones de las naciones actuales, interactuando en múltiples relaciones dinámicas con las sociedades denominadas de acogida y entre sí, impone por su propio peso una revisión más completa de la noción de ciudadanía, en la que se incluya fuertemente la categoría de "ciudadanía cultural", pero a la vez el carácter inestable, dinámico y abierto de las relaciones referidas.

Dependiendo de su capital material y simbólico y de las contingencias de su inserción en la sociedad de acogida estos grupos migrantes pueden prosperar, ascender socialmente y hacerse o no presentes en la esfera pública. Las investigaciones de campo realizadas por los autores[8] han demostrado que la condición *sine qua non* para que las comunidades de origen inmigrante logren irrumpir en la

[7] En la jerga técnica, los "refugiados" tienen un estatuto diferente, regulado por normativas específicas, y el término "exiliado" no es jurídico, sino político-cultural.

[8] Entre 2002 y 2003 en la Universidad de Magdeburg (Alemania), entre 2004 y 2006 en la Universidad Nacional de La Matanza, en 2009 en la Universidad Nacional de Río Negro, y desde 2004, y continúan, en la Universidad de Buenos Aires.

escena pública y presentar allí sus demandas, es la existencia de mediadores interculturales en condiciones de traducir las necesidades y demandas de estos grupos en materia de derechos humanos insatisfechos a los códigos de la cultura dominante, de modo que los mismos puedan ser comprendidos y se hagan negociables. Generalmente estos mediadores/traductores son miembros de los grupos subalternos que reúnen un capital cultural variado con aptitudes comunicativas especiales y se encuentran en el lugar y momento que les permita asumir creíblemente dicha representación. Una vez alcanzado el estadio de la comunicación intercultural, la politización de las demandas del grupo subalterno depende de la habilidad de sus mediadores/traductores para presentarlas de modo creíble, como si fueran las de un grupo amplio de la población, así como para incorporarlas a la agenda política[9]. Sin embargo, para que esta presentación de demandas ante el Estado y la comunidad política adquiera estatus de ciudadanía, todavía deben cumplirse otras condiciones (según se observó en el párrafo dedicado a las etapas del desarrollo de la misma).

Para estudiar mejor la problemática escurridiza de los procesos migratorios se los suele dividir en etapas, cada una de las cuales ofrece conflictos particulares tanto desde el punto de vista objetivo como subjetivo (vale decir, en referencia a la/las subjetividad/es migrante/s) A las tres que reconoce la literatura especializada: emigración, inmigración y reconstrucción de los lazos con el lugar de origen (que puede suceder o superponerse con la etapa anterior), cabría añadir la etapa del tránsito, por demás difícil y riesgosa tal como lo muestran numerosos ejemplos cotidianos. En cada una de ellas, tanto la construcción como las modificaciones de la subjetividad migrante, como los diversos procesos y momentos que jalonan sus relaciones con la sociedad de acogida, incluidos la presentación de demandas por derechos y el reconocimiento de los mismos, ponen en relieve la tensión existente entre vulnerabilidad y autonomía, a punto tal que estas categorías, en principio procedentes de la ética, merecen un tratamiento preferencial y complejo, vale decir, interdisciplinario, con intervención de la sociología, la ciencia política, la historia, la antropología, etc. Para mostrar la pertinencia del empleo de las nociones referidas en esta investigación cabe señalar que tanto la categoría de "autonomía" como la de "vulnerabilidad" han ocupado gran espacio en los desarrollos teóricos sobre la subjetividad, la moralidad y la ciudadanía, si bien es a partir de textos de la segunda mitad del siglo XX donde el tratamiento de la vulnerabilidad asume un lugar central (Levinas 1978; Jonas 1995; 2000). En una publicación reciente la coautora de este trabajo ha subrayado el mantenimiento de esta tensión a lo largo de la historia del pensamiento occidental, sobre todo en su uso ético-político (Bonilla 2010 d). Por esta razón, y de manera ilustrativa, solo se hace referencia aquí a la relectura de los textos kantianos realizada por P. Ricoeur en tanto este logra vincular "autonomía" y "vulnerabilidad" en un marco de tensiones múltiples de enormes consecuencias para la ética y para el tratamiento de los cuestionamientos que plantean las sociedades actuales (Ricoeur 2001: 85-105). Sin renunciar a la consideración kantiana del ser humano como autónomo, puesto que solo la capacidad de darse a sí mismo racionalmente la ley lo habilita para obrar de modo verdaderamente moral, la reconstrucción ricoeuriana del discurso kantiano a partir de las dos vertientes que se manifiestan respectivamente en la *Crítica de la Razón Práctica* (la autonomía como nudo *a priori* de la libertad y la ley) y en *¿Qué es la Ilustración?* (la autonomía como tarea de sujetos políticos que deben salir del estado de sujeción), señala que la autonomía se presenta de modo paradojal y como "idea-proyecto": "Porque el ser humano es por hipótesis autónomo, debe llegar a serlo" (Ricoeur 2001: 86)[10]. De este modo queda manifiesta una ampliación de sentido de la autonomía, que permite considerarla a la vez como la prerrogativa y el *desideratum* de un ser vulnerable. Ambos términos, vulnerabilidad y autonomía, lejos de oponerse,

[9] Para un análisis preciso del modo en que la amplia coalición de organizaciones de derechos humanos, de inmigrantes y algunos parlamentarios logró entre 1999 y 2003 que la promulgación de la nueva ley migratoria argentina (que llevaría el Nº 25.871) fuera incorporada a la agenda política, v. Bosse (2007:69-87). Este fue un caso paradigmático de intervención de estas minorías en la escena pública construyendo ciudadanía en un momento de crisis del sistema político.

[10] Trad. de A. B.

se componen entre sí: "[…] la autonomía es la de un ser frágil, vulnerable. Y la fragilidad no sería más que una patología, si no fuera la fragilidad de un ser llamado a ser autónomo, dado que siempre lo es de alguna manera" (Ricoeur 2001: 87). De esta forma la autonomía (poder o capacidad) es concebida bajo la metáfora de un triple haz que se despliega en el poder de decir, en el poder de obrar sobre el curso de las cosas y de ejercer influencia sobre los otros protagonistas de la acción y en el poder de hacer una narración inteligible y aceptable de la propia vida (puesto que la dimensión temporal nos es intrínseca), a los que debe agregarse el poder de considerarse a sí mismo como autor de los propios actos. Ahora bien, la reelaboración del concepto de autonomía planteada integra niveles de vulnerabilidad (no potencia, o potencia menor o disminuida) que se corresponden igualmente con aquella: el "no poder decir" (fuente de desigualdad básica, dado que lo distintivo del ser humano es el lenguaje), las fragilidades en el ámbito del obrar, que provienen del curso del mundo (enfermedades, envejecimiento, accidentes) o son infligidas por otros seres humanos, habida cuenta de la disimetría entre el agente y el receptor de la acción, y por último la incapacidad de conducir la vida de acuerdo con la idea de coherencia o identidad narrativa desde la perspectiva insustituible de la singularidad, vale decir, de ser autónomo en sentido pleno.

Dado este marco teórico, resulta posible el abordaje interdisciplinario del tema central. Como se señala en la publicación reciente a la que se hizo referencia un poco más arriba, los estudios migratorios dan amplia cabida a la consideración de diversos aspectos de la vulnerabilidad y de la autonomía de las personas y grupos migrantes. Respecto del tratamiento de la vulnerabilidad de las y los migrantes, cabe decir que en cada una de las etapas o estadios de la migración dicha vulnerabilidad puede ser considerada desde dos puntos de vista: un punto de vista subjetivo y otro objetivo. Según el primero (el subjetivo) podría intentarse una fenomenología de la subjetividad migrante que muestra la vulnerabilidad manifestándose como malestar o sufrimiento. Consecuentemente ello redunda en dificultades para el ejercicio consciente de la autonomía (*empowerment*), en la internalización de estilos de minorización, en problemas para la identificación cultural y social, etc., con elevados riesgos de anomia y, por consiguiente, de una caída cada vez mayor en la vulnerabilidad extrema. Partiendo en cambio de una perspectiva objetiva, que atiende a las normas y prácticas de la sociedad de acogida referidas a los y las inmigrantes, la vulnerabilidad (efecto de las mismas) puede ser tipificada como exclusión, la cual comprende un abanico de formas de trato discriminatorio por parte de las sociedades de acogida que pueden sintetizarse como conculcación en diversos grados de derechos fundamentales para el ejercicio de capacidades y funcionamientos de la existencia humana ((Nussbaum; Sen 1993:3), entre otras, la participación ciudadana plena, es decir, el ejercicio de todos y cada uno de los derechos humanos en su conjunto.

En esta línea el aporte del sociólogo J. Bustamante facilita la diferenciación entre una "vulnerabilidad estructural" y otra, derivada de la anterior, la "vulnerabilidad cultural". En los Estados nacionales modernos la vulnerabilidad estructural se genera en la diferencia existente en las relaciones con el Estado entre un nacional y un migrante. De esta diferencia surgen las desigualdades en el acceso a los recursos, tales como prestaciones sociales, educación, trabajo, etc., y se van convirtiendo en el criterio normativo de las relaciones sociales entre nacionales e inmigrantes. Tales diferencias de poder se incrementan por la presencia de la vulnerabilidad cultural derivada de elementos culturales con significados despectivos tales como estereotipos, prejuicios, racismo, xenofobia, ignorancia y discrimintación institucional con los que se tiende a justificar las diferencias de poder entre los nacionales y los extranjeros" (Bustamante 2007: 55). Considerada "a la Weber" como tipo ideal, la vulnerabilidad estructural sería la construcción teórica que representa el extremo de la desigualdad que caracteriza a los inmigrantes internacionales como sujetos de derechos humanos y puede definírsela como "carencia extrema de poder", en tanto la "vulnerabilidad cultural" se define como la justificación ideológica de la existencia y de la práctica de la condición de vulnerabilidad de los migrantes de la cual se deriva la impunidad para quienes violen los derechos humanos de aquellos.

Diversos estudios sobre las demandas de derechos y la participación y representación política de las y los migrantes, hacen hincapié en su capacidad de ir adquiriendo poder (*empowerment*) justamente por la mayor asunción de autonomía (Benhabib 2005; Bonilla 2006a; Kymlicka, 2003). El filósofo S. Mezzadra, en particular, pone el acento en la autonomía de las y los migrantes, a partir de sus investigaciones críticas sobre las relaciones contemporáneas entre globalización, trabajo y ciudadanía. Sin subestimar las causas objetivas de la migración ni sus condiciones materiales y sociales, con la categoría básica de "derecho de fuga" este autor pretende subrayar una dimensión subjetiva de los procesos migratorios fuertemente ligada al ejercicio de elecciones personales. Así aplicada, la categoría de derecho de fuga concentra en la figura del migrante las contradicciones inherentes al ejercicio del derecho a la libertad de circulación, poniendo en evidencia la naturaleza política de las disputas sobre las migraciones. En vez de reducir las migraciones contemporáneas a las leyes de oferta y demanda, su tesis de la autonomía de las migraciones, que saca al migrante de su papel subordinado de víctima, toma en cuenta el excedente de prácticas subjetivas que se expresan en los movimientos migratorios en relación con las 'causas objetivas' que los determinan (Mezzadra 2005: 143-157), y, en consecuencia, es apta para dar cuenta de fenómenos económicos y sociales vinculados con la migración, tales como la constitución de redes trasnacionales, y para plantear desafíos a las políticas migratorias centradas en el concepto de integración. Coincidiendo con Mezzadra respecto del potencial creador y hasta revolucionario de las y los migrantes, en tanto que su presencia cuestiona las creencias y prácticas habituales de la ciudadanía, está lejos de la perspectiva aquí expuesta obviar la existencia de fortalezas y capacidades individuales y grupales de resistencia de quienes han debido migrar. Pero, a juicio de los autores de este trabajo, si bien el aporte de Mezzadra resulta valioso, en tanto pone el fenómeno migratorio en el corazón del capitalismo y señala las contradicciones y alternativas posibles a este, a la vez minimiza las heridas en el cuerpo y en la subjetividad migrantes, así como las dificultades que estas personas y grupos padecen para ser visualizadas y reconocidas como sujetos de derechos en los lugares de acogida y para el ejercicio de tales derechos (Bonilla 2009a).

Ejemplo: la politización de comunidades de origen inmigrante en la Provincia de Río Negro (Patagonia argentina)

En este punto se propone retomar las preguntas realizadas al inicio de esta contribución indagando cómo funcionan estas relaciones interculturales en el mundo de la vida y en la representación política mediante la presentación de un ejemplo que puede considerarse típico. En él se procura mostrar de qué modo las relaciones interculturales e intercomunitarias construidas en el mundo de la vida cotidiana pueden continuarse y expresarse en la comunidad política.

Por ser una provincia relativamente joven[11], con un territorio sumamente extendido y una concentración muy desigual de la población[12], la Provincia de Río Negro plantea especiales desafíos a la representatividad y gobernabilidad del Estado. Las características históricas, económicas, sociodemográficas y culturales de las diferentes regiones condicionan diferentes relaciones de hegemonía, modos de construcción de ciudadanía, de relación entre el Estado y la sociedad en general, de construcción de estatuidad, de articulación y representación de intereses, etc. Al mismo tiempo las oleadas de inmigración extranjera contemporáneas (chilenos y

[11] Como todos los territorios indígenas del Chaco y la Patagonia, conquistados por el Estado argentino a fines del siglo XIX, Río Negro fue durante muchas décadas un territorio nacional gobernado directamente por el Poder Ejecutivo Nacional. Recién en 1957 adquirió el estatus de provincia y pudo comenzar a elegir a sus autoridades y representantes. Esta provincialización reciente dejó fuertes huellas en el Estado, en el régimen de grandes latifundios originados en la usurpación de la tierra indígena y en los hábitos culturales.

[12] De acuerdo a datos de la delegación Viedma de la Dirección Nacional de Migraciones, en Río Negro viven actualmente 75.000 chilenos, 50.000 bolivianos, 5.000 paraguayos y pequeños grupos de otras colectividades extranjeras. A esta cifra deben añadirse las personas originarias de esos mismos países que han tomado la ciudadanía argentina y, por consiguiente, ya no figuran como extranjeros en las estadísticas, así como los hijos de los inmigrantes que, de acuerdo a la ley argentina, son argentinos por nacimiento. Se trata, por lo tanto, de una porción muy alta de la población provincial total, estimada para el año 2008 en unos 600.000 habitantes (DGEyC 2009).

bolivianos sobre todo) registran patrones de asentamiento, inserción productiva, sociabilidad y capacidad asociativa muy diferentes entre sí y con los contingentes inmigrados en décadas anteriores. Si se considera la combinación entre la colonización blanca desde fines del siglo XIX con las sucesivas oleadas inmigratorias europeas e internas y el más reciente poblamiento por inmigrantes sudamericanos, pueden caracterizarse las poblaciones blancas de la Provincia de Río Negro como "pueblos trasplantados" (Ribeiro, Rodríguez Ozán, Pereira Gomes, 1992) que conviven con los pueblos indígenas y los descendientes de los inmigrantes sudamericanos prácticamente sin mezclarse. Numerosas regiones sudamericanas y de otros continentes comparten características similares. Estas configuraciones peculiares, en las que comunidades de origen europeo conviven en el mismo territorio con otras subalternizadas sin mezclarse, se denominan "fronteras culturales" (Caggiano, 2003; Gil Araujo, 2003; Grimson, 2000). A pesar de los imaginarios de los grupos involucrados, estos también interactúan en las "fronteras culturales", solo que bajo el signo de la negación mutua. La construcción del Otro cultural como una categoría residual permite a los colonos proyectar en las poblaciones indígenas la violencia que dio origen y sostiene la relación de dominación. La legitimación del Estado se da más por desplazamiento y condensación en la figura negativa del indígena que por representación. La violencia que signa este tipo de relaciones puede manifestarse públicamente en cualquier momento por su bajo nivel de simbolización. Ambas partes involucradas en esta relación quedan fijadas en la imagen inmóvil del Otro. El racismo reduce al mínimo la capacidad adaptativa de una comunidad.

Cuando en estos contextos irrumpen colectividades de origen inmigrante que, como la boliviana en la Provincia de Río Negro, demuestran un gran dinamismo, la capacidad de adaptar sus técnicas de producción y reproducción a las condiciones ambientales de la Patagonia, tienen éxito económico y social y comienzan a manifestarse en la escena pública, colapsa la cosmovisión racista. Gracias al violento sometimiento de los indígenas los blancos se habían convencido mayoritariamente de su superioridad y de la perfección de sus instituciones y costumbres. En tanto, la comunidad de origen boliviano, con inocultables rasgos fenotípicos amerindios, demuestra su superior capacidad adaptativa, la cultura trasplantada sufre una profunda herida narcisista que la desarticula. En esta situación se encuentra hoy la cultura dominante en la Provincia de Río Negro (Bandieri, 2001; Fabregat, 2004).

En Argentina hay pocos antecedentes de estudios sobre la construcción de ciudadanía desde los grupos provenientes de la inmigración latinoamericana. Existen sí numerosas investigaciones sobre los modos de articulación política de las inmigraciones europeas llegadas al país entre 1860 y 1930 que pueden servir de referencia comparativa para indagar bajo qué condiciones necesidades insatisfechas de grupos poblacionales excluidos se convierten en demandas y estas en demandas políticas que puedan conducir a la ampliación de la comunidad ciudadana de derechos (Devoto, Otero, 2003).

En el caso de Río Negro las investigaciones sobre los grupos procedentes de la inmigración de países limítrofes a la provincia se concentran en aspectos demográficos, históricos o de inserción en el ámbito productivo (Acuña *et al.*, 1993; Aguilera, 2005; Bendini *et al*. 2005; Gomiz Gomiz 2008; Radonich, 2004; Trpin, 2004). En el contexto sociocultural descrito esta falta de conocimientos sistemáticos no puede llamar la atención. Sobre este triángulo de conflictos (Estado/mayoría blanca-colectividades de origen inmigrante-mapuches) no se encuentran investigaciones y, sin embargo, en los pocos meses que estuvieron disponibles para la investigación de campo que aquí sirve de ejemplo (Vior, 2009), este sistema de relaciones aparece como el ordenador omnipresente de las relaciones culturales, políticas, sociales y económicas en la provincia.

El estudio referido arribó a la conclusión siguiente: la Provincia de Río Negro (probablemente toda la Patagonia argentina) sigue siendo regida por los colonizadores blancos como tierra de frontera en la que en su imaginario deben permanecer constantemente alertas ante eventuales irrupciones de los pueblos indígenas. Esta actitud de defensa armada tiene tres consecuencias importantes en la configuración del mundo de la vida cotidiana en la provincia:

a) La ética económica de los colonizadores se orienta al pillaje, la expoliación de suelos y pobladores y el permanente reclamo por subsidios del Estado nacional. Prácticamente no existe cultura del trabajo. Más bien está mal vista[13].

b) El racismo antiindígena ha tachado a los mapuches como "invasores chilenos", negándoles por consiguiente todo derecho de ciudadanía. Es más, con este estigma se les niegan también los derechos como pueblos originarios consagrados por la Constitución Nacional reformada en 1994[14].

c) El pujante desarrollo de la comunidad inmigrante de origen boliviano, asentada en diversas zonas del valle del río Negro desde hace unos veinte años, y su inocultable ascenso social ponen en crisis los estereotipos racistas hegemónicos en la provincia[15]. En efecto, para los blancos los bolivianos y sus descendientes son "indios", resultando en consecuencia inimaginable que tengan éxito económico, se adapten bien a las reglas de funcionamiento de una economía capitalista semicolonial y sean capaces de desafiar el racismo imperante presentando públicamente sus demandas y negociando de frente con las autoridades. Esta irrupción de un grupo inmigrante exitoso en una zona liminar caracterizada por el clima de enfrentamiento total entre blancos e indígenas ha desarticulado el discurso dominante y puesto en crisis la gobernabilidad de la provincia. Las principales consecuencias de este colapso son la crisis permanente de las finanzas públicas, el cambio periódico de las coaliciones dentro del gobernante partido radical y la autonomía política y operativa que ha adquirido la policía provincial, lo que lleva periódicamente a violaciones de los derechos humanos como el asesinato de los tres jóvenes del Barrio Alto de Bariloche a quienes dedicamos este texto.

Si el fenómeno migratorio es parte constitutiva del mundo de la vida cotidiana en las sociedades actuales, y si es posible reconocer estilos de vulnerabilidad derivados de la conculcación de derechos de las y los migrantes, así como estilos de autonomía que se manifiestan en modos exitosos de presentar demandas para obtener el reconocimiento y la vigencia de estos derechos, en modos alternativos del ejercicio de la participación y de la representación, en formas negociadas y cada vez más variadas y potentes de ciudadanía, hacia el final de esta contribución, como se ha señalado en algunos textos anteriores, puede plantearse una manera más inclusiva de definir y entender la ciudadanía que denominamos "ciudadanías interculturales emergentes".

Esta nueva denominación, que se enmarca plenamente en las intenciones de la perspectiva intercultural bosquejada páginas antes, es deudora igualmente de los desarrollos teóricos de Marilena Chauí sobre "ciudadanía cultural" y de los diversos planteos contemporáneos de "ciudadanías interculturales". En efecto, a la atribución de importancia al derecho a la cultura, que hace Chauí, como constituyente del sistema de los derechos humanos y, por consiguiente, inescindible de una práctica democrática de la ciudadanía. Ella afirma de modo fuerte que a la "cultura de la ciudadanía" propia de las sociedades democráticas corresponde necesariamente una ciudadanía cultural, quedando así implicada la idea de que la cultura ha de ser entendida como derecho ciudadano, indivisible de los demás derechos, y de que el Estado debe garantizar y promover para todos los habitantes de su territorio el derecho de acceso a las obras ya existentes, el derecho a la creación (que incluye la producción de

[13] Observación hecha durante las sucesivas entrevistas, por la lectura de los periódicos provinciales y locales, por los medios audiovisuales de la región y mediante el análisis del papel que los subsidios del Estado nacional cumplen en la vida de la provincia.

[14] A la consolidación y difusión social de este estigma ha contribuido poderosamente la obra del antropólogo Rodolfo Casamiquela, fallecido en 2008. Sobre la vida y la obra de R. Casamiquela v. *Diario de El Bolsón*, BW, 12-06-07; Chang Díaz, 2009; Nativos del Sur, 2008; Unidad de Investigación de Arqueología y Antropología del Centro Nacional Patagónico (CENPAT-CONICET), 2005.

[15] En una colaboración reciente, se hizo referencia a los trabajos de campo realizados por el Dr. E. Vior e integrantes de su equipo de investigaciones que dan cuenta de la incidencia de la participación política de este grupo migrante en los municipios locales (Bonilla, 2010d).

la memoria social) y el derecho a participar en las decisiones sobre políticas culturales (Chauí, 2006). En cuanto a la aparición de la expresión "ciudadanías interculturales" ella hace referencia a la reactivación necesaria de la participación ciudadana que solo puede realizarse en contextos realmente interculturales y en el plano de la formación y de la transformación permanente de las subjetividades políticas y como vínculo con una comunidad determinada en contextos de globalización (González, 2007:39-85; Alfaro *et al*. 2008: 30). De todas maneras sostenemos firmemente que solo a partir del reconocimiento a la vez internacional, estatal y social del derecho a la ciudadanía cultural, se podría plantear un ejercicio efectivo y mutuamente enriquecedor de "ciudadanía intercultural.

¿Qué se pretende decir con ello? Al hablar de "ciudadanías interculturales emergentes" se entienden aquí nuevas formas de entender la ciudadanía, nuevas formas de comprender este ejercicio pleno de los derechos y de participar y de ser representado o de representar, por un lado. Por otro, si "emergencia" significa una situación de extremo peligro o conflicto, con el adjetivo "emergentes" se indica que lo puesto en jaque, lo asediado, lo que peligra, es justamente esta ciudadanía intercultural que viene brotando con fuerza en nuestras sociedades complejas y plurales. Una sociedad que no intente hacerse cargo de esta emergencia está destinada a vivir en la injusticia que significa la conculcación de los derechos humanos de gran parte de su población, con riesgo de crear enclaves o *ghettos* de población dominada, que, en definitiva, pasarán a ser nuevas fuentes de conflicto para un futuro no demasiado remoto y que pueden convertirse en pasto de prácticas genocidas, a las que la Argentina como otros países no ha sido inmune ni en el pasado reciente ni antes. Ya para terminar, los autores queremos plantear que solamente la consideración del "otro" cultural en nuestras ciudades y en nuestros vastos territorios como un bien a incorporar y no un peligro a conjurar o controlar resulta absolutamente indispensable para que podamos gozar de una ciudadanía plena, cada vez más poderosa y potente y, por lo tanto, cada vez más emancipada. La "ciudadanía intercultural emergente" propiamente dicha.

Referencias bibliográficas

ABU-LABAN, Y. (2002), "Liberalism, Multiculturalism and the Problem of Essentialism", en: *Citizenship Studies*, Vol. 6, Nº 4, pp. 459-482.

ACHINTE, A. (2008), "Prólogo. El acto creador como pedagogía emancipatoria y decolonial", en: Madrid de Zito Fontán, L.; Palermo, Z., *Cuentan las culturas, los objetos dicen*…Salta, Crisol Ediciones, pp. 11-14.

ACUÑA, M. *et al*. (1993), *Evolución y Características actuales de los asentamientos de población en el medio rural. El caso de Mosconi, La Ribera, Chacra Monte y Paso Córdoba*. Trabajo dirigido por Lic. Kloster, E. Depto. de Geografía Facultad de Humanidades UNCo. Mimeo.

AGUILERA, M. E. (2005), "Migración hacia la zona de producción frutícola del Alto Valle del Río Negro. Características de un mercado de trabajo regional durante la década del 90", en: *VIII Jornadas Argentinas de Estudios de Población. Asociación de Estudios de la Población Argentina (AEPA)*. Tandil.

ALFARO, S; Ansión, J. y Tubino, F. (eds.) (2008), *Ciudadanía intercultural. Conceptos y pedagogías desde América Latina*, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

ARENDT, H. (1994), *Los orígenes del totalitarismo*, Barcelona, Planeta-Agostini, 2 volúmenes.

BACHELARD, S. (1957) *La logique de Husserl. Étude sur Logique formelle et logique transcendantale*, Paris, PUF.

BALIBAR, É. (2005) *Violencias, identidades y civilidad. Para una cultura política global*, Barcelona, Gedisa.

BANDIERI, S. (2001), *Cruzando la cordillera... la frontera argentino-chilena como espacio social*, CEHIR, Neuquén.

BENDINI, M., et. al. (2005), "Nuevos espacios agrícolas y migraciones estacionales: el Valle Medio del río Negro", en: *V Jornadas Interdisciplinarias de Estudios Agrarios y Agroindustriales,* UBA, Buenos Aires.

BENHABIB, S. (2005), *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes, ciudadanos*, Gedisa, Barcelona.

BENHABIB, S. (2006), *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, Katz Buenos Aires.

BERGER, P. y Luckmann, L. (1972), *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu.

BHABHA, H. (2002), *El lugar de la cultura*, Manantial, Argentina.

BONILLA, A. (2005), "El diálogo filosófico intercultural y el fenómeno migratorio: su tratamiento como 'traducción' en la 'Escuela de Aachen'". *Actas 1er Congreso Latinoamericano de Antropología*, Rosario, CD-Rom, pp. 29-47.

BONILLA, A. (2006a), Autonomía moral entre limones y colectivos: las "mamacitas" bolivianas en Buenos Aires, en Ingrid Wehr (ed.) *Un continente en movimiento: Migraciones en América Latina*, Frankfurt a. M./Madrid, Vervuert/Iberoamericana, pp. 143-158.

BONILLA, A. (2006b), "La filosofía intercultural como traducción racional", disponible en: http://www.ddhhmigraciones.com.ar/publicaciones/publicacioneshome.htm

BONILLA, A. (2007a), "Universalidad, ciudadanía y migración", trabajo expuesto en la Mesa redonda "El malestar en la ciudadanía y su problematización en la ética contemporánea", en: *II Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía, San Juan – Argentina, 9 al 12-07-2007. Actas*, en prensa.

BONILLA, A. (2007b), "Ética, mundo de la vida y migración", en: R. Salas Astrain (ed.), *Sociedad y Mundo de la Vida a la luz del pensamiento Fenomenológico-Hermenéutica actual*, Santiago de Chile, Ed. UCSH, pp. 27-58.

BONILLA, A. (2007c), "Esbozos para un campo interdisciplinario. Filosofia intercultural y estudios migratorios", en: C. Lértora Mendoza (ed.), *XIII Jornadas de Pensamiento Filosófico. Evaluación de las ideas filosóficas 1980-2005*, Buenos Aires, FEPAI, pp.179-188.

BONILLA, A. (2008a), "El 'Otro': el migrante", en: Fornet-Betancourt, R. (Hrsg.), *Menschenbilder interkulturell. Kulturen der Humanisierung und der Anerkennung, Aachen, Verlagsgruppe Mainz in Aachen*, pp. 366- 375.

BONILLA, A. (2008b), "El derecho humano a migrar y la transformación de la noción de ciudadanía", en: Arué, Bazzano, D'Andrea (comp.), *Transformaciones, prácticas sociales e identidad cultural*, vol. II, Proyecto CIUNT-2007, Tucumán, pp. 773-788.

BONILLA, A. (2008c), "Imágenes de nación y ciudadanías interculturales emergentes", Guerci de Siufi, B. (comp.), *Filosofía, cultura y sociedad en el NOA*, San Salvador de Jujuy, EDIUNJu, pp. 27-34.

BONILLA, A. y Vior, E. (2008d), *Informe final del programa de investigaciones sobre "Derechos humanos, migración y participación"*, San Justo, UNLaM, disponible en: www.ddhh-migraciones.com.ar

BONILLA, A. (2009a), "La insuficiencia teórica del derecho de fuga", en: Lértora Mendoza, C. (ed.), *XIV Jornadas de Pensamiento Filosófico (Actas)*, Buenos Aires, FEPAI, pp. 189-198.

BONILLA, A. (2009b), "Ciudadanías Interculturales Emergentes", en: Seibold, J. (coord.), *IV Foro Educativo Escuela ciudadana, Ciudad educadora*, Florida, Grupo Calgary, pp. 165-171.

BONILLA A. (2010a), "Respuesta de la filosofía intercultural a algunos enigmas del multiculturalismo", en Bonilla, A. B. y Vior, E. J. (eds.), *Derechos humanos, migración y participación*. Biblos, Buenos Aires, e/p.

BONILLA, A. (2010b), "Ciudadanías Interculturales Emergentes y vigencia de los Derechos Humanos", en: *Actas, La Travesía de la Libertad ante el Bicentenario. IV Congreso Interoceánico de Estudios Latinoamericanos, X Seminario Argentino-Chileno, IV Seminario del Cono Sur de Ciencias Sociales, Humanidades y Relaciones Internacionales*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo. CD-Rom.

BONILLA, A. (2010c), "El mundo cotidiano de la vida y las ciudadanías interculturales emergentes de la migración", en Fornet-Betancourt (Hrsg.) *Alltagsleben: Ort des Austauschs oder der neuen Kolonialisierung zwischen Nord und Süd*. Aachen, Wissenschaftverlag Mainz, pp. 211-234.

BONILLA, A. (2010 d), "Ciudadanías Interculturales Emergentes", en: Bonilla, A. y Cullen, C. (dres.), *La ciudadanía en jaque. problemas éticos políticos de prácticas conquistadoras de sujetos*, Buenos Aires, La Crujía, 2010.

BONILLA, A. (2010e), "Vulnerabilidade vs. autonomía", Passagens, Revista Internacional de História Política e Cultura Jurídica, Rio De Janeiro: vol. 2 Nº 4, Maio-Agosto, pp. 4-38.

BÖSSE, D. (2007), *Das Menschenrecht auf Migration im argentinischen Migrationsgesetz – Zur Entstehung des argentinischen Migrationsgesetzes 25.871 und dessen Auswirkung auf nationaler wie internationaler Ebene*, tesis de Maestría en Ciencia Política, Universidad de Magdeburg (Alemania), inédita.

BUSTAMANTE, J. (2007), "La migración de México a Estados Unidos; de la coyuntura al fondo" En: Defensor del Pueblo de Bolivia – OACDH, *Octava Conferencia Internacional de Instituciones Nacionales de Derechos Humanos. Migración. El rol de las instituciones nacionales. Informe Final*, Santa Cruz de la Sierra, Editorial El País, pp. 41- 57.

CAGGIANO, S. (2003), "Fronteras múltiples: reconfiguración de ejes identitarios en migraciones contemporáneas a la Argentina", en: *Cuadernos del IDES*, en: http//: www.ides.com.ar (PDF), Buenos Aires.

CHANG DÍAZ, G. (2009), "Rodolfo Casamiquela (1932-2008)", en: *Andean Geology 36 (1): 147-148. January, 2009*.

CHAUI, M. (1981), *Cultura e Democracia: O Discurso Competente e Outras Falas,* São Paulo, Editora Moderna.

CHAUÍ, M. (2006), *Ciudadania cultural*, San Pablo, Fundación Perseo Abramo.

CONGRESO ARGENTINO de Estudios sobre Migraciones Internacionales, Políticas Migratorias y de Asilo 2006, Instituto de Investigaciones Sociológicas del Consejo de Profesionales en Sociología, Buenos Aires, (CD-Rom).

CULLEN, C. (Dir.) (2007c), *El malestar en la ciudadanía*, Buenos Aires, La Crujía, 2007.

DEVOTO, F y Otero, H. (2003), "Veinte años después. Una lectura sobre el crisol de razas y el pluralismo cultural y la historia nacional en la historiografía Argentina", en: *Estudios migratorios Latinoamericanos*, N° 17, CEMLA, Buenos Aires.

DIARIO DE EL BOLSÓN BW (2007), Entrevista: "Argentina: Historiador Rodolfo Casamiquela: 'Los mapuches son chilenos... no tienen derecho sobre la tierra'", 12-06, disponible en: http://www.bolsonweb.com.ar/diariobolson/detalle.php?id_noticia=5535

DIRECCIÓN GENERAL de Estadísticas y Cálculos (DGEyC, 2009), *La población de la Provincia de Río Negro*, Viedma, DGEyC.

ECO, U. (2008), *Decir casi lo mismo. Experiencias de traducción*. Montevideo, Lumen.

ESTERMANN, J. (2006) *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. 2 ed. La Paz, ISEAT.

FABREGAT, E. (2004), *Análisis demográfico de la Provincia de Río Negro*, Primer informe, Gobierno de la Provincia de Río Negro, Mimeo, Viedma.

FORNET-BETANCOURT, R. (ed.) (2000), *Menschenrechte im Streit zwischen Kulturpluralismus und Universalität*, IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation, Frankfurt a. M. / London.

FORNET-BETANCOURT, R. y Sandkühler, H. J. (ed.) (2001), *Begründungen und Wirkungen von Menschenrechten im Kontext der Globalisierung*. IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation, Frankfurt a.M. / London.

FORNET-BETANCOURT, R. (2003a), *Interculturalidad y filosofía en América Latina*, Aachen, Wissenschaftsverlag Mainz in Aachen.

FORNET-BETANCOURT, R. (ed.) (2003b), *Resistencia y solidaridad. Globalización capitalista y liberación*, Madrid, Trotta.

FORNET BETANCOURT, R. (2004a), *Crítica intercultural de la filosofía*, Trotta, Madrid.

FORNET-BETANCOURT, R. (Hrsg.) (2004b), *Interculturality, Gender and Education*, IKO, Frankfurt a. M.

FORNET-BETANCOURT, R. (Hrsg.) (2004c), *Migration und Interkulturalität*. Wissenschaftsverlag Mainz in Aachen.

FORNET-BETANCOURT, R (ed.) (2005), Migración e interculturalidad. Desafíos teológicos y filosóficos, Aachen, Wissenschaftsverlag Mainz in Aachen.

FORNET-BETANCOURT, R. (2009), *Tareas y propuestas de la Filosofía Intercultural*, Aachen, Wissenschaftsverlag-Mainz.

FOUCAULT, M. (1997), *"Il faut défendre la société". Cours au Collège de France. 1976*. Paris, Gallimard-Seuil.

FRITZSCHE, K. P (2004), *Menschenrechte - Eine Einführung mit Dokumenten,* Ferdinand Schöningh / UTB, Padeborn.

FUNTOWICZ, S.; J. Ravetz (1993), *Ecología política. Ciencia con la gente*. Buenos Aires, CEAL.

GIL ARAUJO, S. (2003), "Las migraciones en las políticas de la Fortaleza. Sobre las múltiples fronteras de la Europa comunitaria", en: Gil Araújo, S. y Dahiri, M. (eds.), *Movimientos migratorios en el Mediterráneo occidental. ¿Un fenómeno o un problema?*, Ayuntamiento de Córdoba, Córdoba, (31-58).

GIUSTINIANI, R. *et al*. (2004), *Migración: un derecho humano. Ley de Migraciones Nº 25.871*. Prometeo, Buenos Aires.

GOMIZ GOMIZ, J. (2008), "Migraciones, ferias nupciales y hogares en Río Negro", en: *3as Jornadas de Historia de la Patagonia*, San Carlos de Bariloche.

GONZÁLEZ, J. (2007) "Ciudadanía e interculturalidad", en: González, J. (ed.), *Ciudadanía y Cultura*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Universidad del Valle, Tercer Mundo Ediciones, pp. 39-85.

GRIMSON, A. (comp.) (2000), *Fronteras, naciones e identidades. La periferia como centro,* Ed. CICCUS / La Crujía, Buenos Aires.

HABERMAS, J. (1989), *Identidades nacionales y postnacionales*, Tecnos, Madrid.

HABERMAS, J. (1996), *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.

HUSSERL, E. (1954), *Erfahrung und Urteil. Redigiert und herausgegeben von Ludwig Landgrebe. Zweite Auflage*. Hamburg, Glaassen & Doverts.

HUSSERL, E. (1980), *Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*. Redacción y edición de Ludwig Landgrebe, con un epílogo de Lotar Eley. Trad. J. Reuter; rev. B. Navarro, México, UNAM.

JONAS, H. (1995), *El principio de responsabilidad*, Barcelona, Herder.

JONAS, H. (2000), *El principio vida. Hacia una biología filosófica*, Madrid, Trotta.

KYMLICKA, W. (2003), *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, Paidós, Barcelona.

LEVINAS, E. (1978), *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Haag, Martinus Nihjoff.

MACAS, L. (2010), "Sumak Kawsay: La vida en plenitud", *América Latina en movimiento*, Nº 452 (14-16).

MARSHALL, T.H. (1950), *Citizenship and social class and other essays,* Cambridge University Press, Cambridge.

MERLEAU-PONTY, M. (1945), *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard.

MEZZADRA, S. (2005) *Derecho de fuga. Migraciones, ciudadanía y globalización*, Madrid/ Buenos Aires, Traficantes de sueños/Tinta Limón.

NATIVOS DEL SUR (2008), "Murió el científico Rodolfo Casamiquela", Blog, viernes 5 de diciembre de 2008, disponible en: http://nativosdelsur.blogspot.com/2008/12/muri-el-cientfico-rodolfo-casamiquela.html

NOTE N. Fornet-Betancourt, R.; Estermann, J. y Aerts, D. (eds.) (2008), *Worldviews and Cultures. Philosophical Reflections from an Intercultural Perspectiva*, Dordrecht, Springer.

NUSSBAUM, M. y Sen, A. (eds.) (1993), *The Quality of Life*, New York, Oxford University Press.

PANNIKAR, R. (2003), "Conferencia inaugural: tres grandes interpelaciones de la interculturalidad", en: Fornet-Betancourt R. (coord), *Interculturalidad, género y educación*. Dokumentation des V internationalen Kongresses fur interkulturelle Philosophie.

RABADE ROMEO, S. (1999), *Conocimiento y vida ordinaria. Ensayo sobre la vida cotidiana*. Madrid, Dykinson.

RADONICH, M. (2004), *Asentamientos y trabajadores rurales. Una historia y un presente en el Alto Valle del río Negro y del Neuquén*, Tesis de Maestría en Sociología Rural Latinoamericana, FADECS, UNCo, Mimeo.

RIBEIRO, D.; Rodríguez Ozán, M. y Pereira Gomes, M. (1992), *Las Américas y la civilización:*

proceso de formación y causas del desarrollo desigual de los pueblos americanos, Caracas: Biblioteca Ayacucho.

RICOEUR, P. (2001), *Le Juste 2*, Paris, Esprit.

SCHISSLER, JAKOB (2005), "Menschenrechte zwischen Univesalismus und Kulturrelativismus", en: Landeszentrale für Politische Bildung Baden-Württemberg (Hrsg.), *Menschenrechte, Der Bürger im Staat, 55. Jahrgang, Heft 1/2*, Stuttgart, pp. 26-30.

SCHMIDT-WELLE, F. (2008), "Todo lo sólido se desvanece… en la cultura. Interculturalidad, transculturación, heterogeneidad y ciudadanía cultural", en: B. Potthast, J. Ströbele-Gregor y D. Wollrad (eds.), *Ciudadanía vivida (in)seguridades e interculturalidad: ADLAF Congreso Anual 2006*, Buenos Aires, Nueva Sociedad, pp. 29-43.

SIDEKUM, A. (2003), *Alteridade e Multiculturalismo,* Ed. Unjuí, Ijuí,

SIDEKUM, A. (2004), "Desafíos para la filosofía intercultural: cultura y poder", en: *Actas, VI Corredor de las Ideas del Cono Sur*, Montevideo, CD-Rom.

TORRE, E. (1994) *Teoría de la traducción literaria*. Madrid, Síntesis.

TRPIN, V. (2004), *Aprender a ser chilenos. Identidad, trabajo y residencia de familias migrantes en el Alto Valle de Río Negro*, Antropofagia-IDES, Buenos Aires.

UNIDAD DE Investigación de Arqueología y Antropología del Centro Nacional Patagónico (CENPAT-CONICET, 2005), "Sobre las Manifestaciones de Rodolfo Casamiquela", Declaración, Puerto Madryn, 19 de septiembre de 2005, disponible en: *Enlace Mapuche Internacional*, http://www.mapuche-nation.org/espanol/html/noticias/ntcs-249.htm

VIOR, E. (1991), *Bilder und Projekte der Nation in Brasilien und Argentinien*, tesis de Doctorado, Gießen, microfilmada.

VIOR, E. J. (2003a), "La inmigración boliviana en Buenos Aires: ¿un nuevo sujeto popular?", ponencia presentada en el Congreso anual de la Asociación Alemana de Investigación sobre América Latina titulado *Migraciones*, celebrado del 13 al 15 de noviembre en Friburgo, Alemania.

VIOR, E. J. (2003b), "Verändert sich die Sicht der Menschenrechte von Kultur zu Kultur?", texto de la lección magistral leída el 27-5-03 en el marco del ciclo de lecciones magistrales *Experiment Menschenrechte,* Universidad de Magdeburgo.

VIOR, E. J. (2003c), "Die Wiederaneignung der historischen Erzählung als Alternative gegen die Globalisierungsideologie", en: http://www.transforma-online.net, 6-10-03, texto de la ponencia presentada el 6-7-03 en Magdeburgo, Alemania.

VIOR, E.J.; Manjuk, V. y Manolcheva, S. (2004a), "The Politics of Otherness – Constructing the Autonomy of Political Subjects in the Migrant Minorities as a way of Reforming Western European Democracias", en: *Consolidating Antiracism and Minority Rights: Critical Approaches*, Institute for Human Rights, Åbo Akademi University, Helsinki, Finlandia.

VIOR, E.J. y Manolcheva, S. y Manjuk, V. (2004b), Bestandsaufnahme demokratischer Initiativen in der politischen Bildungsarbeit mit muslimischen Jugendlichen in Deutschland– Ein Forschungsbericht, en: Bundesministerium des Innern (Hg.), *Extremismus in Deutschland*, Berlín, Bundesministerium des Innern, pp. 316-337.

VIOR, E.J. (2004) "Migración y derechos humanos desde una perspectiva intercultural", en: R. Fornet-Betancourt (ed.), *Migración e interculturalidad. Desafíos teológicos y filosóficos*, Aachen, Wissenschaftsverlag Mainz in Aachen, pp. 109-117.

VIOR, E. (2005a), "¿Qué imagen de Nación se adecua mejor a la nueva población de Argentina?", *Actas. VII Congreso de la Sociedad Argentina de Análisis Político (SAAP)*, Córdoba, 15 al 19 de noviembre de 2005. CD-Rom.

VIOR, E. (2005b), "Inmigración y democracia: ¿hacia una ciudadania argentina pluricultural?", *Actas. 1º Congreso Latinoamericano de Antropología*, Asociación Latinoamericana de Antropología, Rosario, 11/15-07-05, CD-Rom.

VIOR, E. (2006a), "Los bolivianos en Buenos Aires fortalecen la democracia: derechos humanos, inmigración y participación democrática", en: I. Wehr (ed.), *Un continente en movimiento: Migraciones en América Latina*, Iberoamericana / Vervuert, Madrid /

Frankfurt, pp. 433-450. 2006.

VIOR, E. (2006b), "Los derechos especiales en la Constitución de 1949 desde una perspectiva intercultural de los derechos humanos", en: H. E. Biagini y A. A. Roig (dir.), *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX – Tomo II: Obrerismo, vanguardia, justicia social (1930-1960)*, Buenos Aires, Ed. Biblos, pp. 191-208.

VIOR, E. (2007a), "¿Cambia la visión de los derechos humanos de una cultura a otra?", en: Lértora Mendoza, C.A. (coord.), *Evolución de las ideas filosóficas 1980-2005. XIII Jornadas de pensamiento filosófico*, FEPAI, Buenos Aires.

VIOR, E. (2007b), "Migración, derechos humanos y orden político desde una perspectiva intercultural", en: Alemián, C. (coord.), *Las ideas del Siglo XXI. XII Jornadas de Pensamiento Filosófico*, FEPAI, Buenos Aires, pp. 209-223.

VIOR, E. (2007c), "Die politische Partizipation von Migranten stärkt die Demokratie – Fallstudie: die bolivianische Minderheit in Argentinien", en: Berger, Lena *et al*. (Hrsg.), *¿Sin fronteras? Chancen und Probleme lateinamerikanischer Migration*, München, Martin-Meidenbauer-Verlag, pp. 49-72. ISBN 978-3-89975-634-0.

VIOR, E. (2008a), "El derecho humano a la migración y las ciudadanías interculturales emergentes: el caso de la minoría de origen boliviano en la Ciudad de Buenos Aires», ponencia presentada en la Mesa de trabajo: "Antropología de las migraciones contemporáneas en la Argentina", 'Comisión 3: Acciones colectivas y dinámicas identitarias de los y las migrantes' (Coordinador: Roberto Benencia). *Actas. X Congreso de Antropología Social: Fronteras de la Antropología*, Posadas, 7 de agosto, CD-Rom, ISBN 978-950-579-103-3.

VIOR, E. (2008b), Arts. sobre "Derechos culturales" (pp. 153-155) e "Inmigrante" (pp. 293-295) en: Hugo E. Biagini y Arturo A. Roig (dir.), *Diccionario del Pensamiento Alternativo*, Buenos Aires, Lanús, Biblos, UNLa, ISBN 978-950-786-653-1.

VIOR, E. (2008c) "Una visión intercultural de los derechos humanos para estudiar Argentina desde la Ciencia Política", en: Guerci de Siufi, B. (comp.), *Filosofía, cultura y sociedad en el NOA*, S.S. de Jujuy, Ediunju, pp. 45-51, ISSN Nº 0327-1471.

VIOR, E. (2008d), "El derecho humano a la migración y el libre ingreso de sudamericanos al país modifican la teoría y la acción políticas", en: Bazzano, B; D'Andrea, V. y Arué R. (comp.), *Jornadas nacionales Transformaciones, prácticas sociales e identidad cultural*, Tucumán, Proyecto CIUNT H333 - Instituto de Historia y Pensamiento Argentino, ISBN Nº 978-950-554-559-9, tomo II, pp. 744-758.

VIOR, E. (2009), "Participación ciudadana en las comunidades de origen inmigrante en la provincia de Río Negro"; *Nuevo espacio público*, Nº 2/3, pp. 165-198.

VIOR, E. (2010), "El derecho humano a la migración y la ciudadanía intercultural en zonas de frontera intercultural", en: Fornet-Betancourt (Hrsg.), *Alltagsleben: Ort des Austauschs oder der neuen Kolonialisierung zwischen Nord und Süd*. Aachen, Wissenschaftverlag Mainz, pp. 357-379.

ZAMBRANO, M. (1990), *Los Bienaventurados*. Madrid, Siruela.

SITIO WEB de Dra. Alcira Bonilla y Dr. Eduardo J. Vior. DERECHOS HUMANOS, MIGRACIÓN Y PARTICIPACIÓN, www.ddhhmigraciones.com.ar

La categoría de *lebenswelt* en Jürgen Habermas y sus dificultades ante el diálogo social intercultural[1]

The world of life category in Jürgen Habermas and its difficulties when confronted with intercultural social dialogue

Iván Raimundo Canales Valenzuela[2]

RESUMEN

Se observa en el continente latinoamericano una recepción del pensamiento habermasiano en la dirección de querer pensar desde él problemas de integración social inherentes a las problemáticas de desigualdad social y política de nuestros pueblos. Nuestra convicción es que a partir del problematismo de la categoría de Lebenswelt, entre otras, dicha empresa no es factible pues hemos podido mostrar importantes exclusiones categoriales en el núcleo duro (heurística negativa) de la teoría de acción comunicativa de Habermas. Esta es la tesis que pretendemos defender en este artículo.

***Palabras clave**: Integración social, Globalización, ética, comunicación, acción.*

ABSTRACT

Seen in the Latin American continent, the reception of Habermasian thinking in the direction of wanting to think from him, social integration problems inherent in the problems of social and political inequality of our peoples. Our conviction is that from the category problematism of Lebenswelt, inter alia, that enterprise is not feasible, since we have been able to show significant categorical exclusions in the core (negative heuristic) of the theory of communicative action of Habermas. This is the thesis that we argue in this article.

***Key words**: Integration social, globalization, ethic, comunication, action.*

[1] Proyecto de Iniciación en Investigación, Fondecyt N° 11070045

[2] Dr. Iván Raimundo Canales Valenzuela, Dr. en Filosofía, Profesor Adjunto, Departamento de Filosofía Universidad Católica del Maule, Talca, Chile. icanalesv@ucm.cl

Introducción

El objetivo de este artículo es reflexionar críticamente sobre el concepto de *Lebenswelt* al interior de la dialógica habermasiana para valorar las potencialidades y límites de esta teoría para pensar desde ella una integración social intercultural. Tanto nuestra investigación doctoral como nuestro proyecto Fondecyt han explorado minuciosamente sobre el problematismo de esta categoría y de esta dialógica para el objetivo señalado. Por otro lado, se observa en el continente latinoamericano una recepción del pensamiento habermasiano en la dirección de querer pensar desde él problemas de integración social inherentes a las problemáticas de desigualdad social y política de nuestros pueblos. Nuestra convicción es que a partir del problematismo de la categoría de *Lebenswelt*, entre otras, dicha empresa no es factible pues hemos podido mostrar importantes exclusiones categoriales en el núcleo duro (heurística negativa) de la teoría de acción comunicativa de Habermas. Exclusiones que impiden que la pluralidad de nuestros pueblos puedan ser considerados como legítimos interlocutores del todo social y político, pues socioevolutivamente pertenecen a una pluralidad de mundos de la vida que, la mayor de las veces, no exhiben las competencias dialógicas comunicativas propias de los mundos de la vida postconvencionales o propiamente modernos. Al interior del artículo nos hacemos cargo de todas estas afirmaciones presentando en [1] un planteamiento del problema; en [2] la recepción habermasiana de la categoría husserliana de *Lebenswelt;* en [3] el concepto de *Lebenswelt* al interior de la heurística negativa de la teoría de la acción comunicativa de Habermas; en [4] presentamos la *Lebenswelt* en el diálogo entre modernidad secularizada y tradiciones religiosas e integración social intercultural; en [5] concluimos sobre el resultado de nuestro periplo investigativo; y en [6] ofrecemos una alternativa de comprensión no habermasiana del concepto de *Lebenswelt* desde la trama social de los pueblos latinoamericanos.

1. El problema

En nuestra tesis de doctorado "Ética dialógica y ética praxeológica ante el problema de la integración social", de 2004, concluimos en el nivel metodológico que la "teoría de la acción comunicativa" (TAC) de J. Habermas presenta importantes insuficiencias categoriales frente al desafío de racionalizar éticamente vínculos sociales mundializados. En dicha tesis se precisó bajo qué respectos la ética dialógica habermasiana presenta un marcado carácter etnocentrista. En lo fundamental concluimos que el discurso ético-dialógico de Habermas está fundado en una concepción de la racionalidad tal, que podría ser calificada de categorialmente cerrada a la *comprensión* de vínculos sociales mundializados. Ello es así porque la hermenéutica habermasiana se sedimenta desde un peculiar concepto de 'mundo de la vida' -que intenta huir de las categorías egológicas de la filosofía de la conciencia- del cual, por un lado, se extraen las categorías lingüístico-pragmático-formales que constituyen la acción comunicativa y, por otro, su estructura es definida como el ámbito o como el único lugar categorial desde el cual se puede acceder a una crítica global de la sociedad. Es decir, el mundo de la vida es substrato sostenedor de categorías, y es categoría a la vez.

En cuanto a su estructura el mundo de la vida se nos presenta como interacción simbólicamente mediada en la cual se realizan la reproducción cultural, la integración social y los procesos de socialización de cada individuo. Desde esta perspectiva, el mundo de la vida queda concebido como 'intersubjetividad lingüística' que determina los distintos ámbitos de acción (teleológico, normativo y dramatúrgico) según los requerimientos de su propia estructura. Es, por tanto, la acción comunicativa la que posibilita una autorreflexión crítica de la totalidad social del mundo de la vida. O de otro modo, es a través de la acción comunicativa que los hablantes pueden reinterpretar al mundo de la vida conscientemente. Pueden, por tanto, referirse al propio mundo objetivo, social y subjetivo, para definir en común una situación cotidiana que ha sido problematizada.

Como contrapartida a los procesos comunicativos de integración social presentes en el mundo de la vida están las diferenciaciones sistémicas que se producen en el proceso evolutivo de toda sociedad, diferenciaciones operadas por el subsistema político y el económico. Para Habermas, estas diferenciaciones

sistémicas solo pueden ser institucionalizadas si están previamente ancladas en el mundo de la vida. Pero para que ese anclaje sea posible, el mundo de la vida debe haber sido suficientemente racionalizado. Es decir, en él, derecho y moral deben haber alcanzado un estadio postconvencional de racionalidad para que los conflictos puedan ser resueltos comunicativamente. Sin embargo, hemos advertido que esta hermenéutica crítico-comunicativa colapsa cuando intentamos pensar desde ella una sociedad mundial que se articula desde vínculos sociales mundializados. En efecto, con este nuevo orden de realidad caen tanto el núcleo duro de la teoría -porque se trata de mundos de la vida con distintos estadios de evolución social (preconvencional, convencional y postconvencional)- como la estructura de mundo de la vida, puesto que ahora tenemos en él una pluralidad de procesos de socialización y de reproducción cultural en concurrencia.

Por tanto, concluimos que si la "justificación última de la regresión al mundo de la vida es, según Habermas, la intención crítica de su teoría, y si de *facto* los recursos normativos del mundo de la vida se han diferenciado hasta convertirse en meros subsistemas de la sociedad mundial, cabe preguntarse si una crítica eficaz no tiene que comenzar por reconocer este hecho.

Además, no se ve por qué una crítica a las innovaciones sistémicas del mundo de la vida tiene que tener un carácter avanzado y no más bien conservador[3]. Podemos afirmar después de la detallada revisión del texto habermasiano *Theorie des kommunikativen Handelns,* que la crítica de A. González es concluyente. Porque ni siquiera la original propuesta habermasiana de una sociología del derecho emancipatoria (1992) puede salvar el hiato que se produce entre mundo de la vida y sistema. Por tanto, toda crítica desde cualquier mundo de la vida se haría desde el impacto del sistema sobre una sociedad particular; quedando, de este modo, siempre pendiente la crítica sobre la totalidad mundial. O, de otro modo, para que la crítica habermasiana pudiera validarse, propone González, "habría que esperar a la realidad de un mundo de la vida de alcance mundial para que la crítica pudiera dirigirse al sistema como un todo"[4]. Por tanto, podría suceder a partir de esta hermenéutica comunicativa habermasiana (dialéctica del mejor argumento, donde todos son legítimos interlocutores), la cual está anclada en un mundo de la vida con un universo simbólico homogéneo y socioevolutivamente postconvencional, que las pretensiones de validez para la comprensión de la sociedad como un todo termine siendo la imposición fáctica de las cosmovisiones de los pueblos más poderosos y no una verdadera justificación racionalmente fundada[5].

Cabe recordar que Habermas expone en su 'teoría de la acción comunicativa' las propiedades formales que deben poseer las tradiciones culturales para que en el mundo de la vida resulten posibles orientaciones racionales de acción. "Y sobre todo para que estas orientaciones puedan condensarse en un mundo de la vida racional" (J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid, 1998, vol. I, 105). La pregunta es evidente: ¿cómo puede ser pensado desde estas propiedades formales un diálogo simétrico de carácter global si las propiedades formales señaladas son las que corresponden a los mundos de la vida de ciertos países del occidente europeo que supuestamente habrían alcanzado un desarrollo socioevolutivo postconvencional? En este nivel metodológico, dada la pluralidad de universos simbólicos en concurrencia en el contexto de una integración social de carácter global, se puede concluir también que tanto el concepto como la categoría 'mundo de la vida' resultan ser en Habermas enormemente problemáticos para la tarea de conceptuar racional y éticamente vínculos sociales mundializados. O de otro modo: las aporías que presenta el concepto de "mundo de la vida" en la teoría de la acción comunicativa justifica la investigación especial del mismo en el contexto de la totalidad de la obra de Habermas con el objeto de poder determinar los límites

[3] A. González (1994). Un solo Mundo: la relevancia de Zubiri para la teoría social (tesis doctoral), Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 53.

[4] *Loc. cit*.

[5] Cf. A. González (1997). Estructuras de la praxis: ensayo de una filosofía primera. Trotta, Fundación X. Zubiri, Madrid, 27.

tanto de su potencialidad crítica como de su potencialidad hermenéutica.

Si bien es cierto hemos sostenido, en nuestra investigación doctoral que no es posible pensar con dicha categoría una integración social y cultural de carácter global, Jovino Pizzi sostiene lo contrario en su texto *El mundo de la vida. Husserl y Habermas* (2005)[6]. Pues expresamente declara que "el rescate del concepto de *Lebenswelt* significa la abertura a un razonamiento que no rechaza ni olvida las formas histórico-políticas de la diversidad de mundos y de sus peculiaridades. En efecto, se trata de reconocer las potencialidades de cada cultura, de su memoria histórica y de las evidencias originarias de 'otros' mundos, sin por eso caer en una polarización de una racionalidad unilateral. Quizá esto sea uno de los puntos de partida para la configuración de una filosofía que es, al mismo tiempo, universalista y particularista y, así, luchar contra las patologías de una racionalidad negadora de la diferencia"[7]. Es claro que aquí hay diversos modos o perspectivas para la interpretación de los alcances y límites del concepto de "mundo de la vida" presente en la obra de Habermas. Según Pizzi, sí podemos pensar un diálogo intercultural desde este concepto. Es más habla expresamente de rescate del concepto de *Lebenswelt* para este objetivo. En su texto *El mundo de la vida. Husserl y Habermas,* Pizzi comienza su análisis con el concepto de *Lebenswelt* en Husserl para luego culminar con su recepción crítica por parte de Habermas en *Ciencia y técnica como ideología.* También en el texto: *O conteúdo moral do agir comunicativo* encontramos un pormenorizado análisis de cómo este concepto de *Lebenswelt* es recepcionado por Habermas en *Teoría de la acción comunicativa.* En ambos análisis Pizzi defiende la relevancia de esta categoría para la actual configuración de un diálogo social de carácter global. Siendo evidente la contradicción en las conclusiones de ambas investigaciones (de Canales y Pizzi), ella nos puede permite justificar también, aclarar en el presente artículo, los alcances, posibilidades y límites del concepto de *Lebenswelt* al interior de la dialógica habermasiana.

2. Recepción habermasiana de la categoría de *Lebenswelt* (1970-1971)[8]

Habermas comienza su análisis crítico respecto del concepto de *Lebenswelt* en Husserl, afirmando que, a diferencia de Kant, quien analizó un mundo de experiencias posibles teniendo en vista la objetividad o las condiciones subjetivas necesarias del conocimiento, Husserl entendió el ámbito objetual de las ciencias de la naturaleza como un producto artificial derivado que solo puede ser alcanzado, si atendemos a su emergencia, poniendo al descubierto el fundamento de sentido que es el mundo de la vida cotidiana (*alltäglichen Lebenswelt*). Para Husserl, las ciencias de la naturaleza reciben su suelo nutricio de la transformación de la experiencia cotidiana ya organizada en el mundo de la vida, se trata, por tanto, de una experiencia cotidiana precientífica.

> *Esta experiencia cotidiana es ante todo relativa al cuerpo y a sus órganos; está cortada (en términos) perspectivistas al talle de un yo con una experiencia de espacio y tiempo centrada en torno al sujeto. Además, la experiencia cotidiana se forma no solo cognitivamente, sino en conexión con actitudes afectivas, intenciones e intervenciones prácticas en el mundo objetivo. (…) Finalmente, la experiencia cotidiana no es un asunto privado: es parte de un mundo compartido intersubjetivamente, en el que cada sujeto vive, habla y actúa en cada caso con los demás sujetos. Esta experiencia intersubjetivamente comunalizada se expresa en sistemas simbólicos,*

[6] Jovino Pizzi, *El mundo de la vida. Husserl y Habermas,* Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, Santiago-Chile, 2005; *O conteúdo moral do agir comunicativo,* Editora Unisinos, Sao Leopoldo RS Brasil, 2005.

[7] J. Pizzi, 2005, *op. cit.* 179.

[8] Hay dos textos complementarios que nos ayudan a clarificar la recepción crítica que Habermas hace del concepto husserliano de *Lebenswelt,* ambos textos están recogidos en el libro *Zur Logia der Soziawissenschanten* (1985). El primer artículo se titula "*Zur Problematik des Sinnverstehens in den empirischen-analytischen Handlungwissenschaften* " (1967). El segundo se titula "*Objetivismus in den Sozialwissenschaften*" (1977). Ahora bien, los argumentos de ambos artículos están sintetizados en el texto de 1970 / 71 "*Vorlesungen zu einer sprachtheoretischen Grundlegung der Soziologie*". Es interesante observar cómo la recepción habermasiana del concepto husserlianao de *Lebenswelt* está ya madura en 1970/71 y es la misma que se presenta en el artículo de 1977 y en el libro de 1981 TAC.

sobre todo en el sistema simbólico que es lenguaje natural, en el que el saber acumulado está dado al sujeto particular como tradición cultural[9].

Desde esta perspectiva la propia ciencia es ella misma un objeto cultural más entre otros posibles. Pues se trata de una manifestación vital de sujetos capaces de lenguaje y acción. Por tanto, lo que Kant no logra visualizar, en su crítica del conocimiento, es que las teorías científicas solo son generales en el contexto de una comunidad de conocimiento. Y que, por tanto, tienen que presuponer como algo dado, la validez fáctica de su mundo cotidiano de la vida[10].

Habermas, siguiendo a Husserl, concluye que herraríamos si eligiéramos como paradigma de la constitución de un mundo de la experiencia posible el ámbito de la constitución meramente objetual de la experiencia (Kant). Pues la constitución del conocimiento científico está anclada en el mundo de la vida, y este mundo de la vida constituye el fundamento de la realidad científicamente objetivada (Husserl)[11]. Por tanto, toda crítica del conocimiento científico y de la naturaleza debe previamente suponer la crítica sistemática de las posibilidades de constitución de un *mundo de la vida*.

La crítica sobre las condiciones de la experiencia posible no puede ser dirigida desde un concepto de experiencia inherente al quehacer científico (por ejemplo desde la física de Newton), como en el caso de la crítica de Kant. Habermas sostiene que una efectiva crítica del conocimiento comienza no tanto por una crítica trascendental del mismo (Kant), sino, más bien, por una teoría de la constitución del mundo de la vida (Husserl), entendida esta como una teoría de constitución de la sociedad. Para Habermas su "teoría de la acción comunicativa" va a ser el lugar donde debiera quedar satisfecha esta necesidad de fundamentar teóricamente la constitución del mundo de la vida o la constitución del todo social.

Para Habermas, otro aporte relevante de la fenomenología de Husserl para la configuración de una teoría social en perspectiva fenomenológica, es el hecho de que este da al concepto de constitución un giro descriptivo que no está presente en Kant. Husserl dirige desde un principio su mirada reflexiva fenomenológica a cómo están dados a la conciencia los objetos sensibles y los objetos categoriales. Sin embargo, el tipo de subjetividad que emerge desde el pensamiento de Husserl no es trascendental como la kantiana (condiciones subjetivas universales y necesarias), sino que genera un horizonte abierto de objetos posibles, que permite una pluralidad de distintos tipos de objetualidad que solo cabe aprehender en términos descriptivos[12]. Para Habermas, el aporte de Husserl, a través de esta estrategia conceptual, reside en que nos abre "al ámbito de una teoría de la constitución de la sociedad, que en actitud descriptiva investiga las estructuras generales del mundo de la vida"[13]. Desde esta perspectiva el mundo de la vida es concebido fenomenológica y sociológicamente como un mundo constituido por operaciones sintéticas. En las que se reconocen estructuras constituidas por interconexiones de sentido, que los sujetos intersubjetivamente socializados producen una y otra vez, "en la medida en que sus prácticas cotidianas se orientan a objetos susceptibles de experiencia"[14]. Habermas considera también un tercer aporte relevante de la fenomenología de Husserl para la constitución de una teoría social en perspectiva fenomenológica, a saber, que la reflexión husserliana se plantea desde el plano del yo trascendental particular del observador fenomenológico y no desde el plano de un yo trascendental general y anónimo (Kant). Para Husserl, expresamente lo que hay es una pluralidad de yoes trascendentales, que si prescindimos de la primacía epistemológica que tiene para cada cual su propia

9 Habermas 1984, 36 [1997, 39].

10 Cf. Habermas 1984, 36 [1997, 39].

11 Cf. Habermas 1984, 36 [1997, 40].

12 Cf. *loc. cit.*

13 Habermas 1984, 38 [1997, 40-41].

14 Habermas 1984, 38 [1997, 41].

subjetividad, solo constituyen el mundo social de la vida mediante las relaciones que entablan unos con otros"[15]. La perspectiva kantiana, sin embargo, nos plantea la imposibilidad de pensar la comunalización de sujetos trascendentales que configuran monádicamente su mundo.

A continuación Habermas nos plantea dos problemas que son esenciales para toda teoría fenomenológica de constitución y generación de la sociedad. A saber: 1. que la relación que toda sociedad articulada y comprendida en términos de interconexiones de sentido guarda una relación inmanente con el problema de la verdad, puesto que toda estructura de sentido tiene pretensiones de validez, que en general son aceptadas en el mundo de la vida, de modo ingenuo o acrítico; 2. que a partir del minucioso análisis de los problemas con que chocan las tentativas fenomenológica de análisis de la intersubjetividad resultará que no tenemos otra opción sino sustituir el primado de la intencionalidad por el primado del entendimiento lingüístico. Estos problemas, según Habermas, no pueden ser solucionados desde la perspectiva de una teoría de la conciencia, sino, solamente podrán ser correctamente abordados desde de una teoría de la comunicación lingüística. Para Habermas es claro que toda interconexión de sentido en el mundo de la vida, tiene pretensiones de validez que deben exhibir sus condiciones de legitimidad a través de un diálogo intersubjetivo. Sin embargo, para Husserl

> *La verdad puede definirse (…) por referencia al concepto de intención. La verdad es la coincidencia identificadora (acompañada de vivencia evidencia) de aquello que pretendemos en la intención, con el objeto correspondiente intuitivamente dado. Pero, entonces, a la inversa, todas las vivencias intencionales están referidas a la verdad de forma inmanente y necesaria*[16].

Antes de presentar la crítica al concepto de verdad como evidencia que realiza Habermas, queremos subrayar que para este resulta interesante, observar en Husserl, el hecho de que toda intención lleve asociada un "poner", una "posición", y que el mundo de la vida en su conjunto pueda entenderse en términos de una tal posición. "Pues las estructuras de sentido, de las que está constituido el mundo de la vida, solo existen en la pluralidad de pretensiones de validez que le son inherentes"[17]. Se trata por tanto de una corriente de valideces interconectadas que implica necesariamente en sus intenciones un horizonte infinito de valideces no actuales. Donde tanto los actos "dóxicos" (actos que se dirigen a hechos: percepciones, representaciones, recuerdos, juicios) como los no "dóxicos", es decir, actos de la esfera de la afectividad y de la voluntad, implican posiciones provenientes de una intención que anticipa el cumplimiento o no de la autodonación del objeto, lo cual supone, evidentemente, una referencia inmanente a la verdad. Por tanto, el propio mundo de la vida descansa sobre pretensiones de validez creídas, que en principio siempre son susceptibles de problematizarse.

Ahora bien, la "aplicación universal del concepto de intención cumplible en términos intuitivos asegura 'susceptibilidad de verdad' a todas las formas estructuradas en términos de sentido, ya tengan un sentido cognitivo o un sentido primariamente emocional y volitivo"[18]. Es esta circunstancia de que la vida intencional esté universalmente dirigida a la verdad, lo que va a permitir a Husserl afirmar una absoluta autorresponsabilidad de la humanidad socializada. De este modo, la autorresponsabilidad absoluta se constituye en el correlato subjetivo de una estructura intencional del mundo de la vida en la que, con las posiciones, se anuncia a la vez el interés por mostrar la pretendida legitimidad de tales posiciones. Para Husserl y para Habermas es "carente de responsabilidad la vida, tanto en el plano personal como en el plano político, que se contenta con la facticidad de las pretensiones de validez sin intentar someter a prueba la universal pretensión de verdad del mundo de la vida mediante un esfuerzo filosófico igualmente comprensivo"[19]. Para Husserl,

[15] *Loc. cit.*

[16] Habermas 1984, 41 [1997, 43].

[17] Habermas 1984, 42 [1997, 44].

[18] Habermas 1984, 44 [1997, 46].

[19] Habermas 1984, 45 [1997, 47].

este ideal de un acceso crítico a la totalidad de las pretensiones de validez presentes en el mundo de la vida implica, disciplinarmente, no solo a un cierto proyecto filosófico, sino también a un proyecto político y ético.

Habermas comparte con Husserl la inmanente referencia que un mundo de la vida estructurado en términos de sentido hace a la verdad. Sin embargo, para Habermas dicha referencia le obliga a romper con el marco de una teoría de la conciencia (Husserl), para desarrollar críticamente dicha referencia desde un planteamiento en términos de teoría del lenguaje. Veamos por qué esta opción habermasiana; por qué la necesidad de este distanciamiento crítico respecto de Husserl. Lo primero en subrayar, es el hecho de que Habermas tiene serios reparos con el concepto husserliano de *verdad como evidencia*, con el concepto de intuición sensible e intuición categorial y con el concepto de intencionalidad. Es a partir de esta crítica que podremos ver cómo va recepcionar Habermas el concepto de mundo de la vida elaborado por Husserl, en general, podemos adelantar que el concepto de *Lebenswelt* habermasiano va a conservar la estructura formal del concepto husserliano, a saber, que "nos movemos en una corriente de experiencias, juicios, valoraciones y decisiones siempre nuevas (…). Ninguno de estos actos y ni ninguna de las valideces encerrados en ellos, están aislados; implican necesariamente en sus intenciones un horizonte infinito de valideces no actuales, pero que funcionan como tales en esa movilidad en flujo"[20].

Para realizar el análisis crítico del concepto de verdad como evidencia, Habermas parte señalando que Husserl se ve obligado a levantar el concepto de intuición categorial, precisamente porque concibe la verdad como cumplimiento intuitivo de una intención mediante la presencia directa del objeto intencional. Ahora bien, dicha presencia implica la vivencia de una evidencia. Por tanto, para los objetos categoriales, Husserl necesita postular un tipo de intuición que le es propia, a saber, la intuición categorial. Para Habermas esta estrategia conceptual husserliana no es convincente, porque la argumentación exhibida no es suficiente, quedando más bien la impresión de que la intuición categorial es solo una metáfora de la intuición sensible. Habermas considera necesario realizar aquí una economía conceptual y simplemente postular la generación de objetos catergoriales conforme a reglas ya sean estas matemáticas o gramaticales. Para, de este modo, superar la necesidad de vincular cada categoría a una pretensión de validez que actúa como vivencia de una evidencia[21].

A estas observaciones Habermas suma su crítica respecto del concepto de "intuición sensible" como autodonación de un objeto. Esto es muy importante, porque es aquí donde Habermas es más agudo respecto de crítica de la verdad como vivencia de evidencia. Según este autor, "en toda intuición, por originaria que sea, entran determinaciones categoriales, toda percepción prepredicativa lleva en sí un excedente hipotético, al que nada de lo actualmente dado puede darle enteramente cobro"[22]. Desde esta perspectiva habermasiana, todas las percepciones dependen de un marco de interpretación. Es decir, toda experiencia sensible puede problematizarse, debido a que contiene siempre pretensiones de validez hipotéticas que no pueden resolverse en el recurso a percepciones elementales situadas a un nivel más bajo[23]. Para Habermas, al fracasar la estrategia de la verdad como evidencia, debido a la imposibilidad de recurrir a la autodonación del objeto en la intuición, es necesario, entonces, recurrir a una estrategia comunicativa donde los argumentos puedan motivarnos a reconocer o a rechazar la legitimidad de pretensiones de validez problematizadas[24].

Respecto del concepto de intencionalidad, Habermas nos va a señalar que "existen muy buenas razones para proceder a reformular en términos de teoría del lenguaje ese concepto articulado en términos de teoría de la conciencia, obtenido del modelo de un sujeto

20 Husserl, *Crisis* 1962, § 40.

21 Cf. Habermas 1984, 46 [1997, 48].

22 Habermas 1984, 47 [1997, 48].

23 Cf. J. Habermas, 1984, 48 [1997, 49].

24 Cf. *loc. cit*.

solitario, dirigido a un objeto en actos donadores de sentido"[25]. Desde esta perspectiva, Habermas está visualizando que el concepto de intencionalidad husserliano tiene más bien un carácter solipsista, o de otro modo, presenta serios déficits dialógicos. Observemos por qué.

Para Habermas, el concepto de intencionalidad debiera ser comprendido comunicativamente, es decir, como el entendimiento de significados de formas simbólicas generadas y empleadas conforme a reglas de corrección semántica o de inteligibilidad. "En el caso paradigmático, *estas* intenciones van asociadas a oraciones que se emiten en situaciones de entendimiento entre sujetos capaces de lenguaje y de acción"[26]. Y precisamente es en el contexto de este concepto de intencionalidad que Habermas va a rescatar y valorar la tesis husserliana de la referencia del mundo de la vida estructurado en términos de sentido y de verdad. Es aquí donde se produce el giro habermasiano del concepto de *Lebenswelt*, pues para Habermas "sentido" y "verdad" en el mundo de la vida, implican a una interconexión de productos simbólicos en el sentido de un entrelazamiento de acciones comunicativas. Donde la facticidad de las pretensiones de validez implicadas en esas manifestaciones es parte esencial de la forma de existencia del mundo de la vida. Ahora bien, para Habermas, tanto el sentido como la verdad o legitimidad de estas pretensiones de validez fácticamente configuradas solo pueden ser mostradas en términos discursivos, es decir, en un discurso fundante, y no desde objetos mostrados en la intuición o desde intenciones ligadas a una posición y autodonación de un objeto de forma inmediata y evidente. Expresamente, Habermas señala que: "en tales posiciones, dóxicas y no dóxicas, se anticipa, no la posibilidad del cumplimiento intuitivo de una intensión, sino la posibilidad de llegar a un consenso sin coacciones acerca de la legitimidad de la pretensión de que se trate"[27]. De este modo, el mundo de la vida ya no es concebido como lo hace Husserl, a saber, como una corriente de vivencias intencionales, sino más bien, como interconexiones de productos simbólicos o interconexiones de acciones comunicativas.

Para Habermas, esta reconceptualización del mundo de la vida reviste la mayor importancia porque nos permite abordad una problemática que desde Husserl es imposible, a saber, el hecho de que "la universal difusión de pretensiones de validez ingenuamente aceptadas, aproblemáticas, y, sin embargo, no acreditadas, ha sido a lo largo de la historia característica básica de los mundos sociales de la vida"[28]. Por tanto, necesitamos, según Habermas, "no una reflexión fenomenológica sobre la historia trascendental del nacimiento de un mundo de la vida, sino una tematización, prácticamente cargada de consecuencias, de las pretensiones de validez que hasta entonces lograron sustraerse, no solo de forma contingente, sino de forma sistemática, a un examen discursivo"[29]. Se trata por tanto de configurar una teoría social que permita explicar superar todo tipo de formación de falsa conciencia en el seno del mundo de la vida. Esto lleva a Habermas a sostener que el mundo de la vida no puede ser concebido desde el primado de la intencionalidad, sino desde el primado del entendimiento discursivo. Pues solo desde aquí es posible resolver los problemas con que chocan las tentativas fenomenológicas de análisis de la intersubjetividad. Es decir, la fenomenología, para Habermas, no puede resolver satisfactoriamente la cuestión de ¿cómo puedo, en tanto que yo trascendental, construir otro yo trascendental y al tiempo experimentar como otro yo precisamente lo en mí constituido? La respuesta a esta pregunta es fundamental para la resolución de la cuestión fenomenológica de la posibilidad de surgimiento de un mundo objetivo, puesto que la objetividad del mundo quiere decir que el mundo está ahí como el mismo mundo para todos los demás, tal como yo lo constituyo para mí.

Para Habermas, las argumentaciones de Husserl sobre el surgimiento de la intersub-

25 J. Habermas, 1984, 48 [1997, 49].

26 *Loc. cit.*

27 J. Habermas 1984, 49 [1997, 50].

28 *loc. cit.*

29 J. Habermas, 1984, 50 [1997, 51].

30 Cf. J. Habermas, 1984, 52-59 [1997, 53-58].

jetividad en la quinta meditación cartesiana es insuficiente puesto que introduce de contrabando una intersubjetividad que no puede deducir bajo los presupuestos de la filosofía de la conciencia[30]. Después de un muy minucioso análisis y crítica de los argumentos de Husserl, Habermas concluye que la:

> *la exigencia metodológica básica inherente a una filosofía de la conciencia que con la reflexión solitaria parte de las operaciones de la propia subjetividad de quien la esté practicando excluye por principio que los otros constituidos por mí puedan guardar in actu conmigo la misma relación que yo guardo con ellos como objetos intencionales míos. Antes bien, en mi predominio como yo fundante, me veo metodológicamente obligado a afirmarme frente a todos los demás yoes que garantizan la intersubjetividad de mi mundo. Una experiencia comunitarizada intersubjetibamente en sentido estricto no puede pensarse sin el concepto de un sentido comunicado, "compartido" por diversos sujetos. Los significados idénticos no se forman en la estructura intencional de un sujeto solitario situado frente a un mundo*[31].

Con estas consideraciones Habermas intenta mostrarnos cómo un mundo de la vida y una intersubjetividad concebidos desde una filosofía de la conciencia como la fenomenología husserliana, son epistemológicamente impotentes para fundar una teoría social inclusiva donde todos son legítimos interlocutores, a la hora de discutir en el foro público las pretensiones de validez de los saberes de fondo inherentes a la configuración de un mundo de la vida. Es decir, "las teorías de la comunicación gozan de la ventaja de partir de inmediato de la relación intersubjetiva que las teorías de la constitución tratan en vano de deducir a partir de operaciones de conciencia monádica"[32]. Y por ello acceden a un sentido de la subjetividad auténticamente dialógico donde las relaciones intersubjetivas se piensan conjuntamente con el empleo de expresiones simbólicas por los sujetos capaces de lenguaje y acción.

Para Habermas, son los aportes teóricos de Mead y de Wittgenstein, quienes con los conceptos de "regla" y "rol" introducen en el análisis social, de antemano, la referencia a una relación intersubjetiva o entre sujetos. Por tanto, superan como concepto básico esa conciencia privada, de las filosofías de la conciencia, que solo *a posteriori* entra en contacto con otras conciencias. Habermas es categórico al respecto, solo las teorías de la comunicación gozan de la ventaja de partir de inmediato de la relación intersubjetiva que las teorías de la constitución tratan en vano de deducir a partir de las operaciones de la conciencia monádica. Nos resta, por tanto, ahora observar cómo concibe Habermas el concepto de *Lebenswelt* al interior de su teoría de la acción comunicativa para desde allí poder realizar, posteriormente, el balance crítico en relación con las diferencias respecto de Husserl. Ingresemos, entonces, a la heurística negativa de la teoría de la acción comunicativa de Habermas.

3. El concepto de *Lebenswelt* al interior de la *heurística negativa* de la teoría de la acción comunicativa de J. Habermas

Para Habermas, el concepto de *Lebenswelt* opera como el telón de fondo que condiciona y posibilita los encuentros entre actores que se enfrentan a una acción cumunicativo-dialógica. Se trata de las precomprensiones imbuidas culturalmente que todo proceso de entendimiento presupone. Según Habermas, aquí estamos ante un saber de fondo que permanece aproblemático en su conjunto. Y que solo es tematizado fragmentariamente en la medida en que los hablantes ponen en cuestión un fragmento de mundo como objeto de su interpretación y negociación. En la medida en que este proceso llega a feliz término queda también a disposición de los hablantes "el correspondiente fragmento temático del mundo de la vida (*Lebenswelt*)"[33].

---

31 J. Habermas, 1984, 58 [1997, 57]; cf. 1985, 202-203, esta última referencia pertenece a un texto de 1967 que aparece en el libro *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (1985). Es importante subrayar que Habermas en este texto extiende también a A. Shütz la crítica que hace al concepto de *Lebenswelt* de Husserl. El contenido de esta crítica aparece reelaborado nuevamente en el capítulo 4 de la primera parte de *TAC* vol. I., sin embargo, el contenido argumental de la crítica es exactamente el mismo de la del texto de 1967.

32 *Loc. cit*.

33 J. Habermas, 1981*a,* 150 [1998*a,* 145].

Esto es especialmente relevante, porque desde ya Habermas hace funcionar su dispositivo teórico dialógico, bajo la precomprensión de un *mundo de la vida común* a todos los actores que participan en el proceso interpretativo. Para el proceso dialógico que aquí está en juego, toda definición de una situación constituye una ordenación. Es decir, que los participantes en la interacción a través de su análisis son capaces de identificar las partes o elementos de una situación interaccional cualquiera, y atribuirlas a cada uno de los tres mundos que les corresponda (objetivo, social o subjetivo). La situación actual de acción queda de este modo incorporada al mundo de la vida de los participantes; mundo de la vida que está ya siempre preinterpretado (*vorinterpretiert*)[34]. También en el caso de divergencias en la definición de la situación, este dispositivo teórico dialógico requiere de un mundo de la vida común a todos los participantes. Pues en situación de divergencias "para ambas partes la tarea de interpretación consiste en incluir en la propia interpretación la interpretación que de la situación hace el otro, de suerte que en la versión revisada su mundo externo y mi mundo externo, sobre el trasfondo de nuestro mundo de la vida, queden relativizados en función del mundo y las definiciones de la situación antes dispares se puedan hacer coincidir suficientemente"[35].

Nos hemos detenido particularmente en la descripción de esta importante cuestión porque en este texto queda claro que la condición de un mundo de la vida unitario que haga de trasfondo y sea común a todos los participantes, en la teoría habermasiana, es una exigencia categorial inherente a la arquitectura de la teoría. Es decir, que aquí nos encontramos ya con importantes elementos que van a configurar —en palabras de Lakatos— el núcleo duro del programa de investigación. Núcleo que, desde nuestro proyecto de investigación, debe ser analizado e interrogado con el objeto de establecer posibilidades y límites de la propuesta teórica habermasiana para la conceptuación de vínculos sociales mundializados.

En función de dicha interrogación hemos optado por volver sobre el tema de la descentración de las imágenes de mundo que Habermas toma del programa de investigación piagetano. Es decir, estamos ante un procedimiento metodológico por medio del cual Habermas valiéndose de la sociología de la religión de Weber[36] intenta entender "la evolución de las imágenes religiosas del mundo desde el punto de vista teórico del desarrollo de conceptos formales de mundo, esto es, como procesos de aprendizaje"[37]. Precisamente es a partir de este análisis que Habermas no solo presenta el concepto piagetano de descentración de mundo como la evolución de capacidades cognitivas, sino que también le permite conectar el concepto de acción comunicativa con el de mundo de la vida. Ahora bien, el análisis de dicha conexión será un elemento sustantivo en nuestra exposición, que nos permitirá investigar sobre los alcances y límites de la teoría. Observemos esto ahora con particular atención.

Habermas utiliza el concepto de aprendizaje que Piaget ha elaborado para su comprensión de la ontogénesis de las estructuras de conciencia. Dicho concepto tiene una especial relevancia para Habermas, porque le permite comprender la evolución racional de la sociedad moderna no como la superación de una diversidad de contenidos culturales, sino, más bien, como la emergencia de nuevas estructu-

---

[34] Cf. *loc. cit.*

[35] J. Habermas, 1981*a,* 150 [1998*a,* 145].

[36] Para Habermas, los desarrollos de Max Weber tienen un valor paradigmático, es decir, que del mismo modo que Weber en su análisis sociológico, aborda la cuestión de la conexión entre: cuestión *metateórica;* cuestión *metodológica*; y cuestión *empírica*, concibiendo todos los tipos de acciones sociales como desviaciones del modelo de la acción racional con arreglo a fines, Habermas intenta jerarquizar y clasificar los variados modos de la acción social concibiéndolos como desviaciones de la acción comunicativa. Y todo ello en función de resolver la cuestión empírica del surgimiento del racionalismo occidental o de en qué sentido la modernización de una sociedad puede ser descrita bajo el punto de vista de una racionalización cultural y social (cf. J. Habermas, 1981*a,* 22-23 [1998*a,* 22-23]; M. Weber, 1977, 5-92). Con esta nota solo pretendemos aclarar el sentido y la relevancia de la presente exposición.

[37] J. Habermas, 1981*a,* 104 [1998*a,* 101].
Para Habermas, "Max Weber fue entre los clásicos de la sociología el único que rompió con las premisas de la filosofía de la historia y con los supuestos fundamentales del evolucionismo, sin renunciar, empero, a entender la modernización de la sociedad viejo-europea como resultado de un proceso histórico-universal de racionalización" (J. Habermas, 1981*a,* 207 [1998*a,* 197]; cf. M. Weber, 121993, 209-262).

ras de las imágenes del mundo, que puede asemejarse al modo como se da la adquisición de nuevos niveles de la capacidad de aprendizaje en los individuos. Procediendo a una aplicación analógica del concepto piagetano de aprendizaje, Habermas puede sostener que:

> *las cesuras entre la mentalidad mítica, la mentalidad religioso-metafísica y la moderna, se caracterizan por mutaciones en los sistemas de categorías. Las interpretaciones de una etapa superada, cualquiera que sea la textura que tenga en lo que atañe al contenido, quedan categorialmente devaluadas (kategorial entwertet) con el tránsito a la siguiente. No es esta o aquella razón la que ya no convence; es el tipo de razones el que deja ya de convencer*[38].

Se trata, entonces, de empujones devaluadores que parecen (*scheinen*) guardar relación con las transiciones a nuevos niveles de aprendizaje. A partir de este *parecer* Habermas sostiene que: con estos empujones devaluadores (*Entwertungsschübe*) "se transforman las condiciones de aprendizaje en las dimensiones, tanto del pensamiento objetivante, como de las ideas práctico-morales, como de la capacidad de expresión práctico-estética"[39].

Los desarrollos de Piaget le han servido a Habermas para presentar la diferencia entre aprendizaje de contenidos y aprendizaje de estructuras. Pero también, el programa de investigación piagetano le permitirá a Habermas tener acceso a una nueva conceptuación del desarrollo de las imágenes del mundo, puesto que estas en su integridad también obedecen a niveles en la capacidad de aprendizaje. Se trata, en lo principal, de una progresiva distinción entre mundo interno y externo, a partir de las relaciones que el niño tiene tanto con los objetos como consigo mismo. Ahora bien, si en el mundo externo se distingue la relación que se tiene con los objetos físicos de la que se tiene con los objetos sociales, podemos comprender la emergencia de una diferenciación al interior del mundo externo: como un mundo de cosas perceptibles y manipulables (acción instrumental que vincula la adquisición constructiva del sistema de normas intelectuales), por un lado, y, por otro, un mundo de relaciones interpersonales normativamente reguladas (acción normativamente regulada, que conlleva la inserción del sujeto, por vía constructiva, en el sistema de normas morales socialmente reconocidas). Por tanto, el sujeto se transforma a sí mismo, tanto en su relación con las cosas como con sus relaciones sociales. Particularmente se explicita que toda relación social es "una totalidad en sí que crea nuevas propiedades al transformar al individuo en su estructura mental"[40]. Para Habermas, es particularmente importante el resultado en el que desemboca este análisis. Pues se trata de la construcción de un sistema de referencia para el *simultáneo* deslinde del mundo objetivo y del mundo social frente al mundo subjetivo. Por tanto, es posible concluir que "la evolución cognitiva significa en términos generales la [sic] *decentración* de una *comprensión del mundo de cuño inicialmente egocéntrico*"[41]. Para Habermas esta descentración es condición de posibilidad para la formación de un concepto reflexivo de mundo, que permita el surgimiento de esfuerzos comunes de interpretación, o de otro modo, permita una negociación cooperativa de definiciones de la situación. Y ello porque todo acto de entendimiento puede ser comprendido como parte de un proceso cooperativo de interpretación "que tiene como finalidad la obtención de definiciones de la situación que puedan ser intersubjetivamente reconocidas"[42].

Ahora bien, queremos insistir en la relevancia categorial que este concepto de descentración tiene en la propuesta teórica de Habermas, es decir, es una condición sin la cual el modelo de acción comunicativa, lisa y llanamente, no podría operar. Habermas es enfático en esto, pues en el proceso cooperativo de interpretación:

> *los conceptos de los tres mundos actúan como un sistema de coordenadas que todos*

38 J. Habermas, 1981*a*, 104 [1998*a*, 101].

39 J. Habermas, 1981*a*, 104 [1998*a*, 101].

40 J. Habermas, 1981*a*, 106 [1998*a*, 102-103].

41 *Loc. cit*.

42 J. Habermas, 1981*a*, 107 [1998*a*, 103].

suponen en común, en que los contextos de la situación pueden ser ordenados de suerte que se alcance un acuerdo acerca de qué es lo que los implicados pueden tratar en cada caso como un hecho o como una norma válida o como una vivencia subjetiva[43].

Habermas entiende muy bien que este juego libre de interrelaciones de cooperación e interpretación, requiere de un substrato común de referencias que unifique el proceso, porque de lo contrario las interrelaciones desembocarían en un inevitable caos interpretativo. Por ello se ve en la necesidad de introducir, en este lugar, un nuevo elemento categorialmente relevante, se trata del concepto de mundo de la vida (*Lebenswelt*), concepto que emerge como correlato de los procesos de entendimiento. Es este mundo de la vida el substrato en el cual se sedimentan los esfuerzos interpretativos realizados por las generaciones pasadas. Es decir, que la comunicación entre sujetos no puede sino realizarse en el horizonte del mundo de la vida, el cual opera como trasfondo y fuente "de donde se obtienen las definiciones de la situación que los implicados presuponen como aproblemáticas"[44]. En este medio o substrato realizan los miembros de la comunidad de comunicación la diferenciación entre mundo: objetivo, social y subjetivo. En este lugar ya podemos observar el carácter marcadamente sociológico que tiene el concepto de *Lebenswelt* habermasiano y cómo esta configuración del mismo dista sustantivamente del proyecto de filosofía primera que pretende articular Husserl a partir de este concepto. Como veremos más adelante, las similitudes conceptuales entre la definición de Habermas y de Husserl al definir el concepto/categoría de *Lebenswelt* son mínimas, a saber, en lo principal, coinciden en el nombre, en su carácter de sustrato fundamental o suelo de trasfondo y en la común polémica contra el positivismo moderno.

Lo que ha realizado Habermas en este lugar del texto, con la introducción del concepto de mundo de la vida, es presentar como presupuesto de la arquitectura teórica de su propuesta, la síntesis e indeleble unión que debe haber entre mundo de la vida y acción comunicativa. O, de otro modo, la teoría de la acción comunicativa como condiciones formales de interpretación en medio de una comunidad de actores, solo es posible realizarla en el trasfondo de un mundo de la vida que la articule materialmente. De este manera, clarifica Habermas que "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"[45]. Es decir, en Habermas es claro que el concepto de *Lebenswelt* es una categoría metametodológica que permite la unificación y configura un substrato de sentido para la discusión racional de problemas *prácticos* al interior del todo social, cuestión respecto de cual Husserl declara, expresamente, hacer epojé al momento de tratar sistemáticamente sobre las estructuras del *Lebenswelt*[46].

Es relevante también destacar que el nivel de descentración de las imágenes de mundo de los participantes en la comunicación es clave para establecer el nivel de racionalidad crítica con que los actores resuelven sus discrepancias. Es decir, que cuanto más avanzado esté el proceso de descentración de las imágenes de mundo, nos encontramos con una mayor plasticidad estructural en los participantes. Plasticidad que les permitirá acceder a acuerdos alcanzados comunicativamente. A la inversa, cuanto menos avanzado esté el proceso de descentración de las imágenes del mundo, los acuerdos entre los participantes estarán adscritos a interpretaciones del mundo de la vida y a acciones normativamente reguladas.

Habermas es explícito al declarar que, en la medida en que las tradiciones culturales son más primitivas en sus niveles de descentración de las imágenes del mundo, carecerán

---

43 J. Habermas, 1981*a*, 107 [1998*a*, 103-104].44

44 J. Habermas, 1981*a*, 107 [1998*a*, 104].

45 *Loc. cit*.

46 Cf. Husserl, *Crisis* 1962, § 39 ss.

también de las condiciones formales para realizar comunicativamente sus acuerdos:

> *Cuanto más sean las tradiciones culturales las que de antemano deciden qué pretensiones de validez, cuándo, dónde, en relación con qué, por quién y frente a quién tienen que ser aceptadas, tanto menor será la posibilidad que tienen los propios participantes de hacer explícitas y someter a examen las razones potenciales en que basan sus tomas de postura de aceptación o rechazo*[47].

A Habermas, estos desarrollos le permiten concluir qué condiciones formales deben poseer las tradiciones culturales tanto para la realización de encuentros y consensos racional y comunicativamente fundados, como para la sedimentación de estos acuerdos en un modo de vida racional. Por tanto, a partir de estas consideraciones, para Habermas, emerge un cierto canon (tener que; *Muß*; o *einer schwachen transzendentalen Nötigung*)[48] que deben cumplir las tradiciones culturales para posibilitar en el seno de sus mundos de la vida encuentros intersubjetivos comunicativamente articulados. Estrictamente, Habermas habla de propiedades que "deben mostrar" (*aufweisen müssen*) las tradiciones culturales. Y en la enumeración de estos cuatro "tener que mostrar o poseer" (*aufweisen müssen*) ocupa el verbo modal *müssen* (tener que) + *Infinitiv* (infinitivo): para a) poner a disposición *bereitstellen*; para b) permitir *gestatten*; para c) dejarse retroalimentar *rückkopeln Lassen;* y para d) interpretar *interpretieren*[49]. Como quiera que se diga, para Habermas las tradiciones culturales, para poder ingresar dentro del ámbito de interrelaciones comunicativamente articuladas, deben cumplir con ciertas condiciones básicas, que en lo principal son dependientes del nivel de descentración de las imágenes del mundo que cada tradición cultural posea. O, de otro modo, relaciones interpersonales comunicativamente fundadas, suponen: primero de *un* mundo de la vida (monocultural) y segundo, que este mundo de la vida se halle en un nivel de descentración de las imágenes de mundo postconvencional, para que el proceso interpretativo y de acuerdos pueda circular por los canales de validez que la teoría ya ha establecido formalmente. Ahora bien, este núcleo duro de la teoría habermasiana nos deja expuestos a innumerables aporías, si las relaciones comunicativamente fundadas tienen que realizarse en un marco de tradiciones culturales compartidas que suponen, a lo menos, más de un mundo de la vida y, además, con distintos niveles de evolución en su proceso de descentración de las imágenes de mundo, entonces ¿cómo se resuelve aquí (en este nuevo orden de realidad social) la comunicación social intersubjetiva a través de un marco categorial que es válido solo para contextos monoculturales postconvencioanles? Queremos aquí, solo enunciar este problema para tratarlo explícitamente en la segunda parte de nuestra investigación.

4. *Lebenswelt*, en el dialogo entre modernidad secularizada y tradiciones religiosas e integración social intercultural

Habermas se plantea la interrogante "¿Qué significa la sociedad postsecular? (2008), en una discusión sobre el islam en Europa". En este lugar, Habermas discute que las nuevas tendencias sociológicas han de quitar valor a la tesis de la relación entre modernidad y secularización, dados los actuales cambios globales donde el fenómeno religioso sigue teniendo un impacto social, político, económico y cultural a nivel mundial[50]. Habermas tiene plena conciencia de que este es un tema clave y que de hecho pone en entredicho a la heurística negativa de su teoría de la acción comunicativa. Pese a la importante bibliografía que discute sobre esta tesis, Habermas sostiene que "los defensores de la tesis de la secularización siguen teniendo aún las espaldas bien cubiertas por los datos comparativos globales"[51]. Según nuestro autor, el problema con la tesis de la secularización reside más

---

47 J. Habermas, 1981*a,* 108 [1998*a,* 105]. Sería interesante contrastar estas afirmaciones de Habermas con la organización civil y política de los mapuches del sur de Chile a la llegada de los españoles. Cf. el texto de José Bengoa (20072), *Historia de los antiguos mapuches del sur.* Santiago de Chile: Catalonia.

48 Cf. J. Habermas, 1992, 18 [22000, 66].

49 Cf. J. Habermas, 1981*a,* 109 [1998*a,* 105-106].

50 J. Habermas [2009, 64-67].

51 *Idem* [67].

bien en las conclusiones indiferenciadas, que revelan un uso poco preciso de conceptos como *secularización* y *modernización*[52]. Antes de entrar a explicar en qué consiste este "uso poco preciso", insiste Habermas, argumentando a favor de la tesis de la secularización, en que seguiría

> *siendo cierta la afirmación de que las iglesias y las comunidades religiosas se han ido limitando de una forma creciente, en el curso de los sistemas de diferenciación de los sistemas funcionales sociales, a la función nuclear de la praxis de la cura de almas, teniendo que abandonar sus amplias competencias en otros ámbitos de la sociedad*[53].

Por tanto, la funcionalidad social de la religión resulta ser individual y privada. Esta es exactamente la tesis que Habermas sustenta y defiende en *Theorie des komunikativen Handelns* (1981). Como sea, Habermas en el siguiente párrafo reconoce la debilidad de esta tesis afirmando que si es posible hablar y pensar hoy día en una sociedad postsecular en Europa, debido a la supervivencia tanto de colectivos religiosos en un entorno que se sigue secularizando continuamente, como al hecho de que efectivamente la pérdida de función y la individualización de la religión no ha tenido como consecuencia la pérdida de su relevancia en el espacio público político o cultural, ni en la conducción de la vida personal. Es en el contexto de este *factum aporético* (¿por qué podemos denominar como postseculares a sociedades ampliamente secularizadas?[54]) para la teoría de la acción comunicativa, que Habermas intentará precisar el sentido y alcance actuales de la teoría de la secularización y de su relación con la modernidad.

Dos cuestiones distingue Habermas para abordar esta problemática. La primera es que desde la perspectiva del observador sociológico en las sociedades postsecularizadas, la religión mantiene su relevancia pública y pierde, por tanto, terreno la certeza secularista de que en un proceso de modernización acelerada la religión debería desaparecer a escala mundial. Sin embargo, desde la perspectiva del los participantes en la interacción el dilema y el desafío reside en la interrogante de

> *¿cómo debemos entendernos a nosotros mismos, en nuestra condición de miembros de una sociedad postsecular, y qué tenemos que esperar unos de otros para que en nuestros Estados nacionales, históricamente bien estructurados, se siga observando una civilidad en el trato de los ciudadanos entre sí incluso bajo circunstancias donde domina una cultura y una cosmovisión plurales?*[55].

Es muy interesante observar cómo Habermas se hará cargo de la cuestión del pluralismo cosmovisional en el contexto de mundos de la vida postseculares. ¿Podrá seguir sosteniendo Habermas su concepto de mundo de la vida pragmática-formalmente o su *common sense* ilustrado democrático? Y si lo logra, ¿cuál será el costo? Observemos, atentamente, sus argumentos.

El punto de partida de la argumentación de Habermas reside en la problemática de la separación entre Iglesia y Estado y en los costosos logros de una libertad religiosa inclusiva, igual de válida para todos los ciudadanos[56]. Ahora bien, "el Estado constitucional solo puede garantizar a los ciudadanos la misma libertad de religión para todos siempre que no se sigan atrincherando en los mundos cerrados de sus comunidades religiosas respectivas y aislándose unos a otros"[57]. Es interesante cómo Habermas identifica rápidamente lo religioso y el fenómeno social religioso con cuestiones de intolerancia, violencia y guerra fratricida. Esta vez para hablar de la separación entre Iglesia y Estado y de las libertades religiosas trae a colación las guerras de religión en Europa de los siglos XVI y XVII. Implícitamente, Habermas percibe a la religión y lo religioso, siempre como una ame-

52 Cf. loc. cit.

53 *Loc. cit.*

54 *Idem* [69].

55 *Loc. cit.*

56 Cf. *idem* [70].

57 *Idem* [71].

naza en el contexto de una modernidad secularizada. De hecho, en todos sus textos Habermas nunca ha considerado a las religiones como interlocutores legítimos. En *Glauben und Wissen* les impone condiciones dialógicas postconvencionales para ser legítimos interlocutores en el foro público, condiciones que, ya lo hemos visto en los textos anteriores, son formas camufladas de exclusión social. Precisamente, porque no se ha pensado sistemáticamente qué es el pluralismo religioso en el contexto de una sociedad secular, cuáles son las relaciones de encuentro y reconciliación, modernidad secular y pluralidad religiosa que deben instaurarse en la sociedad mundial, en qué consiste o debe consistir la cooperación que debe haber entre modernidad secular y pluralidad religiosa, para la consecución de la paz mundial.

Habermas observa muy bien cuál es el dilema que deben resolver las sociedades europeas postseculares, a saber, cómo conjugar y mantener la igualdad ciudadana y la diferencia cultural complementándose de un modo justo[58]. Nuestra interrogante es: si la dialógica discursiva habermasiana es instrumento inclusivo privilegiado para lograr esta pacífica integración de ciudadanía democrática y pluralidad cultural. Nuestra convicción es que no solo las creencias religiosas deben revisar sus modos de asistir a este diálogo, también debe hacerlo la sociedad moderna secularizada, pues sus concepto de nación, Estado de derecho, democracia, ciudadanía, poder político, económico, cultura, integración social, son todos problemáticos respecto de la posibilidad de pensar sistemáticamente una integración social de carácter global. La pregunta legítima es la siguiente: ¿cómo y por qué una teoría social y política y una teoría de la comunicación social diseñadas para pensar los problemas de legitimación democrática en las sociedades tardocapitalistas europeas configuradas en Estados nacionales, y con mundos de la vida homogéneos, debiera servir para pensar una integración social intercultural o de carácter global? ¿No hay aquí una enorme asimetría en los términos de la cual la obra de Habermas no se hace cargo? O de otro modo, ¿es plausiblemente intercultural el pensamiento de Habermas? A partir de los textos revisados podemos decir, con convicción, de que no lo es. Porque la pluralidad de diálogos que deben ser pensados, a saber, pluralidad de mundos de la vida, pluralidad cosmovisional religiosa y secular, etc., sobrepasa con creces el estrecho y excluyente marco categorial de la teoría de la acción comunicativa.

Volvamos al texto de Habermas, en las páginas siguientes son analizadas las perspectivas comunitaristas y liberales sobre integración social intercultural, aparece también la defensa apasionada de la ilustración y su principio universal de libertades públicas y los multiculturalistas enemigos de la ilustración. Se trata de todo un marco aporético de la discusión donde los recursos cognitivos esgrimidos hacen crisis.

Es muy interesante observar lo que declara Habermas como conclusión de este debate en el punto 5) del artículo.

> *Aunque desde un punto de vista empírico se acepte como correcta la caracterización de sociedades "postseculares" referidas a las sociedades de Occidente europeo, se puede estar convencido, por razones filosóficas, de que las comunidades de creyentes deben el influjo que siguen ejerciendo únicamente a la tenaz supervivencia —explicable en términos sociológicos— de forma de pensamiento premodernas*[59].

Esta afirmación no es solo convicción de los secularistas, es también convicción de Habermas. Esto es muy importante de subrayar porque de esta afirmación viene una consecuencia lógica ineludible al interior de la dialógica habermasiana, a saber, que si las tradiciones religiosas quieren ser legítimos interlocutores al interior de Estados democráticos de derecho *deben* acceder a competencias dialógicas de carácter postconvencional. Por tanto, las tradiciones religiosas, en palabras de Habermas, "deben hacer suya, acogiéndola dentro de las premisas de su propia fe, la legitimación secular de la comunidad estatal"[60]. Es interesante subrayar el hecho de que Haber-

58 *Idem* [73].

59 *Idem* [77].

60 *Idem* [78].

mas cita como ejemplo a la Iglesia católica, la cual "no se declaró partidaria del liberalismo y de la democracia hasta el Concilio Vaticano II en 1965". En esta argumentación Habermas nada dice de la colaboración que debe haber entre secularización y creencias religiosas. ¿En qué momento las creencias religiosas hacen su legítima crítica de la sociedad moderna secularizada, la cual también exhibe notables déficits éticos y morales; y también importantes déficits de sustentabilidad social, económica, política y cultural en la idea de progreso, desarrollo y gestión de las libertades y de los criterios de equidad social y de respeto a la vida y a la buena vida? Recordemos que esto ya se lo hizo ver el cardenal Ratzinger a Habermas el año 2004 en debate sobre el diálogo entre razón secular y fe en la Academia Católica de Baviera. Donde, a nuestro entender, la postura filosófica de Habermas dejó muy pocos espacios para la consecución de un diálogo fructífero. Y donde Ratzinger, para favorecer el diálogo, tuvo la gentileza de bajar su concepto de "ley natural". Nuestra convicción a la luz de los textos revisados es que la categoría y concepto de mundo de la vida pragmática formalmente configurado por competencias dialógicas postconvencionales (*common sense* ilustrado democráticamente) son un obstáculo insalvable en vistas de la consecución de un diálogo democrático intercultural.

Expresamente Habermas señala que lo que se requiere es de un cambio de mentalidad que consiste en un proceso de aprendizaje. Ahora bien, "como proceso de aprendizaje solo aparece desde la perspectiva de una autocomprensión secular de la modernidad"[61], es decir, los procesos de aprendizaje sostenidos son inherentes a la autocomprensión que la modernidad tiene de sí misma, pero no lo son en las tradiciones religiosas. El problema para Habermas es que los procesos de aprendizaje pueden ser promovidos, pero no exigidos moral o jurídicamente, por tanto, la sociedad secular no puede exigir estos procesos de aprendizaje a las tradiciones religiosas, produciéndose entonces con ello, a los ojos de nuestro autor, una gran asimetría dialógica, que va en desmedro de la sociedad moderna secularizada.

Es importante observar aquí que Habermas tiene la sensibilidad suficiente para sostener que de parte del lado de la secularidad se requiere de un proceso de aprendizaje complementario. Sin embargo, es el tradicionalismo religioso premoderno, socioevolutivamente *inferior* el que tiene que elevarse a un estándar dialógico moderno o postconvencinal; en cambio el aprendizaje del lado de la secularidad implica mirar hacia lo *inferior socioevolutivo* (las tradiciones religiosas, es decir, "aquellos que no pueden ser tomados en serio como contemporáneos modernos"[62]) para observar posibles "contenidos semánticos, y acaso tácitas intuiciones propias, que puedan ser traducidos y alojados en una argumentación a nivel público"[63]. Es interesante observar cómo Habermas jamás pone en cuestión los presupuestos socioevolutivos desde los cuales configura su teoría social y política. Presupuestos socioevolutivos no justificados y que generan asimetrías dialógicas como la recién descrita. Según Habermas, es en el contexto de este diferencial entre lo premoderno y lo moderno, lo convencional y lo postconvencional que el secularismo se ve en apuros, pues los participantes en la interacción se ven ante "la expectativa de que los ciudadanos seculares deban encontrarse en la sociedad civil y en el espacio público con sus conciudadanos creyentes en su condición de tales en un mismo plano de igualdad"[64], habiendo de hecho radicales asimetrías. Ahora bien, establecidas las asimetrías y las dificultades, señala Habermas que "si todo ha de ir bien, ambas partes deberán, cada una desde su perspectiva, dejarse conducir a una interpretación de la relación entre la fe y el saber que posibilite una coexistencia autorreflexiva y clarificada de las dos"[65]. Es necesario aquí escuchar atentamente la expresión "cada una desde su perspectiva", a saber, las tradiciones religiosas desde la elevación hacia…, la secularización desde su abajamiento hacia… ¿Es esta una razonable propuesta de diálogo intercultural?

61 *Idem* [79].

62 *Idem* [80].

63 *Loc. cit.*

64 *Loc. cit.*

65 *Loc. cit.*

5. Conclusión: dialógica habermasiana y diálogo intercultural

Finalizando este largo periplo, podemos concluir que aquello por lo que se hace especialmente problemática la teoría social habermasiana, a la hora de intentar conceptuar vínculos sociales mundializados, es tanto su teoría de la racionalidad como su particular estructuración y apreciación del concepto mundo de la vida. Respecto de lo primero, hemos explicitado detalladamente el núcleo duro categorial de la teoría. Es decir, que desde los presupuestos de la pragmática formal lingüística habermasiana se estructura un principio y una teoría del discurso, que nos ofrece —para una fundamentación de una teoría de la sociedad— un marco categorial rígido y jerárquico presentado como tabla de doce categorías del entendimiento posible, donde la categoría de mayor jerarquía evolutiva (postconvencional) es la *forma moderna de entendimiento*. Es esta categoría la que le permite a Habermas formular una teoría de la modernidad, como proceso evolutivo de racionalización; proceso que culmina con el advenimiento de la racionalidad comunicativa. De otro modo, el proceso consiste el liberar en el mundo de la vida progresivamente los potenciales comunicativos de la razón, encapsulados en formas preconvencionales y convencionales del entendimiento. Por tanto, solo un mundo de la vida que ha devenido en racionalidad postconvencional, podrá acceder a un proceso de integración social auténticamente comunicativo o discursivo.

Podemos concluir, entonces, que nuestra hipótesis de trabajo, a saber, la crítica de A. González a J. Habermas, se ha confirmado a través de la revisión de los textos. Sin embargo, cabe recordar que nuestra presentación del pensamiento de Habermas está íntegramente articulada desde nuestro objeto de investigación, es decir, desde la posibilidad de conceptuar racional y éticamente vínculos sociales multiculturales en una sociedad mundializada. Por tanto, nuestro análisis crítico vale para esta legítima y unilateral perspectiva. Desde ella hemos podido observar cómo el marco categorial de la propuesta de Habermas puede ser caracterizado como de puertas cerradas para la conceptuación de vínculos sociales multiculturales. Y cómo el posterior *giro jurídico* de la teoría no ha hecho más que confirmar ese cierre. Ello es así fundamentalmente por la clausura categorial que se produce en el núcleo duro de la teoría, pero también porque el referente *fáctico* de la misma son los problemas de legitimación de una realidad social tardocapitalista, que hoy día ha sido superada por una nueva onda larga expansiva del desarrollo capitalista (globalización sistémica). Nuestro interés, por tanto, radica en poder establecer un marco categorial racional que posibilite abrir puertas categoriales para acceder a una racionalización crítica de una sociedad mundial, a la cual le toca vivir hoy muy dramáticos problemas de integración social y política. Creemos que es posible pensar *filosóficamente* en un diálogo respetuoso y responsable, a pesar de las —muchas veces— insalvables asimetrías que el nuevo orden mundial implica. O de otro modo, la torre de Babel es un *factum*, que presenta enormes dificultades para una pacífica convivencia entre los pueblos, por tanto, debe ser posible pensar hoy una convivencia reconciliada en su interior. Se trata, por tanto, como diría Jaspers, "de que la tolerancia militante pueda ocupar el lugar de la brutalidad armada"[66]. Es desde esta perspectiva que nuestro siguiente paso será exponer qué puertas se abren filosóficamente para fundar racional y éticamente un diálogo entre las culturas. Entre otras, el de Alejandro Moreno es un sugerente programa de investigación, que comentamos, brevemente, en nuestro próximo apartado.

6. *Lebenswelt* desde la trama social de los pueblos latinoamericanos

En vista del diálogo y la integración intercultural deseada, se anuncia la inevitabilidad y necesidad de otra episteme, pues hay muchos mundo de la vida y con pluralidad de configuraciones socioevolutivas, no reductibles a los patrones categoriales de la modernidad, ni de la dialógica habermasiana. Baste mirar en nuestro continente la pluralidad de pueblos originarios, los que configuran lógicas culturales y de integración social, radicalmente distintas de las meramente "modernas". Sin embargo, dichos mundos de la vida han sido

[66] En J. Habermas, ²1997 [1999, 40].

relegados al mundo inhumano de la barbarie, por todo el sistema-mundo moderno.

Para Alejandro Moreno, la familia es una instancia privilegiada para configurar desde ella el mundo de la vida de la barriada venezolana. Moreno observa —desde su compartir la vida cotidiana en el barrio (in-viviendo) (cf. Moreno *et al.*, 1998, pp. 11 ss.)— que las relaciones afectivas, tanto en el seno de la familia como en la estructuración de la comunidad, en sus formas de agrupación, en la manera de manejar los intercambios, etc., juegan un papel central y peculiar, en la dinámica de las interacciones cotidianas, al interior del mundo popular (cf. Moreno, 2006, p. 12). Es esta experiencia lo que obliga a Moreno a replantearse desde la más profunda entraña lo que ya, intuitivamente, había cuestionado en teoría y lo que nunca había pensado cuestionar (cf. Moreno, 2006, p. 13), a saber, el marco conceptual y espistemológico con el cual se pueda acceder adecuadamente a la compresión y diálogo con una realidad social popular tan radicalmente otra como la del *barrio* venezolano[67]. Por tanto, la pregunta de Moreno es por las categorías racionales necesarias para comprender, interpretar y dialogar con el mundo de la vida cotidiana de la barriada en la que vive y a la cual asiste pastoralmente. Pues las dificultades en la comunicación son muy fuertes, el lenguaje se revela pronto como ilusorio y, por tanto, constituye más bien un instrumento de incomunicación que de comunicación[68]. Es la trama de la afectividad popular lo que revela a nuestro autor las insospechadas raíces del mundo que les daba vida, y revela también las raíces epistemológicas del propio Moreno, las cuales han entrado en crisis al querer intentar, desde ellas, comprender, interpretar y dialogar con la vida cotidiana del barrio. A través de la siguiente cita ilustramos la magnitud y alcance de las problemáticas y aporías racionales que Moreno debe enfrentar para comprender e interpretar adecuadamente la realidad del cotidiano mundo popular:

> *Comprendí entonces, cuál era el abismo que separaba mi ciencia y mis métodos de la realidad a la que con ellos pretendía llegar. Ni las reformas cualitativas, ni los cambios de paradigma, tipo Capra (1985) o de M. Martínez (1989), ni las apuestas epistemológicas de Ferrarotti, tendían un puente sobre él (p. 14).*

De este modo, llega a comprender Moreno que "dentro de la vida que vivía, debían existir, *in nuce,* posibles categoría y reglas para elaborar un conocimiento que fuera el apalabramiento de esa vida desde ella misma. Comprender exigía pensar desde adentro". (Moreno *et al.*, 1998, p. 12). De otro modo, Moreno nos muestra que entre el aro o el círculo sistémico de la modernidad y la trama vivencial de los mundos de vida cotidiana populares, hay un hiato o un abismo que no es fácil de conceptualizar ni de salvar con las categorías racionales propias de la modernidad y de la postmodernidad filosófica occidental.

Es por ello que para Moreno las fuentes de la comprensión se encuentran en el discurrir de la vida, en su *practicación*. Estas fuentes están ubicadas en el registro sistemático del *vivimiento* de las personas, se trata del registro sistemático de la experiencia que se conoce como "historias-de-vida". La elaboración de estas historias de vida requiere de una implicación previa de confianza, la mutua implicación y comunicación desde sus propias claves. Es decir, el espacio dialógico con su radical peculiaridad en cada caso se abre desde en con-vivir y desde el in-vivir la vida del otro. De lo contrario en el lenguaje formalizado de la dialógica moderna, de hecho, el otro nunca aparece, nunca emerge. Los otros populares y marginales, solo aparecen como un problema social, conceptualizados desde categorías sociales que son de suyo excluyente, como las de la dialógica habermasiana.

Alejandro Moreno nos ofrece en sus textos el esbozo de una metodología para la comprensión de un *Lebenswelt* donde pueda

---

[67] Las palabras en Moreno de otro capital texto pueden ilustrar más cabalmente esta cuestión: "Al principio fue una investigación externa, desde categorías para mí incuestionables, con métodos científicamente validados. Elaboraba, ciertamente, un conocimiento sobre la realidad pero me daba cuenta de que ese conocimiento está regido por estructuras cognoscitivas previas y ajenas a esa realidad. Así conocía pero no comprendía" (Moreno *et al.*, 1998, 12).

[68] "Me encontré dividido: intelectualmente pensaba de una manera y en la practicación de la vida actuaba de otra. En esta me entendía con la gente del barrio. El conocimiento, en cambio, marchaba por su cuenta" *(loc. cit)*

emerger cristalinamente la radical alteridad de lo otro, en el mundo-de-vida-popular.

> *Mediado por el apalabramiento y la interpretación-comprensión, tiene abierto el camino al autoconocimiento y a la reorientación de su propia historia mientras muestra su sentido al mundo exterior exigiendo de este reconocimiento y aceptación de su distinción. Así nuestro trabajo desemboca, por su mismo acontecer, por solo hecho de hacerse y hacerse así, en una propuesta transformadora y liberadora de nuestro pueblo al proclamar su presencia y exigir la respuesta ética*[69].

Ahora bien, si relacionamos nuestro análisis sobre la categoría de *Lebenswelt* en Habermas con lo planteado por Alejandro Moreno, podemos concluir con una crucial pregunta: ¿cómo es posible al interior de este marco conceptual habermasiano que Pedro Luis Luna (Moreno *et al*., 2002) y Felicia Valera (Moreno *et al*., 1998) puedan ser interlocutores efectivamente válidos, si el concepto de acción comunicativa habermasiano implica solo a actos de habla explícitos? (cf. Habermas, 1984, p. 353 [1997, p. 299]). O de otro modo: ¿cómo Pedro y Felicia pueden ser considerados como interlocutores válidos en medio de categorías procedimentales pragmáticas-formales-lingüísticas propias de mundos de la vida socioevolutivamente postconvencionales? No cabe duda de que la trama de la realidad popular estudiada sistemáticamente por Moreno, plantea graves interrogantes epistemológicas a la heurística negativa de la "teoría de la acción comunicativa" de J. Habermas.

Lo relevante de los desarrollos de Moreno es que más allá de nuestra crítica habermasiana, aquí nos encontramos con una reflexión sistemática sobre los mundo-de-vida latinoamericanos, que da cuenta de radical heterogeneidad y pluralidad a través del compartir, del in-vivir y del relatar las experiencias de vida de estos grupos. Surge así una episteme popular, una episteme de la relación como experiencia-practicación originaria y raigal, desde la que brota toda otra *praxis* y experiencia en la que tiene realidad. Estamos, entonces, ante una epistema que conoce no por individuo, sino por relaciones, las cuales se configuran como fundamento de todo conocer[70].

No podemos ahondar más en esta interesante cuestión, sin embargo, podemos concluir que Alejandro Moreno nos ha abierto las puertas hacia una nueva comprensión del mundo-de-vida, al cual al menos nos deja abierta también las puertas para pensar sistemáticamente un diálogo radicalmente plural, un diálogo entre lo radicalmente heterogéneo, como lo son la pluralidad de culturas que habitan la Tierra.

Bibliografía

CANALES, I. (2004), *Ética dialógica y ética praxeológica ante el problema de la integración social* (tesis doctoral). Madrid: Pontificia Universidad Comillas de Madrid.

GONZÁLEZ, A. (1994), *Un solo Mundo: la relevancia de Zubiri para la teoría social* (tesis doctoral). Madrid: Universidad Pontificia Comillas.

_____(1997) *ESTRACTURAS de la praxis: ensayo de una filosofía primera*. Madrid: Trotta, Fundación X. Zubiri.

HABERMAS, J. (1968). *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag ([2]1973).

_____(1968*A*) *PROTESTBEWEGUNG und Hochschulreform*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

_____(1969). *TECHNIK und Wissenschaft als "Ideologie"*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

_____(1971). *THEORIE und Praxis: Sozialphilosophische Studien*. . Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag ([6]1993).

_____(1973) *LEGITIMATIONSPROBLEME im Spätkapitalismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

_____(1976*A*). *ZUR Rekonstruktion des historischen Materialismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag ([6]1995).

[69] Moreno *et al*., 1998, 13-14.

[70] Cf. Moreno 2006, pp. 243 ss.

_____(1976*B*). "*¿WAS heisst Universalpragmatik?*" en: J. Habermas, 1984, 299-368; y en

K. O. Apel, 1982, 174-272.

_____(1981). *PHILOSOPHISCHE-POLITISCHE Profile*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag (*Perfiles filosófico-políticos*. Madrid: Taurus, 2000).

_____(1981*A*). *THEORIE des kommunikativen Handelns. Band I. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 31999 [*Teoría de la Acción Comunicativa: racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid: Taurus, 1998*a*, vol. I].

_____(1981*B*). *THEORIE des kommunikativen Handelns. Band II. Zur Kritik der*

FUNKTIONALISTISCHEN VERNUNFT. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 31999 [*Teoría de la Acción Comunicativa: crítica de la razón funcionalista*. Madrid: Taurus, 1998*b*, vol. II].

_____(1984). *VORSTUDIEN und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag [*Teoría de la Acción Comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Catedra, colecc. Teorema, 1997].

_____(1985) *ZUR Logik der Socialwissenchaften,* Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

_____(1991). *TEXTE und Kontexte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, [2]1992 (*Textos y contextos*. Barcelona: Ariel, 1996).

_____(1991*A*). *ERLÄUTERUNGEN zur Diskursethik*. Frankfur am Main: Suhrkamp Verlag (*Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid: Trotta, 2000)

_____(1991*B*). *ESCRITOS sobre moralidad y eticidad*. Barcelona: Paidós.

_____(1992) *FAKTIZITÄT und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, [5]1997 (*Facticidad y Validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid: Trotta, [2]2000).

_____(1996). *DIE Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag (*La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Barcelona: Paidós, 1999).

_____([2]1997). *VOM sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck. Philosophische Essays*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag (*Fragmentos filosófico-teológicos. De la impresión sensible a la expresión simbólica*. Madrid: Trotta, 1999).

_____(1998). *DIE postnationale Konstellation: politische Essays*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag (*La constelación posnacional. Ensayos políticos*. Barcelona: Paidós, 2000).

_____(1999). *WAHRHEIT und Rechtfertigung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag (*Verdad y justitficación*. Madrid: Trotta, 2002).

_____(2001) *KOMMUNIKATIVES Handeln und detranszendentalisierte Vernunft*. Stuttgart: Philipp Rclam jun (*Acción comunicativa y razón sin transcendencia*. Barcelona: Piadós, 2003).

_____(2001*A*). *ISRAEL o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*. Madrid: Trotta.

_____([3]2001*B*). *MÁS allá del Estado nacional*. Madrid: Trotta.

_____(2001*C*) *GLAUBEN und Wissen*. Frankfur am Main: Suhrkamp Verlag (en: (*El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* Barcelona: Paidós, 2002).

_____(2001*D*) *ZEIT der Übergänge*. Frankfur am Main: Suhrkamp Verlag (*Tiempo de transiciones*. Madrid: Trotta, 2004).

_____(2001*E*) *DIE Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberlen Eugenik?* Frankfur am Main: Suhrkamp Verlag (*El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* Barcelona: Paidós, 2002)

_____(2004). *DER gespaltene Westen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag (*El Occidente escindido*. Madrid, Trotta, 2006).

_____(2005). *ZWISCHEN Naturalismus und Religión*. Frankfur am Main: Suhrkamp Verlag (*Entre naturalismo y religion*. Barcelona: Paidós, 2006).

_____(2006) "¡AY Europa!". en ¡Ay*, Europa! Pequeños escritos políticos XI*. Madrid: Trotta, 2009.

HUSSERL, EDMUND (1962), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die*

TRANSZENDENTALE PHÄNOMENOLOGIE. Haag: Martinus Nijhoff. [*La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental*. Barcelona: Crítica, 1991].

MORENO *et al*. (1998). *Historia-de-vida de Felicia Valera*. Caracas, Con ocit.

_____(2006). *Buscando al padre. Historia de vida de Pedro Luis Luna*. Valencia-Venezuela, Universidad de Carabobo.

MORENO, A. (2006), *El aro y la trama. Episteme, modernidad y pueblo*. Santiago-Chile, Eds. Universidad Católica Silva Henríquez.

PIZZI, J. (2005a), *El mundo de la vida. Husserl y Habermas*. Santiago-Chile: Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez.

_____(2005B). *O conteúdo moral do agir comunicativo*. São Leopoldo RS Brasil: Editora Unisinos.

Mundo de la vida, comprensión y acción intersubjetiva en la sociología fenomenológica de Alfred Schütz

World of life, comprehension and intersubjective action in Alfred Schütz's phenomenological sociology

Héctor Mora Nawrath[1]

RESUMEN

El artículo elabora una aproximación descriptiva y analítica respecto de tres conceptos centrales en la propuesta de Alfred Schütz: 'mundo de la vida' (Lebenswelt), 'comprensión' (Verstehen) y 'acción intersubjetiva'. Explora el sentido del 'mundo de la vida' como realidad eminente, así como la multiformidad que éste adquiere desde la perspectiva del actor social; revisa el concepto de 'comprensión' en tanto capacidad del actor, como en su relación con la conformación del mundo social; y reflexiona respecto a las características que adquiere la acción social subjetiva e intersubjetiva, situándola en los marcos espacio-temporales.

***Palabras clave*:** *Mundo de la vida, comprensión, acción social, intersubjetividad.*

ABSTRACT

This article develops a descriptive and analytical approach to three central concepts in Alfred Schütz's proposal: 'World of life' (Lebenswelt), 'comprehension' (Verstehen) and 'intersubjective action'. It explores the meaning of the 'world of life' as an eminent reality, and its multiform nature from the perspective of the social actor; it reviews the concept of 'comprehension' as the actor's capacity and how this comprehension is related with the conformation of the social world; and it reflects on the characteristics acquired by subjective and intersubjective social action, placing them in a space-time framework.

***Key Words*:** *World of life, comprehension, social action, intersubjectivity.*

[1] Magíster en Ciencias Sociales y Doctorando en Ciencias Sociales Universidad Nacional de La Plata, Argentina. Docente de la Escuela de Antropología de la Universidad Católica de Temuco y becario de posgrado del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, Gobierno de Chile. hectmora@uct.cl

Introducción

Sin lugar a duda, uno de los mayores aportes de Schütz radica en trazar un nexo entre la filosofía fenomenológica y la teoría social (López 1995; Reynoso 1998)[2], llevando a cabo un programa que contribuye al desarrollo de diversas corrientes inscritas en la 'sociología comprensiva' o 'sociología fenomenológica' (Mèlich 1932[1993]), como también a marcos interpretativos de otras disciplinas de las Ciencias Sociales (Reynoso 1998). Schütz organiza de manera creativa la contribución de autores como Husserl, Bergson, Scheler, James y Weber, entre otros, y desarrolla una aproximación teórica dirigida a comprender la estructura y distribución social del sentido común (López 1995) o como señala Alexander (1987 [1992]), una fenomenología mundana. Schütz "inserta la actividad intencional trascendental en el contexto de órdenes culturales particulares" (Alexander 1987[1992]: 203), poniendo énfasis en como, desde la 'actitud natural', se hace posible la constitución y reproducción del mundo social, y el papel fundamental que en ello juega la dimensión subjetiva y las relaciones intersubjetivas que establecen los diversos actores sociales (Salas 2006). Schütz abandona la pretensión de profundizar en la fenomenología trascendental y sitúa su programa en la 'fenomenología de la actitud natural' como comprensión de la realidad eminente de la vida de sentido común (Natanson 1932 [2003]), convencido que desde esta era posible encontrar claves que permitieran la fundamentación de una sociología comprensiva en tanto ciencia que "… produce construcciones de segundo grado derivadas de las que tienen lugar en la vida cotidiana" (López, 1995:56).

Este trabajo busca relevar algunos aspectos fundamentales de la propuesta de Schütz, particularmente mundo de la vida, comprensión y acción social e intersubjetividad. Para ello, la propuesta se estructura en tres apartados a partir de los cuales se buscará profundizar en los tópicos antes señalados. El primer apartado, denominado El mundo de la vida cotidiana como 'realidad eminente', presenta las ideas centrales de Schütz acerca de la definición de 'mundo de la vida' (*Lebenswelt*), haciendo hincapié en su fundamentación como 'realidad eminente' y su relación básica con las nociones de 'sentido de realidad', 'actitud natural' y 'acción'. El segundo apartado, 'La comprensión (*Verstehen*): conformación del mundo social y subjetividad', busca describir las características y el papel que cumple la noción de *Verstehen* como capacidad de los actores sociales en la conformación del mundo social, enfatizando el elemento subjetivo y la relación de tal noción con el concepto de 'realidad social'. El tercer apartado (subjetividad, intersubjetividad y temporalidad en la acción social) describe el papel de la subjetividad e intersubjetividad en la acción como manifestación del actor en la vida cotidiana, señalando su relación con la 'conciencia', la 'atención a la vida' y el 'estado de alerta', incorporando la dimensión temporal a través de conceptos como 'proyecto', 'sentido', 'presente vívido'.

1. El mundo de la vida cotidiana como realidad eminente

"Únicamente en el mundo de la vida puede constituirse un mundo circundante, común y comunicativo. El mundo de la vida cotidiana es, por consiguiente, la realidad fundamental y eminente del hombre" (Schütz y Luckmann 1973 [1977]:25).

1.1 El mundo de la vida o Lebenswelt

Desde un punto de vista analítico, se podría decir que 'mundo de la vida' o *Lebenswelt* corresponde a una categoría que se piensan como constitutiva de cualquier experiencia precientífica (Luckmann 1992 [1996]), a partir de la cual se ha buscado definir la 'naturaleza de la realidad social'[3], esto, como alternativa a la noción que sirve de sustrato a la ciencia experimental y que se buscaba hacer extensible para todas las ciencias —incluyen-

[2] Reynoso señala que Ciacci, Friedrichs y Gouldner estipulan que "… ha sido Schütz quien transfirió una dimensión filosófica interpretativa, fenomenológica, a una sociología atestada de tecnicismo, manipulada por el *establishment* y necesitada de alternativas humanísticas" (1998:96).

[3] Se hace referencia a la forma y naturaleza que adquiere la realidad y, por ende, lo que puede ser conocido. Desde la perspectiva de Schütz debiésemos hablar de ámbitos de sentido, pues como este señala "… lo que constituye la realidad es el sentido de nuestras experiencias, y no la estructura ontológica de los objetos" (1962 [2003]: 215).8

do— la social. Desarrollada en primera instancia por Husserl, es retematizada por Schütz —retomando este término en sus escritos más tardíos—[4], centrándose particularmente en la caracterización del 'mundo social de los contemporáneos' (*soziale Mitwelt*) o 'mundo del presente cotidiano' (Mèlich (1932 [1993]) en tanto dominio clave para la comprensión de la realidad eminente de la vida de sentido común y, por ende, de la acción e interacción social (Mèlich 1932 [1996]; Natanson 1962 [2003]).

Según López (1995), la principal diferencia entre el 'mundo de la vida' (*Lebenswelt*) en Husserl y en Schütz, radica en que para el primero este es fruto del análisis regresivo que parte de la ciencia y halla sus fundamentos mediante la reducción mientras para el segundo, es el punto de partida del conocimiento actual y posible, centrándose en el mundo de la actitud natural en tanto vivenciado. Tal como es posible consignar, *Lebenswelt* en Husserl es un término compuesto por dos vocablos: *Leben* y *Welt*. *Leben* o vida, no es vista en un sentido fisiológico, sino más bien se concibe como algo dinámico, que actúa de acuerdo a ciertos fines, creadora de forma espirituales, de cultura y como la unidad de una historicidad. *Welt* correspondería al mundo como totalidad, y en tanto existente, es predado universal pasivo que antecede a toda actividad de juicio y es independiente, siendo este el sustrato absoluto en el sentido estricto de la independencia absoluta (Novella 1998, Salas 2006). *Lebenswelt* "… es, ante todo, en cuanto un núcleo, mundo sensible aparente y caracterizado como 'ahí delante', dado en simples intuiciones de experiencia y, eventualmente, captado actualmente… dado como horizonte de todas las inducciones, dotadas de sentido" (Husserl en Milone 2007:90).

Así definido, el 'mundo de la vida' es el ámbito de la formación del sentido (*Sinnbildung*) y de la significatividad; es el fundamento final (*Endstiftung*) en la historia y el tiempo (Novella 1998). Es el mundo que se presenta a la percepción, y en el cual encontramos cosas, animales, hombres, y donde el 'yo mismo' es objeto del mundo y sujetos para el mundo; este aparece en los actos de percepción, valoración y decisión como provisto de sentido en tanto cosa material, utensilio, objeto cultural, animal, etc. (Bengoa 1992). En 'actitud natural' todos estos objetos se consideran como siendo 'en-sí' y no tomamos conciencia de que son lo que son en virtud de nuestros actos; la reflexión fenomenológica, como reducción trascendental, hace aparecer la relación entre conciencia de mundo y mundo, mostrando las distinta formas de darse del objeto *(Gegebenheitsweisen)*, las que están condicionadas subjetivamente al depender de nuestra manera de dirigirnos a él. Para Husserl, la percepción no implica el contemplar desinteresado, sino el acto de una conciencia inmersa en el 'mundo de la vida', que toma conocimiento de las cosas en las acciones motivadas por intereses vitales o prácticos. En palabras de Milone (2007), 'mundo de la vida' sería horizonte vital de posibilidad, base universal de la que surgen deseos, intereses y metas humanas, y fundamento necesario de la experiencia para la percepción, juicio, conocimiento y acción. Para Husserl, "Toda cosa que aparece en la percepción es esencialmente una cosa del mundo. Recíprocamente, el mundo es conocido solo como horizonte universal de las cosas realmente conocidas. Por eso, el mundo no tiene el mismo modo de ser de las cosas: las cosas son singulares (elementos de una pluralidad), el mundo es único" (Bengoa 1992:49).

Para Schütz, 'mundo de la vida' se constituye en una categoría central en su propuesta teórica. Así, los múltiples términos que Schütz utiliza en su obra[5], ellos expresan el mismo sentido (Natanson 1962[2003]; Leal 2006; Salas 2006)[6]; hacen referencia al mundo social intersubjetivo que el actor vivencia en

[4] V. gr. *El problema de la realidad social* (1962 [2003]), *Estudios sobre teoría social* (1964 [1974]) y *Estructura del mundo de la vida* (1973 [1977]).

[5] V. gr. En el texto "La construcción significativa del mundo social" (1932 [1993]) es común la expresión 'mundo social'; en "El problema de la realidad social" (1962 [2003]) utiliza expresiones como 'realidad social', 'mundo de la vida' y 'mundo intersubjetivo'; en "Estudios sobre teoría social" (1964 [1974]), 'mundo cotidiano', 'mundo social'; en "Estructura del mundo de la vida" (1973 [1977]), 'mundo de la vida cotidiana'.

[6] V. gr. Gibert (1999) profundiza en la diferenciación conceptual entre 'mundo de la vida' y 'mundo cotidiano' en la obra de Schütz, afirmando que el "… 'mundo de la vida' es principalmente objetivo y estático, ahistórico; mientras que el 'mundo cotidiano' es el mundo construido por el hombre y su alter (luego, es un mundo intersubjetivo); dinámico e histórico" (p. 61). Al parecer este autor confunde, por un lado, mundo de la vida o mundo cotidiano con una de sus dimensiones, es decir,

el cotidiano en 'actitud natural'[7]. Así, podemos hablar del 'mundo de la vida' en un sentido genérico, denotando ciertas características comunes a todos los 'mundos' o 'realidades' contenidas o posibles. Una de estas características refiere al reconocimiento de que el 'mundo de la vida' es un mundo predado en tanto creación de nuestros antecesores, aun cuando en la interacción me es posible modificarlo. Así Schütz señala que

> *"Nací, por así decirlo, en este mundo social organizado, y crecí en él. Mediante el aprendizaje y la educación, mediante experiencias y experimentos de todo tipo, adquiero cierto conocimiento mal definido de este mundo y sus instituciones. Los objetos de ese mundo me interesan, sobre todo, en la medida en que determinan mi propia orientación, en que promueven o traban la realización de mis propios planes, en que constituyen un elemento de mi situación que debo aceptar o modificar, en la medida en que son la fuente de mi felicidad o intranquilidad (1967 [1974]:22).*

Además, el 'mundo de la vida' es intersubjetivo y público (común, accesible a todos y que se hace en la comunicación), e incluye la "… suma total de objetos y sucesos dentro del mundo sociocultural, tal y como los experimenta el sentido común de los hombres que viven su existencia cotidiana entre sus semejantes, con quienes los vinculan múltiples relaciones de interacción" (Schütz 1962 [2003]:74). Es un 'mundo significativo' (*die sinnhafte Welt*), habitado por semejantes, y por tanto lleva implícito el 'yo' y a los 'otro' como los generadores de la 'cosa significativa'. Al ser una configuración de sentido, el mundo no es objetivo e independiente de la conciencia del individuo (como lo es para el realismo); se manifiesta como una entidad compleja en la cual tienen lugar subuniversos en tanto 'ámbitos finitos de sentido' definidos en un tiempo y espacio (sujeto a la finitud de la existencia o temporalidad vital). Como señala Schütz (1932 [1993]), no es un mundo homogéneo sino que muestra una estructura multiforme, donde cada esferas o regiones es a la vez una manera de percibir y de comprender las vivencias del otro. En definitiva, es el horizonte que comprende la totalidad de las maneras posibles de experienciar (donde ocurre la realización del hombre en su condición humana) y de constituir la vida social, más allá de la experiencia vital de un actor concreto; es decir, es tan amplio como para incluir "todas las modificaciones de actitudes y estados de alerta" (Schütz y Luckmann 1973[1977]:41).

Por otro lado, el 'mundo de la vida' se me presenta siempre como no problemático, y lo vivencio en 'actitud natural', es decir, a la manera de lo típico (de acuerdo a tipificaciones y recetas), dando por sentado lo que acontece sin cuestionamientos hasta 'nuevo aviso', es decir, hasta que tengan lugar situaciones problemáticas. Como señala Schütz,

> *"En la vida cotidiana, al hombre no le interesa más que parcialmente —y nos atreveríamos a decir que solo excepcionalmente— la claridad de su conocimiento, o sea, la plena percepción de las relaciones entre los elementos de su mundo y los principios generales que gobiernan esas relaciones. Se contenta con disponer de un servicio telefónico en buen funcionamiento y, normalmente, no pregunta en detalle cómo funciona el aparato ni qué leyes de la física hacen posible ese funcionamiento. Compra provisiones en el almacén sin saber cómo se las elabora, y paga con dinero, aunque tiene apenas una vaga idea de qué es realmente el dinero… no investiga la verdad ni busca la certeza. Todo lo que desea es información sobre posibilidades y comprensión de las posibilidades o riesgos que la situación inmediata determina*

mundo de los contemporáneos en tanto realidad directamente vivenciada donde tienen lugar mis ejecuciones prácticas. Por otro lado, en Schütz el 'mundo de la vida' nunca es pensado como objetivo y estático, sino, por el contario, como totalidad dinámica.

[7] Actitud natural presupone: la existencia corpórea de otras personas, que esos cuerpos están dotados de conciencias esencialmente similares a la mía, que las cosas del mundo exterior son similares para nosotros y tienen fundamentalmente el mismo sentido, que puedo entrar en acciones y relaciones recíprocas con mis semejantes, que puedo hacerme entender por ellos, que el mundo social y cultural está dado históricamente de antemano como marco de referencia y que la situación en la que me encuentro en todo momento es solo en pequeña medida creada exclusivamente por mí (Schütz y Luckmann (1973 [1977]: 26).

para el resultado de sus acciones" (1964 [1974]:97-98).

En definitiva, en el mundo de la vida tiene lugar la experiencia cotidiana y la comprensión del sentido (significado); actuando en él y sobre él, los actores se hacen y hacen el mundo, convirtiéndolo en el entorno vital en el cual cabe comprender la relación con lo heredado, con los otros y con la naturaleza. Es el mundo experimentado inicialmente por los sujetos en la actitud natural, un mundo complejo e incoherente (con todos lo grados de nitidez)[8], él único que "puede constituirse en un mundo circundante, común y comunicativo… es, por consiguiente, la realidad fundamental y eminente del hombre" (Schütz y Luckmann 1973 [1977]: 25). Pese a todas las diferencias posibles de encontrar entre los distintos individuos y grupos sociales "el conocimiento de la vida cotidiana basta para entenderse con el prójimo, los objetos culturales y las instituciones sociales; en resumen, con la realidad social" (Schütz 1962 [2003]:76-77).

1.2 El presente vivido y el ejecutar cotidiano como constitutivos del mundo de la vida cotidiana

Podemos señalar que el 'mundo de la vida', en un sentido genérico, comprende la configuración de un 'plexo' que articula dimensiones, relaciones, actores, sentidos, modos de conocimiento, y que se extiende vinculando los pasados, presentes y futuros (Walsh 1932 [1993]). Además, constituye un mundo presupuesto y público en el sentido que su existencia y ordenamiento no dependen del actor, aconteciendo de manera organizada el acervo de experiencias e interpretaciones que han realizados nuestros antecesores, y que se presenta a nuestra subjetividad así como a la de nuestros contemporáneos (*Nebenmenschen*) y congéneres (*Mitmenschen*) para ser experimentado, interpretado y construido, y que se proyecta hacia otro tiempo para constituirse en el mundo dado para otros.

Sobre lo anterior, lo que interesa realzar a Schütz es la particularidad que adquiere el 'mundo de la vida' en la interacción social o mundo de la vida cotidiana (López 1995; Leal 2006), y conocer cómo esta predisposición institucionalizada de sentido que conforma el mundo, se hace presente y es dinamizada por el actor social concreto —interprete— en actitud natural (Salas 2006). Hablamos de cómo el 'mundo de la vida' cobra 'sentido de realidad' en la centralidad del actor social —desde una matriz social y un situación biográfica determinada—, en un 'plano' o 'dimensión' que se define en función de la disposición —a actuar— de 'ego' en tiempo y espacio, éstas últimas, categorías referenciales a partir de las cuales se establecen relaciones de alteridad posibles conforme a la experiencia vital[9]. Es por ello que "… al hombre alerta le interesa principalmente el sector del mundo de su vida cotidiana que está a su alcance y que en el espacio y el tiempo se centra a su alrededor" (Schütz 1962 [2003]:209). Schütz supone que el 'mundo cotidiano' es un campo de acción o dominación en el cual llevamos a cabo nuestro proyecto. No hay un interés teórico, puesto que en 'actitud natural' gobierna "…. un interés eminentemente práctico, causado por la necesidad de satisfacer los requerimientos básicos de nuestra vida" (Schütz 1962 [2003]:213). Para plasmar nuestros objetivos, "… debemos dominar lo que está presente en ellos y transformarlos… no solo actuamos y operamos dentro del *mundo de la vida,* sino también sobre él, es una realidad que modificamos mediante nuestros actos y que, por otro lado, modifica nuestras acciones" (Schütz y Luckmann 1973 [1977]:28). En definitiva, dentro del 'mundo de la vida cotidiana', mundo en el cual tienen lugar las ejecuciones prácticas —ejecutar cotidiano—; el 'yo' actúa en tanto 'realidad eminente', realidad inmediata, la cual vivencio en 'actitud natural', pero sobre el cual tienen lugar los actos ejecutivos que permiten la relación con y la modificación del mundo (relación pragmática). Como señala Schütz, "… el mundo del ejecutar cotidiano es el arquetipo

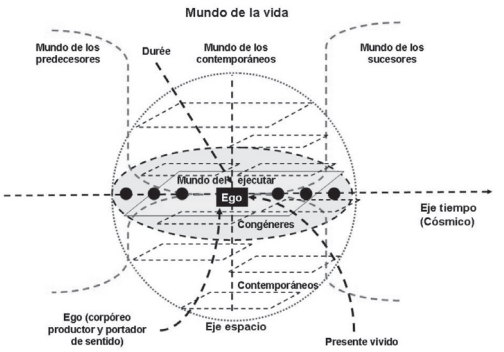
[8] Es complejo en su multiformidad. Además, no solo se compone de subjetividades, sino también de interpretaciones de esas subjetividades. Como especifica Schütz, "El sistema de conocimiento así adquirido —incoherente, incongruente y solo parcialmente claro— adquiere para los miembros del endogrupo la apariencia de una coherencia, claridad y congruencia suficientes como para ofrecer a cualquiera una probabilidad razonable de comprender y se comprendidos" (1964 [1974]:98).

[9] Siguiendo la perspectiva de Schütz, se podría resaltar el apelativo de cotidiano para dar a entender precisamente lo que es simultaneo y común para el actor (diario vivir), es decir, nos situamos en un plano de contemporaneidad y de la materialidad desde el cual nos relacionamos.

de nuestra experiencia de la realidad y todos los demás ámbitos de sentido pueden ser considerados como sus modificaciones" (Schütz 1962 [2003]:217).

Así consignado, en el 'mundo de la vida' podemos distinguir dominios que involucran diversos grados de relaciones entre actores sociales (efectivas y probables) y de estos con otros mundos, entre los cuales Schütz distingue el 'mundo social de los contemporáneos' (*soziale Mitwelt*), 'mundo de los predecesores' (*Vorwelt*) y 'mundo de los antecesores' (*Folgewelt*), los dos últimos mundos, alejados de mi experiencia vital y con los cuales me relaciono a través de la ideación.

Figura N° 1



Como señala Schütz,

"… puedo también conocer un mundo social que existió antes que yo y que en ningún punto se recubre con parte alguna de mi propia vida. Con respecto a este dominio, el 'mundo social de los predecesores' (Vorwelt), o historia, solo puedo ser un observador y no un actor. Por último, sé que hay aún otro mundo, habitado también por otros, que existirá cuando yo ya no exista, un mundo social de los sucesores (Folgewelt), hombres de los cuales no sé nada como individuos y con cuyas vivencias no puedo tener contacto personal. De hecho, solo conozco sus vivencias típicas suponiendo que estas últimas serán las mismas que las de mis contemporáneos y las de mis predecesores. Este es un mundo que solo puedo captar vagamente pero nunca vivenciar en forma directa" (1932[1993]:173).

En el 'mundo de los contemporáneos' (*soziale Mitwelt*) coexiste y es simultáneo a mi duración, sin embargo no todas las relaciones posibles se constituyen por experiencia directa. Los 'congéneres' (*Mitmenschen*) corresponden a "… los otros yoes del mundo de la realidad social directamente vivenciada, y 'contemporáneos' (*Nebenmenschen*) a los otros yoes del mundo de los contemporáneos" (Schütz 1932[1993]:172). Para Schütz, esta distinción implica que vivencio mis 'congéneres' directamente y a su vivencia, en tanto que mis 'contemporáneos', aun cuando próximos, no son accesibles de manera directa, sino que se infieren sobre la base de evidencia directa de la vivencias típicas que debiesen tener. Es por ello que es posible afirmar que en el 'mundo de los contemporáneos' se pueden establecer varios tipos de relaciones.

Al respecto, Schütz plantea que en el 'mundo cotidiano' no todas las relaciones se experimentan 'cara a cara' o por relación directa o 'corpórea' entre un 'yo' y un 'otro'. Es por ello que el 'mundo de la vida cotidiana' no es solo el mundo del presente directamente vivido o de las ejecuciones. La situación 'cara a cara' supone un presente vivido compartido, en la cual la relación nosotros-otros requiere la copresencia de los coparticipantes. Compartimos un ambiente en el cual, además, es posible aprehender las expresiones corporales del otro como suceso externo y como factor del proceso mismo de comunicación. Así, y solo así "… puede el copartícipe ver el sí-mismo de su semejante como una totalidad indivisa en un presente vivido"(Schütz 1962 [2003]:208). También existe un cuasi presente, en el cual se interpreta el resultado de la comunicación del otro sin participar en el proceso en curso del acto comunicativo, como es lo que procede de la lectura de una carta, un libro, etc. Es decir, siendo común un tiempo histórico, me vinculo con 'contemporáneos' con quienes nunca me encuentro. Por tanto, no todo en el mundo esta a nuestro 'alcance manipulatorio' o de actuación directa; sin embargo el acervo de experiencias anteriores permite la 'locomoción', la anticipación de que el objeto distante puede entrar en contacto con nosotros comprensivamente. Para Schütz, el 'mundo a su alcance' implica que el mundo de la vida vincula recíprocamente la contemporaneidad (mundo al alcance actual) con el pasado y el

presente (mundo al alcance potencial). Distingue aquí un mundo al alcance del pasado recuperable, que refiere a lo que estuvo antes a mi alcance y puede recuperarse (la idealización que permite volver a hacer lo que hice), pudiendo mi área manipulatoria pasada seguir funcionando en mi presente como potencial. También, refiere un mundo al alcance futuro, el que no está ni ha estado nunca a mi alcance, pero al cual puedo acceder por idealización. De este modo, la totalidad del mundo social es un mundo dentro de mi alcance posible o asequible, y así,

> *"… incluye, no solo el mundo que está dentro del alcance actual del Otro, sino también los mundos que se hallan dentro de su alcance recuperable o asequible, y a la totalidad del sistema así entendido a todos los estratos diferentes del mundo social muestra todos los matices que se originan en las perspectivas de socialización, como la intimidad y la anonimia, la amenidad y la familiaridad, la proximidad y la distancias sociales, etc., que gobiernan mis relaciones con asociados, contemporáneos, predecesores y sucesores" (Schütz 1962 [2003]:212).*

2 La comprensión (*Verstehen*): conformación del mundo social y subjetividad

"Debo comprender mi mundo de la vida en el grado necesario para poder actuar en él y poder operar sobre él" (Schütz y Luckmann 1973 [1977]:28).

2.1. Definición y características de la comprensión (Verstehen)

Para Schütz, el sujeto social actúa en la realidad, por tanto tiene capacidad de recrearla. Esto se desprende del supuesto de que el 'mundo cotidiano' es "… el campo de acción y orientaciones posibles, organizado alrededor de su persona según el esquema específico de sus planes y las significatividades que derivan de ellos" (1967 [1974]:22). Esta capacidad radica en la comprensión (*Verstehen)*, esa "… particular forma experiencial en que el pensamiento de sentido común toma conocimiento del mundo social cultural" (1962 [2003]:77), y se relaciona con el carácter significativo, dado y aprendido del mundo de la vida. Aquí el autor establece una diferencia respecto a propuestas elaboradas por otras tradiciones o tendencias en ciencias sociales[10], para situarla en tanto condición constitutiva de la realidad y cualidad inherente a todo actor social (propia del ser)[11]. De este modo, la comprensión hace inteligible la realidad, y nos permite conocer y actuar en el mundo sociocultural.

La 'comprensión' tendría una base en la experiencia, ya que cualquier actor social aprende a través de diversas formas de socialización las significaciones que permiten entender al "… prójimo, los objetos culturales y las instituciones sociales (Schütz 1962 [2003]:28). Hace posible saber —o poder saber— por qué Pedro se persigna ante una iglesia, qué lleva a Julio a interesarse por la política partidista, qué implica un semáforo con la luz roja encendida, cual es la utilidad de un ordenador. Estas operaciones nos remiten a la 'comprensión', a la capacidad de hacer inteligible el mundo en el cual actuamos —y que nos permite actuar en él—, en tanto provisto de motivos y fines, es decir, con sentido. La comprensión es la capacidad de presuposición de conocimiento actual y potencial del sentido de las acciones humanas y su producción, que deviene en actitud natural, ya que "… la experiencia de la existencia de otros seres humanos y del sentido de sus acciones es, sin duda, la primera y más original observación empírica que hace el hombre" (1962 [2003]:78). No actuamos en un mundo ajeno o extraño, sino en un mundo cercano y comprensible —no continuamente cuestionado— en base a esquemas que me permiten vivenciarlo a la manera de lo típico[12]. Como señalan Schütz y Luckmann:

[10] V. gr., para Weber, *Verstehen* corresponde a un método que define la aproximación de una ciencia particular, la ciencia social.

[11] Tras esta conceptualización se desprenden, ineludiblemente, problemas epistemológicos relativos al cómo comprender los motivos de la acción de otro, y metodológicos que conciernen a cómo elaborar conceptualizaciones objetivas de estructuras subjetivas de sentido.

[12] Lo típico y lo único refieren a posibilidades de vivenciar o significar una acción, evento, objeto, etc. Como señala Schütz "… el hecho que yo haga una cosa u otra, y también qué rasgos de un objeto o sucesos dados consideraré como individualmente únicos y cuáles como típicos, dependerá de mi interés actual y del correspondiente sistema de significatividades; en resumen, del problema práctico o teórico que tenga 'a mano'" (1962 [2003]:80).

"Cada paso de mi explicitación y comprensión del mundo se basa, en todo momento, en un acervo de experiencia previa, tanto de mis propias experiencias inmediatas como de las experiencias que me transmiten mis semejantes, y sobre todos mis padres, maestros, etc. Todas estas experiencias, comunicadas e inmediatas, están incluidas en una cierta unidad que tienen la forma de mi acervo de conocimiento, el cual me sirve como esquema de referencia para dar el paso concreto de mi explicitación del mundo. Todas mis experiencias en el mundo de la vida se relacionan con ese esquema, de modo que los objetos y sucesos del mundo de la vida se me presentan desde el comienzo en su carácter típico; en general, se me aparecen como montañas, piedras, árboles y animales, y más específicamente, como serranías, como robles, aves, peces, etc." (1973 [1977]:28).

En tanto capacidad de los actores sociales, la comprensión tendría las siguientes características:

- Es una cualidad humana.
- Es una creación sociocultural, producida por medio de la socialización (es estructurada y permite reciprocidad de perspectivas, es genética o de origen social, es distributiva y por tanto parcializada).
- Es el resultado de un proceso de aprendizaje o aculturación.
- Es pública (no privativa de un observador) debido al carácter intersubjetivo de la acción, y por tanto controlable por otro (verificabilidad intersubjetiva).
- Permite predicciones (basada en acciones y acontecimientos típicos).
- Es subjetiva, en tanto permite acceder al sentido que la acción tiene para un actor en circunstancias biográficamente determinadas, en contraste con un coparticipe o un observador indirecto. Es decir, "… el actor, y solo él, sabe lo que hace, por qué lo hace, cuándo y dónde comienza y termina su acción" (Schütz 1962 [2003]:80).
- Es tipificada, en tanto comprendo acciones de acuerdo a esquemas típicos de motivos y fines, de actitudes y personalidades en los cuales una conducta resulta un ejemplo, y a su vez, pasan a ser motivos de mis propias acciones.
- Es diversa —no unívoca —, pues remite al punto de vista del actor social, es decir, a su situación y posición en el mundo de la vida (*Lebenswelt*); mi "situación biográficamente determinada". En este sentido, puede concordar o discordar con la comprensión lograda por otro u otros actores sociales.

2.2 Conformación del mundo social y subjetividad en la comprensión (Verstehen)

En cierta medida, la 'comprensión' es constitutiva del 'mundo de la vida' en tanto lo hace posible, 'le da forma' y coherencia, ya que el mundo no es experimentado como caótico e inconexo porque es comprendido. Esto tiene que ver con la dimensión ontológica de la comprensión —con esa capacidad propia del ser humano—, pero también con la dimensión epistemológica —se liga el comprender con el conocer—. La comprensión tiene un soporte en el conocimiento (herencia social, que se transmite por la socialización); yo comprendo por que conozco —me es familiar o típico—, la realidad así me es inteligible. En la comprensión del mundo yo y los otros vivimos (posibilita la comunicación); formamos parte de él, actuamos en él y contribuimos a su reproducción. Por ello, la comprensión es indisociable de la actuación; mi actitud natural en el mundo reproduce el entorno vital —en la relación con otros—, por ende, lo conforma a la manera de lo típico.

La interacción social se desarrolla en el 'mundo de la vida', nutriéndose de las interpretaciones que nos llevan a comprender el mundo y a los otros en el transcurrir de las vidas. Pero es central en la conceptualización desarrollada por Schütz la idea de que el 'mundo de la vida' es pre reflexivo, es decir, presupuesto. Su estructuración pasa desapercibida para el actor que ejecuta la acción, no siendo reflexionada y constituyéndose en un sustento incuestionado (pero cuestionable) donde se asienta lo común y lo típico. Esto quiere decir que el actor social actúa en el mundo y lo interpreta por medio de tipificaciones mediante las cuales reconoce en el mundo social otros semejantes (más próximos o más anónimos). Estas tipificaciones conforman lo que podríamos llamar estilos de operar familiares y reconocibles para los actores

sociales que comparten una matriz social de conocimientos y experiencias (Salas 2006), y que, por ende, transfieren una competencia interpretativa elemental que otorga la posibilidad de comprender a las rutinas, motivos y causas de otros. Como el actor experiencia de manera directa su mundo, puede corroborar por medio de la 'reciprocidad de perspectivas' que sus 'contemporáneos' experimentan ese mundo de forma semejante a la suya, es decir, "Independientemente de la aceptación de que no estamos solos en este mundo, existe el axioma elemental de la posición 'natural' de que otros hombres viven y experimentan el mundo como nosotros [*tesis de la intercambiabilidad*], o en todo caso, bajo circunstancias parecidas [*cláusula ceteris paribus*]" (Luckmann 1992 [1996]:40). En palabras de Schütz,

> *"Nuestra relación con el mundo social se basa en la hipótesis de que, a pesar de todas las variaciones individuales, nuestros semejantes experimentan los mismos objetos de una manera sustancialmente similar a nosotros, y viceversa, y también que nuestro esquema de interpretación y el de ellos muestran la misma estructura típica de significatividades. Si se desploma esta creencia en la identidad sustancial de la experiencia intersubjetiva del mundo, queda anulada la posibilidad misma de establecer la comunicación con nuestros semejantes" (Schütz 1964 [1974]:139).*

Por ello, en tanto funcionen los esquemas significativos de referencia como formas legitimadas por nosotros y nuestros 'congéneres' en el 'mundo de la vida', o sea, con sentido para nuestras experiencias así como para los resultados de nuestras acciones, este se reproduce sin contradicción o cuestionamientos.

Nacemos en un mundo compartido (intersubjetivo y público), lo cual no impide que podamos desarrollar experiencias particulares y únicas; es decir, frente al marco sociocultural heredado que define la comprensión[13], coexiste la variabilidad que aporta la vivencia subjetiva del actor. Esto se debe a que, como se ha señalado en otros pasajes, la interpretación del mundo no es igual para todos, y por ende no todos los actores se relacionan de la misma manera ni orientan por los mismos motivos y fines. Aquí juega un papel fundamental la 'experiencia biográfica', desde la cual el actor social hace suyo el mundo, trasladando las experiencias desde el anonimato a su mismidad o historia de vida —desde círculos más directos a aquellos indirectos—. Mi biografía, por tanto, se compone del conjunto de experiencias en la que se combinan diversos elementos según grados de proximidad y exclusividad que alcancen mis relaciones, haciendo de ese fragmento de mi experiencia algo único (Salas 2006).

Así, la comprensión del 'mundo de la vida cotidiana' llevada a cabo por un actor social se encuentra mediada por su biografía (subjetividad), desde la cual vislumbran tanto las posibilidades como las limitantes referidas a lo que pueden o no hacer en el mundo, lo que se afecta por el orden de prioridades respecto de las cuales fija su atención en relación con lo que resulta central. En este sentido, la 'comprensión' se puede tornar diversa y matizada en el mundo social (dependiendo de las esferas de realidad en que participe), debido a que mi aquí y ahora constituyen las coordenadas en la cuales mis acciones se estructuran en significados que le asigno a los fenómenos, conformando la base a partir de la cual mi comprensión se resitúa en tanto intersección de tiempo cósmico y el espacio concreto con el acontecer de 'ego' y su tiempo interior o '*durée*'.

3 Subjetividad, intersubjetividad y temporalidad en la acción social

"El actor situado dentro del mundo social… lo experimenta principalmente como un campo de sus actos actuales y posibles, y solo de forma secundaria como objeto de su pensamiento. En la medida en que le interesa el conocimiento de su mundo social, organiza este conocimiento, no en términos de un sistema científico, sino de la significatividad para sus acciones" (Schütz 1964 [1974]:96).

3.1 Acción, subjetividad e intersubjetividad

Schütz hereda de Weber el concepto de acción y el postulado referido a la interpreta-

[13] Marco en el cual el actor ocupa una posición social definida por su estatus y rol dentro del sistema social, además de una posición moral e ideológica.

ción subjetiva, y profundiza en él situándolo en el 'mundo de la vida cotidiana' y ligándolo a la percepción y a la relevancia de las realidades experimentadas por el sujeto. El punto de atención de Schütz esta dado en la compresión de la acción social en tanto sentido del cual todo actor dota a sus acciones (López 1995). En esta línea, es fundamental la incorporación que Schütz efectúa de la tesis de la 'tensiones de conciencia' propuesta por Bergson, esto, en tanto permite diferenciar la acción social de otras manifestaciones humanas que tienen lugar en la vida cotidiana, poniendo de este modo acento en la asignación de sentido que 'ego' —ejecutante de la acción— imprime. Bergson sostiene que la vida consciente muestra un número indefinido de planos que van desde el sueño hasta la acción, implicando cada uno de ellos una tensión específica. La tensión mayor se visualiza en el plano de la acción, donde también se sitúa el mayor interés en el hacer frente a la realidad y satisfacer sus requisitos; la menor tensión y falta total de interés se ubica en el plano de la ensoñación. El principio regulador de la vida conciente se denomina 'atención a la vida' (*attention à la vie*), y es a partir de la cual se definen una serie de operaciones fundamentales para la vida cotidiana que permiten articular la corriente de pensamiento en un flujo continuo[14].

En tanto situable en el mayor plano de tensión, Schütz define acción (*Handeln*) como,

> *"… el proceso por el cual un actor, en la vida cotidiana, determina su conducta futura después de haber considerado varios cursos de acción posibles. Con el término acción designaremos la conducta humana como proceso en curso que es ideada por el actor de antemano, es decir, que se basa en un proyecto preconcebido" (1962 [2003]:86).*

Se diferencia del comportamiento en la medida que éste refiere a experiencias que están provistas de sentido desde la subjetividad y que emanan de nuestra vida espontánea sin necesidad de intención (plano de menor tensión); es decir, la 'acción' comprende un comportamiento ideado de antemano con base en un proyecto preconcebido. Por otro lado, se diferencia del acto (*Handlung*), ya que este designa el resultado del proceso en curso, es decir, la acción cumplida. Como hemos manifestado, toda acción implica una decisión previa que puede ser tan básica como es el hecho de decidir entre actuar y no hacerlo (Salas 2006)[15]. En este sentido, la acción puede ser 'manifiesta' o 'latente', esto, si se tiene o no la intención de cumplir el proyecto o crear el estado de cosa proyectado. La 'acción latente' puede estar dotada o no de propósito, pasando de la ensoñación o fantasía a acción cuando subiste el interés por llevarla a efecto. Las 'manifiestas', en cambio, se insertan en el mundo exterior mediante movimientos corporales, sin importar si están acompañadas de la intención de realizarla, ya que toda acción manifiesta es una ejecución[16]. De este modo, la acción siempre constituye un ejercicio consciente, y en tanto esté situada en el plano del ejecutar (acción manifiestas), representará la mayor tensión de la conciencia —estado de alerta— en el marco de la denominada 'atención a la vida' (*attention à la vie*). Al respecto, Schütz señala que el 'estado de alerta'

> *"… delinea todo ámbito pragmáticamente significativo del mundo. Esta significatividad, a su vez, determina la forma y el contenido de nuestra vida de conciencia… la tensión de nuestros recuerdos y, con ellos, el dominio de nuestras remembranzas de las vivencias del pasado, determinando al mismo tiempo el dominio de nuestras expectativas. Determina el contenido porque todas nuestra vivencias actuales son modi-*

[14] Estas son: la determinación de la función y alcance de nuestra memoria, hace vivir nuestras experiencias presentes o volvernos en actitud reflexiva hacia experiencias pasadas en busca de significado.

[15] Como señala Schütz, "…puedo provocar un estado futuro de cosas no interviniendo. Tal abstención proyectada de la acción puede ser considerada en sí misma como una acción" (1932 [1993]:86). Lo anterior cobra sentido, ya que el no actuar como decisión de no actuar puede tener una consecuencia sobre el mundo. V. gr. En una reunión sindical, un asociado puede decidir no dar su opinión sobre las vulneraciones laborales sufridas a manos del empleador, debido a que está presente alguien que estima es cercano a la gerencia. Por consiguiente, no se constata tal vulneración, y la situación no es tematizada por la dirección sindical.

[16] La ejecución es "… una acción en el mundo externo basada en un proyecto y caracterizada por la intención del producir el estado de cosas proyectado mediante movimientos corporales" (Schütz 1962 [2003]:201).

ficadas a través de proyectos anteriormente esbozados y su realización" (Schütz y Luckmann 1973 [2001]:45).

Como señalamos, el interés principal de Schütz es el sentido subjetivo que el actor asigna a la acción y cómo se establecen las relaciones intersubjetivas (López 1995; Leal 2007). En esta línea, la acción social es interpretada como tipificación desde la cual se visualiza la conducta propia como la de los otros, siempre entendida como provista de sentido y propósito. Se encuentra dotada de sentido al consignar que otro actor posee las mismas cualidades que yo (tan humanos como los míos), y por tanto son provista de sentido para ambos, como para todos los copartícipes. Así, el actor social, en el marco de su situación biográficamente determinada, define el sentido y situación de la cual forma parte, estructurando la realidad y actuando en el 'mundo de la vida'. La 'situación biográfica' actúa como la instancia de vida desde la cual elaboro tipificaciones afincadas en la información prevista; es lo que Schütz denomina la disponibilidad o reserva de conocimiento a mano (*stock of knowledge at hand*), y es a partir de lo cual el mundo adquiere cierta familiaridad, orientando las acciones y decisiones con naturalidad. Esta tipificación permite proyectar los actos teniendo en consideración las regularidades depositadas en mis experiencias —presupuestos de la experiencia—, las que hacen posible la acción social. La permanencia de las tipificaciones obedece a propiedades de idealización que son parte del proceso 'y-así-sucesivamente' (*und-so-weiter*), en tanto que la disponibilidad de conocimiento a mano obtenido de los semejantes y formado en la experiencia mantiene validez 'hasta nuevo aviso'. Así, el esquema tipificado se regula mediante el 'siempre-puedo-volver-a-hacerlo' (*Ich kann-immer-wieder*), habría que agregar, de manera similar.

Otro aspecto importante de consignar guarda relación con definir los 'motivos' que están tras las acciones, lo que resulta clave tanto para la comprensión de la perspectiva temporal en la cual se inserta el proyecto, como también de la acción social. Schütz establece una diferenciación entre los 'motivos para' (Un-zu-motive) y los 'motivos porque' (*Weil-Motive*).

Los primeros, 'motivos para', se relacionan directamente con la interpretación subjetiva del sentido —conciencia del actor— y con el dominio del futuro. Pueden ser definidos como las razones que llevan al actor a emprender acciones para alcanzar un objetivo en el futuro, remitiéndose su existencia al hecho de su realización (una especie de sistema de planificación). Es subjetivo al referir la experiencia del actor que vive en el curso de su actividad, y significa lo que este tiene realmente en vista y que da sentido final a su acción. Según Luckmann (1992 [1996]), la encadenación de 'motivos para' está claramente prescrita en la perspectiva temporal, es decir, en un presente dirigido hacia un futuro, siendo este futuro efectivo en tanto representación actual del futuro. Su emergencia remite retrospectivamente al pasado, a una prehistoria que forma parte componente de la historia global de la vida del agente; "Abarca sobre todo las experiencias de actos correspondientes almacenadas en el bagaje cognoscitivo que originalmente se hallan a la base de las estructuras de relevancia subjetiva —igualmente solidificadas en la historia de la vida— (Luckmann p.59). Los 'motivo-para' constituirían un acto proyectado o estado de cosas imaginado y que debe producirse a través de la acción, en tanto implican objetivos y fines que se procuran lograr (Salas 2006).

Los segundos, 'motivos-porque', corresponden al dominio del pasado, y podrían entenderse como predisposiciones ligadas a los antecedentes biográficos y del contexto donde el actor define su situación y desde los cuales justifica la conducta actual (una especie de sistema de personalidad que reúne experiencias previas, actitudes, hábitos, etc.). Schütz señala que "Estas experiencias lo han llevado a actuar como lo hizo. Lo que está motivado, en una acción del tipo porque, es el proyecto de la acción misma" (1962 [2003]:88). Para un observador, estos poseen un carácter objetivo, ya que deben ser reconstruidos a partir del acto realizado o estado de cosas creado en el mundo externo por parte del actor. Para Luckmann (1992 [1996]), los auténticos 'motivos porque' pueden retrotraerse tan lejos como se quiera, sin que se llegue propiamente a un fin, dándonos en algún momento por satisfechos en función del marco de nuestro interés; "Siempre que deseemos interrumpir,

la dirección temporal se dirigirá al pasado. El proyecto en gestación del futuro proviene de este pasado" (Luckmann p.60).

En definitiva, la comprensión de los actos de otros pasa por conocer las motivaciones 'para' y 'porque'. Sin embargo, la posibilidad de captar el detalle de las motivaciones (todas sus implicaciones) trasciende de nuestra capacidad presencial; por ello se recurre a las tipificaciones en tanto motivos, finalidades, situaciones y medios típicos. Así, el conocimiento de los 'otros' posee distintas intensidades en tanto son 'próximos íntimos' o ' lejanos anónimos', siendo la tipificación disponible la que permite familiaridad respecto de quien conozco como de quien nunca he visto (puedo hacer referencia a actores-tipos que se desenvuelven en situaciones típicas). El aquí y ahora definido por la centralidad del actor (ego) es la base desde la cual se establece proximidades que van desde la relación 'cara a cara' hasta el total anonimato. En este marco, Schütz entiende que la relación social es una 'conexión intersubjetiva de motivos' (Luckmann (1992 [1996]:26), en tanto que puedo anticipar que los 'motivos para' de mi actuación constituyen 'motivos porque' de la reacción del 'otro' y viceversa. Como ya se ha señalado, lo que confirma que el 'mundo de la vida' está provisto de sentido, se relaciona con la constatación del que el 'otro' me responde, y además que suponemos la existencia de motivaciones 'para' y 'porque' similares entre 'ego' y 'álter'. Esta posibilidad de comunicación redunda en la existencia de un esquema de referencia que es común para nuestros actos; en definitiva, el sentido que el mundo tiene para otros actores lo tiene para mí. Esta es la 'reciprocidad' e 'intercambiabilidad de perspectivas', que en tanto hace sentido en mi experiencia, me lleva a la interrogación acerca de los motivos de 'otros' como base para el entendimiento de la interacción social. En resumen, la interpretación de la subjetividad del 'otro' procede a través de su aprehensión como tipo en el marco del contexto de interacción en el cual tiene lugar una situación también típica. A partir de ello se constituye un sistema de motivos que deriva de las relaciones sociales recíprocas, sistema que se basa en las tipificaciones en tanto ordenación jerárquica de motivos.

3.2 Intersubjetividad y alteridades en la temporalidad de la acción social

Como se especificó en el primer apartado, lo relevante para Schütz es el 'mundo de la vida' en tanto realidad eminente, mundo al alcance del actor en el cual ejecuta las acciones y pone en marcha su proyecto; es decir, el mundo al alcance efectivo (*Reichweite*), accesible a mi experiencia inmediata. Esto remite a la primacía de la contemporaneidad, esto es, del aquí y ahora del actor, y como desde estas coordenadas vivencia el mundo y se relaciona con los 'contemporáneos'. Sin embargo, Schütz no desconoce la relevancia de las realidades ajenas a la experiencia directa del actor social, sino más bien plantea que se organizan cognoscitivamente en la simultaneidad de la vida de ese. Al respecto señala que,

> *"… el sí-mismo alerta integra en su ejecutar, y por su intermedio, su presente, pasado y futuro en una dimensión temporal específica; se concreta como totalidad en sus actos ejecutivos, y por medio de ellos se comunica con Otros y organiza las diferentes perspectivas espaciales del mundo de la vida cotidiana" (1962 [2003]:201).*

Es por ello que la acción social se encuentra completamente inmersa en la temporalidad, es decir, implica decisiones que enlazan el pasado, el presente y el futuro. Sin embargo, el actor social elabora dicha síntesis, no en el plano del tiempo cósmico o histórico, sino por medio de la internalización vivencial de este tiempo, dando lugar a una dimensión personal o interior del tiempo denominada '*durée*', En este sentido, la simultaneidad de la acción ejecutiva obedece a sucesos del mundo exterior e interior, en tanto flujo unificado que da origen al 'presente vivido'. El 'presente vivido' responde a la intersección de la '*durée*' y el tiempo cósmico, y es la dimensión en la cual transcurre mi flujo de conciencia, así como la instancia en la cual comparto subjetividad con otros actores sociales. Como señala Natanson (1962 [2003]), la intersubjetividad transcurre en el 'presente vivido' en el cual nos comunicamos. En tanto simultaneidad, se transforma en la esencia de la intersubjetividad ya que implica la captación de la subjetividad del 'álter-ego' en el instante que vivo mi 'flujo de concien-

cia'; es esta captación simultánea y recíproca lo que hace posible nuestro ser conjunto en el mundo.

La '*durée*', expresión que Schütz recoge de Bergson, se constituye en concepto relevante en tanto pone en relación la dimensión recuperable y anticipable de la acción, y por ende, hace posible, a través de esta efectuación, la relación del pasado y futuro con el presente. A esta forma particular de presente, Schütz la denominó 'presente especioso', siendo en este que las acciones y vivencias traen consigo el pasado y el futuro, entrelazando el tiempo cósmico (de la naturaleza inanimada) y el estándar o cívico (social) que también se impone como realidad objetiva (construida por las convención social, y que Schütz lo grafica en la frase 'envejecemos juntos'). En lo que respecta a la acción, la '*durée*' hace patente la recuperación, otorgando la posibilidad de traer al presente actuaciones pasadas (con base en la sedimentación de experiencias), es decir, trasladando el pasado a la vivencia actual. Por otro lado, permite acciones potenciales proyectadas hacia el futuro, poniendo en un 'área manipulatoria' próxima aspectos que no han sido asequibles de manera directa, haciendo posible la anticipación, siempre dependiente del acervo de conocimiento y experiencias.

En términos de la acción social, esto puede ser entendido de la siguiente forma. La acción social constituye un flujo continuo en el cual no cabe la posibilidad de tener en vista las experiencias propias de mi actuación en curso en '*modo presenti*'. Con actitud reflexiva puedo captar mi acto efectuado o las fases iniciales de este como actuación pasada o pretérita perfecta. Pero también puede referirme en '*modo futuri exacti*' debido a que toda acción es un proyecto, es decir, está dotada de propósito[17] —implicando meditación y planificación—. En este sentido, se exige reflexión acerca del su curso efectivo para alcanzar un resultado —en estado de alerta—, esto, a través de determinaciones tales como escoger, mediante juicios evaluativos, el mejor curso de acción. Tal reflexión corresponde a un experimento o proyección mediante la cual se busca efectuar combinaciones diversas de elementos seleccionados de los hábitos e impulsos para discernir cómo sería la acción resultante si se emprendiera (Schütz 1932 [1993]), y cuya planificación demanda esbozar cada paso de mi acción futura de manera de lograr el objetivo fijado, visualizando el estado de cosas que será producido por mi acción. La anticipación recae no sobre la acción, sino sobre el acto que provocará aquel estado de cosas proyectado; antes de su realización, debo situarme en el futuro perfecto, en el cual la acción tomó curso y fue concretada, de manera de reconstruir los pasos aislados de la acción que provocaron los resultados esperados. Su fundamentación se encuentra en actos realizados con anterioridad, de los cuales ya poseo una experiencia.

Por otro lado, las coordenadas 'espacio-tiempo' (respecto de ego) permiten establecer relaciones de alteridad que dan lugar a tipos de interacción en planos diversos, esto, porque las formas en que se sitúa mi experiencia en la realidad es variada. Por ello, "… experimento a los hombres en diversas perspectivas, y mi relación con ellos se ordena según variados niveles de proximidad, profanidad y anonimia en la vivencia" (Schütz y Luckmann 1973 [2001]:76). De esta manera, el 'otro' puede ser referido como mi predecesor (de quien puedo llegar a saber por información indirecta e imprecisa), mi sucesor (a quien no llegaré a conocer), mis contemporáneos (con quienes cohabito pero experimento de manera indirecta) y mis 'asociados' o 'congéneres' (con quienes establezco relaciones directas). Esta clasificación da lugar a distintos tipos de relaciones posibles, entre las que se pueden reconocer la relación nosotros y la relación ellos.

La relación nosotros transcurre en el mundo circundante (*Umwelt*), es decir, en el plano en que el 'otro' comparte conmigo un sector del espacio y tiempo del mundo de la vida, plano que hace posible el 'encuentro' cara-cara (el 'otro' como corporeidad viva). Lo anterior da lugar a la 'orientación Tú' (*Du-Einstellung*), que deriva de experimentar al

[17] En definitiva, lo fundamental en la acción es la dotación de intencionalidad o propósito; en tanto que no todas las proyecciones implican un propósito, todo proyecto que solo se desarrollan en la mente sin existir intención de concreción, constituye un mero proyecto y no una acción. Por ende, para comprender la acción social, se debe tomar conocimiento de la proyección de la acción y los motivos que la definen.

'otro' en persona como un igual a 'mí', captándolo en su peculiaridad (un hombre en particular o un tipo de particular de hombre) en un proceso de aprehensión y tipificación concreta. La 'orientación Tú' se diferencia según la atención que el 'otro' presta a mi existencia; la 'orientación Tú' unilateral (yo atiendo al 'otro', pero para ese 'otro' paso inadvertido) y 'orientación Tú' recíproca (mutua atención). Esta última da lugar a una relación social que Schütz denomina 'relación Nosotros', en la cual

> *"Él y yo, nosotros, compartimos mientras dura el proceso un presente vivido común, nuestro presente vívido, que le permite y me permite decir 'Nosotros experimentamos este suceso juntos'… ambos, —él, que se dirige a mí, y yo, que lo escucho— estamos viviendo en nuestro presente vívido mutuo, dirigidos hacia el pensamiento que debe ser realizado en el proceso de comunicación y por él. Envejecemos juntos" (1962 [2003]:207).*

Así, la 'relación Nosotros' queda definida por un alto grado de intimidad e inmediatez, en tanto existe familiaridad biográfica de un 'otro', y compromete el flujo de vivencias personales de los actores partícipes en la interacción, teniendo lugar el fenómeno de la intersubjetividad. La relación 'pura' se manifiesta cuando los coparticipantes son conscientes de ellos mismos y participan asociadamente en la vida de cada uno por un tiempo, por breve que sea. Por su parte, la inmediatez permite acceder a la conciencia del 'otro' en tanto se tienen 'a la mano' manifestaciones de su experiencia subjetiva. Por otro lado, se hace posible someter a revisión las tipificaciones que poseemos de ese 'otro', y eventualmente modificarlas. En efecto, en la 'relación Nosotros' el actor parte desde ciertos supuestos típicos que actúan como anticipación de lo que los 'otros' son y piensan; sin embargo, en la interacción tiene lugar la modificación constante de las acciones y de las concepciones de los 'otros'. Podemos considerar que las motivaciones del 'otro' son del mismo orden que las mías (poseemos un proyecto común o similar), en tanto que otras veces, en la relación, es posible constatar que no existe congruencia, y que por tanto ese 'otro' no es un cercano o un asociado. La simultaneidad de la interrelación hace de esto algo de sumo complejo; en tanto es imposible conocer con seguridad al 'otro', la relación se trasforma en un proceso en que se ponen a prueba diversos planes y recetas que van y vienen (relación iterativa). Como por lo general no existe una reflexión en el curso de la acción, son estas recetas las que cobran relevancia, las que pueden ser abandonadas cuando emergen problemas[18], modificando el curso de la acción y dirigiéndose, previa reflexión, hacia respuestas apropiadas.

Cuando se producen alteraciones en nuestro flujo de conciencia, la atención es atraída hacia otros ámbitos de sentido, teniendo lugar la disminución del 'estado de alerta', dirigiendo el 'acento de realidad' a otros sectores del 'mundo de la vida'. Lo que queda fuera de foco, puede asumir la forma de componentes constitutivos del estilo cognoscitivo direccionado al nuevo ámbito en el que comenzamos a incursionar, perfilando su propio 'acento de realidad', es decir, el sector del mundo que se vuelve relevante. En esta tensión, un actor definido como un 'congénere' o 'asociado' puede quedar fuera del foco de nuestro interés, constituyéndose en un 'contemporáneo' con quien sostengo 'relaciones Ellos'. Lo anterior se ejemplifica en la siguiente cita de Schütz

> *"Cuando tengo una evocación de ti, por ejemplo, te recuerdo como eras en la relación-nosotros concreta conmigo, como una persona única en una situación concreta… Te recuerdo como una persona vívidamente presente para mí con un máximo de síntomas de vida interior, como alguien cuyas vivencias he presenciado en el proceso real de su formación, a quien yo, durante un tiempo, iba conociendo cada vez mejor, cuya vida consciente fluía en una sola corriente junto con la mía y cuya conciencia estaba cambiando continuamente de contenido. Sin embargo, ahora que estás fuera de mi experiencia directa, no eres más que mi contemporáneo, alguien que meramen-*

[18] Schütz denomina conmoción a la modificación en la tensión de nuestra conciencia como efecto de una alteración en la 'atención a la vida', lo que trae consigo un cambio en la forma de vivenciar la realidad.

te habita el mismo planeta que yo. Ya no estoy en contacto con el tú viviente, sino con el tú de ayer. Tú, en verdad, no has cesado de ser un yo viviente, pero tienes ahora un nuevo yo; y aunque soy un contemporáneo de él, mi contacto vital con él se ha interrumpido. Desde el último momento en que estuvimos juntos, has tenido nuevas vivencias y las has enfocado desde nuevos puntos de vista. Con cada cambio de vivencia y enfoque te has transformado en una persona levemente distinta. Pero en cierto modo yo omito tener presente esto en la praxis de mi vida diaria. Llevo tu imagen conmigo, y sigue siendo la misma. Pero entonces oigo decir, quizá, que tú has cambiado. Y luego comienzo a mirarte como a un contemporáneo; no cualquier contemporáneo, sin duda, sino alguien a quien conocí en un tiempo íntimamente" (1932 [1993]: 206-207).

Así, un 'asociado' o 'congénere' puede trasformarse en un contemporáneo, como también un 'contemporáneo' puede trasformarse en un 'asociado'. En tanto la ubicación espacial cambia, se hace posible establecer relaciones 'cara-cara' (proximidad) o relaciones indirectas (lejanía), existiendo por tanto una transición gradual y continua que puede situar al 'otro' en distintos planos y niveles de relación.

El tipo de relaciones que establezco con los 'contemporáneos' se denomina 'relaciones Ellos'. En estas, el contacto 'cara-cara' no es posible, por lo cual median relaciones más o menos anónimas e indirectas con actores tipo, conductas tipo o cursos de acto tipo (personal o funcionario), lo que implica la imposibilidad de someter a escrutinio el desenvolvimiento del 'otro' en la interacción. Como señalan Schütz y Luckmann, "Mientras que en el encuentro social experimento así concretamente a un semejante de manera inmediata… capo en su existencia fáctica y el ser de tal y cual modo de un contemporáneo únicamente por medio de tipificaciones derivadas" (Schütz y Luckmann 1973 [2001]:87). De este modo, la 'orientación Ellos' (*Ihr-Einstellung*) se infiere desde mi conocimiento y del mundo en general (actores situados en el entramado social como tipos de actores: policías, empleados de correos, etc.) ubicándose en un contexto de sentido objetivo, siendo posible además trazar relaciones tipificadas a partir de inferencias extraídas de las experiencias directas anteriores de semejantes (experiencias pasadas) o por comentarios que me transmite otro acerca de un tercero. Al consistir las relaciones sociales entre 'contemporáneo' en ser captado como un 'otro', estas adquieren un carácter probable y anticipatorio, en el sentido de que espero que el 'contemporáneo' hacia el cual me oriento se oriente hacia mí con una tipificación adecuada y complementaria.

Como señalan Schütz y Luckmann, "Las relaciones entre contemporáneos se determinan mediante las probabilidades subjetivas de la complementariedad de sentido de la tipificación usada por los copartícipes" (Schütz y Luckmann 1973 [2001]:97). Aquí intervienen actos conscientes que presumimos, orientan la conducta del copartícipe, y que presentan diversos grados de uniformidad. Schütz y Luckmann señalan que a mayor uniformidad de una esquema de tipificación, mayor es la probabilidad subjetiva (de la mera conjetura hasta la certidumbre subjetiva) de confirmación de expectativas de cada copartícipe. Los esquemas de tipificación pueden estar uniformados en el marco de instituciones (en cuanto al ámbito de uso y tipo), tradicionalmente determinados (el ámbito de uso y tipo de uso tienen una distribución social general), o referir al esquema de uniformación que concierne a tipos de curso de actos coordinados con un esquema racional medio-fines. Lo anterior es relevante, pues mis experiencias pueden cambiar las tipificaciones que dirigen mi 'orientación Ellos' con limitaciones radicales; esto solo puede suceder en medida muy limitada mientras no se modifique la esfera de interés que definió el uso original del tipo. Si bien en la 'relación Nosotros' puedo hallar siempre confirmación de la congruencia de mis experiencias respecto de las de mi 'álter', en la 'relación Ellos', este tipo de confirmaciones no se hace posible, lo que remite a formas indirectas como introducir o más bien recuperar tipificaciones de quienes fueron semejantes para ponerlas en uso.

Comentario final

Como señala Natanson (1962 [2003]), sería erróneo sostener que la obra de Schütz es solo una extensión del pensamiento de

Husserl o una mera aplicación del método fenomenológico a las ciencias sociales. Schütz recupera la vida cotidiana como objeto de las ciencias sociales (Reynoso 1998), ahondando en el sentido social que tienen las relaciones en el mundo de la vida, incorporando la dimensión histórico contextual de la biografía, en tanto determinante en la estructuración de tipificaciones, acciones típicas y recetas del sujeto (Salas 2006). Demostró que la fenomenología es una vía plausible para realizar el estudio comprensivo de la realidad social y de las relaciones entre los sujetos, precisando los presupuestos, estructura y significación del mundo de la vida experimentado intersubjetivamente en actitud natural, haciendo patente la riqueza conceptual y la aplicabilidad empírica de su programa (López 1995).

A diferencia de la solución filosófica que Husserl da al problema de la intersubjetividad —trascendental—, Schütz introduce la dimensión socializadora. El sujeto es un ser social, y por ende, la construcción de la conciencia no proviene de un exclusivo ensimismamiento inmanentismo, sino de la interacción en la cual nos hacemos al compartir con otros ciertas ideas y conocimientos (Leal 2007). En este sentido, no hablamos de los 'otros' como representaciones de la conciencia —meros objetos—, ya que al reconocer que también son poseedores de conciencia, pueden interactuar y desenvolverse tal como yo en el mundo de la vida. Este salto representa, en filosofía, el abandono de la conciencia "monádica", en la línea de lo que plantea Leibniz; hasta Schütz, la mayoría de las perspectivas referían a individuos como entidades autocontenidas, es decir, se ponían límites o se cuestionaba la posibilidad de conocer o representar lo que los sujetos piensan, o mejor dicho, su intencionalidad o motivación para la acción. De este modo se soluciona el dilema epistemológico que implicaba el conocer en profundidad qué fundamenta la acción social intersubjetiva y se supera la idea cartesiana de que somos cuerpos que van por el mundo portando una mente (Schuster 1995).

Para el conocimiento profundo del mundo de la vida, Schütz retoma a Husserl, reconociendo que cada sujeto social posee una perspectiva singular desde la cual ve el mundo, esto quiere decir que la conciencia solo es referencial —refiere a contenidos u objetos—, por lo cual para dar cuenta del conjunto se requiere de la totalidad de las perspectivas de los sujetos sociales —la suma de escorzos en Husserl—. Esta tarea es la del científico social; recurriendo a las tipificaciones —que son propias de la vida cotidiana— se logra sintetizar características particulares a manera de superar la individualización o nominalización. Por otro lado, se debe rescatar el esfuerzo que hace Schütz por clarificar la idea de que la realidad es interpretada y que, más allá de la existencia de leyes sociales que nos condicionan, es la interpretación y la puesta en escena de la intencionalidad del actor —su capacidad comprensiva— fundamental para el abordaje de lo 'sociocultural' (Schuster 1995). La dimensión empírica es la que hace posible tener acceso a la comprensión de los otros, es decir, a los fundamentos de su accionar por medio de la observación, de la conversación, de la contextualización etc. Yo puedo comprender porque en cierto modo comparto lo que el otro realiza o señala.

Por tanto, podríamos decir que tenemos acceso comprensivo al mundo en la interacción con otros sujetos —somos parte del mundo que habitamos— que han sido socializados en el curso de la vida, adquiriendo conocimientos similares. Sin embargo, el problema se suscita si quiero conocer e interactuar en otros contextos culturales con los cuales no tengo la continuidad de las pautas de socialización. Al respecto, Schuster (1995)[19] señala que esta es una gran limitante en la perspectiva comprensiva de Schütz, y uno de los puntos sobre los cuales surgen los mayores cuestionamientos, sobre todo de la antropología (Reynoso 1998). Para Schuster (1995), el trabajo de Schütz se situó en el marco de la sociología y no de disciplinas como la antropología, obviando problemáticas ligadas al relativismo cultural y a las posibilidades de acceso comprensivo de otras culturas.

Aun cuando en el 'El forastero. Ensayos de psicología social' (1964 [1974]) esboza al-

[19] Este argumento también fue planteado en el seminario "Debates contemporáneos en epistemología de las ciencia sociales", dictado por Federico Schuster en la Universidad Nacional de La Plata, Argentina, entre abril y junio de 2010.

gunas consideraciones generales al respecto, hay que reconocer que el acceso comprensivo a mundos diferentes, fuera de una tradición cultural concreta, es un aspecto no desarrollo por Schütz. Sin embargo, esto no quiere decir que desde la antropología no se puedan rescatar ciertos desarrollos; de hecho los ha incorporado con fuerza a nivel epistemológico y metodológico a través de los estilos fenomenológicos y comprensivistas desarrollados en antropología por Geertz (1973 [2003])[20] y Agar (1992), entre muchos otros. Resulta interesante para la época la conjunción que propone entre '*Lebenswelt*', 'realidades múltiples', 'acento de realidad' y 'ámbitos finitos de sentido', proponiendo problemáticas que la antropología incorporó a partir de los años 70 a partir del profundo cuestionamiento a la concepción monolítica, autocontenida y esencialista de cultura que la visualizaban como un todo homogéneo (Wolf 1982 [1987]; Friedman (1994 [2001]; Appadurai (1996 [2001]). Problematizar en torno a la 'diversidad intracultural', es decir, a la existencia de realidades múltiples —ancladas en la biografía de los sujetos— en el marco de un mismo grupo social resulta muy interesante para relativizar el manejo que se efectúa de este concepto en el ámbito especializado y político. Además, permite plantear interrogantes acerca de la profundidad con la cual algunos cientistas sociales se han hecho cargo del concepto de interculturalidad, sin resolver primero qué es 'lo cultural' y cómo se recoge el problema de las múltiples realidades presentes en un mismo grupo.

Más allá de las críticas[21], el trabajo de Schütz continúa siendo estimulante para disciplinas como la antropología, ciencia que se ha definido como aquella capaz de dar cuenta de la otredad, más allá de la incorporación sistemática que ha adquirido en sociología. Nuevas lecturas son sin siempre estimulantes para emprender reflexiones respecto al método etnográfico y su puesta en marcha, así como para el desarrollo de estrategias y técnicas más allá de los aportes de la etnometodología, la etnografía reflexiva y fenomenológica (Hammersley y Atkinson 1983 [1994]; Agar, 1992; Woods 1996 [1997]; Ghasarian 2002 [2008]) y la teoría fundamentada (Strauss & Corbin 1998 [2002]). En este sentido, Schütz abre caminos para reflexionar acerca del oficio del investigador social.

Bibliografía

AGAR, M. (1992). Hacia un lenguaje etnográfico. En Carlos Reynoso (ed.), *El surgimiento de la antropología postmoderna* (pp.117-137). Barcelona: Gedisa.

ALEXANDER, J. (1987 [1992]). *Las teorías sociológicas desde la segunda guerra mundial. Análisis multidimensional*. Barcelona: Gedisa.

APPADURAI, A. (1996 [2001]). *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. México: Fondo de Cultura Económica.

BENGOA RUIZ DE AZÚA, J. (1992). *De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*. Barcelona: Herder.

FRIEDMAN, J. (1994[2001]). *Identidad cultural y proceso global*. Buenos Aires: Amorrortu.

GHASARIAN, C. (2002 [2008]). "Por los caminos de la etnografía reflexiva". En GHASARIAN, C., ABÉLÈS, M., BELLIER, I., *et al. De la etnografía a la antropología reflexiva*. Buenos Aires: Ediciones Sol.

GIBERT, J.(1999). Los conceptos de 'mundo de la vida' y 'mundo cotidiano' en la obra de Schütz. *Revista Colombiana de Sociología* (4), 1, 54-61. URL: http://repositorio.uvm.cl/gsdl/collect/sociol/index/assoc/HASH01d7.dir/doc.pdf [20-2-2010].

GIDDENS, A. (1967 [1993]). *Las nuevas reglas del método sociológico*. Buenos Aires: Amorrortu.

[20] Incluso Geertz (1973 [2003]:302) recupera las categorías de relacionales de alteridad propuestas por Schütz aplicándolas al análisis de los esquemas culturales balineses.

[21] No es la intención profundizar en las múltiples críticas realizadas a la propuesta de Schütz. Sin embargo, podemos mencionar: la denuncia del psicologismo, la confusión en el uso de categorías fenomenológicas, el problema de la consideración de la experiencia como amontonamiento de partes, la imposibilidad de una síntesis entre fenomenología y sociología, la necesidad de visualizar la negociación de los significados desde puntos de vista diferenciales —no totalmente libres—, la insuficiencia del postulado de adecuación, etc. (Giddens 1967 [1993]; Alexander 1987 [1992]; Reynoso 1998).

HAMMERSLEY, M. y ATKINSON, P. (1983 [1994]). *Etnografía. Métodos de investigación*. Barcelona: Paidós.

LEAL, R. (2006). La sociología interpretativa de Alfred Schütz. Reflexiones en torno a un planteamiento epistemológico cualitativo. Revista Alpha, 23, 201-213. URL: http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0718-22012007000200015-&script=sci_arttext

LEAL, R. (2007). Aportes teórico-metodológicos de la fenomenología al desarrollo cualitativo de las ciencias sociales en Alfred Schütz. Revista Alpha, 25, 215-225. URL: http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0718-22012007000200015-&script=sci_arttext

LÓPEZ SÁENZ, M. C. (1995). La sociofenomenología de Alfred Schütz: entre el constructivismo y el realismo. *Revista Paper*, 47, 55-74. URL: *ddd.uab.cat/pub/papers/02102862n47p55.pdf* [20-2-2010].

LUCKMANN, T. (1996). *Teoría de la acción social*. Barcelona: Paidós.

MILONE, R. (2007). Lebenswelt husserliana y concepción semántica de las teorías. Ideas y Valores. *Revista colombiana de filosofía*, Universidad Nacional de Colombia, 135, 89-99.

NOVELLA, J. (1998). Crisis de las ciencias, Lebenswelt y teoría crítica. *Revista de Filosofía*, Universidad de Murcia, 16, 103-118.

REYNOSO, C. (1998). *Corrientes antropológicas contemporáneas*. Buenos Aires: Biblos.

SALAS, R. (2006). El Mundo de la vida y la fenomenología sociológica de Schütz. Apuntes para una filosofía de la experiencia. *Revista de Filosofía*, 15, 167-199.

SCHUSTER, F. (1995). Exposición, hermenéutica y ciencias sociales. En A.A. V.V. *El oficio del Investigador*. Rosario: Homo sapiens.

SCHÜTZ, A. (1932 [1993]). *La construcción significativa del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva*. Barcelona: Paidós.

_____(1962 [2003]). *El problema de la realidad social*. Buenos Aires: Amorrortu.

_____(1964 [1974]). *Estudios sobre teoría social*. Buenos Aires: Amorrortu.

SCHÜTZ, A. y LUCKMANN, T. (1973 [1977] [2001]). *Las estructuras del mundo social*. Buenos Aires: Amorrortu.

STRAUSS, A. y CORBIN, J. (1998 [2002]). *Bases de la investigación cualitativa. Técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.

WOLF, E. (1982 [1987]). E*uropa y la gente sin historia*. México: Fondo de Cultura Económica.

WOODS, P. (1996 [1997]). *Investigar el arte de enseñar. El uso de la etnografía en la educación*. Barcelona: Paidós.

Los espacios de la violencia
The spaces of violence

Dr. Alejandro Moreno[1]

RESUMEN

El artículo consiste fundamentalmente en un informe sintético sobre una importante investigación cualitativa sobre el delincuente violento de origen popular en la Venezuela actual. Siguiendo un enfoque biográfico, se han elaborado quince historias-de-vida de asesinos de diversas edades y de todo el territorio nacional, las cuales han sido sistemáticamente estudiadas con métodos hermenéuticos buscando no solo interpretar, sino comprender desde dentro de los sujetos las motivaciones principales que permiten conocer la dinámica del delincuente violento venezolano en la actualidad.

***Palabras clave**: Mundo de la vida, hermenéutica, delincuencia, sociedad venezolana.*

ABSTRACT

*The article consist in a summary report of a qualitative research on the popular grounded delinquent in actual Venezuela. Using biographic methods, fifteen young killers life-histories from several ages had been taken across the country, and systematic analyzed through hermeneutics methods, looking not only to interpret but to fully understand** from inside the major motivations on the social dynamics of these youth. The text is a lecture presented in the Mérida International Meeting Over Violence, on June 2th, 2008.*

***Key words**: World of life, hermeneutics, delinquency, Venezuelan society.*

[1] Doctor en Ciencias Sociales, U.C.V.,Caracas, Venezuela. cip@cantv.net

Apertura

Al abordar este tema, el primer problema que se me presenta es la abundancia de material que me toca resumir de manera coherente para comunicar los resultados de una investigación muy amplia.

Las casi mil páginas de la obra publicada en dos volúmenes (Moreno et al., 2007, 2009)[2], rápidamente agotada, últimamente reeditada, y las miles de otras que sirvieron como insumos para su redacción final, frutos de un trabajo de cuatro años sobre historias-de-vida de delincuentes asesinos de origen popular, pugnan por ocupar todas un lugar en esta exposición.

Hay que seleccionar y seleccionar es sacrificar. Sacrificio doloroso, pues no se trata de excluir banalidades o detalles accesorios, sino también contenidos que a quienes hemos dedicado nuestro tiempo al trabajo nos parecen de importancia capital. Inevitablemente las informaciones serán incompletas y dejarán muchas preguntas en el aire.

El estudio al que me refiero ha sido llevado a cabo por el equipo de investigadores del Centro de Investigaciones Populares, bajo mi dirección. Nos hemos esforzado deliberadamente por mantenernos fuera o por encima, si se quiere, de cualquier disciplina específica —sociología, psicología, criminología, antropología, filosofía— sin negar ninguna de ellas y pasando por todas recogiendo insumos en un intento por situarnos transdisciplinariamente, dejando abierto el campo para que los profesionales específicos elaboren sobre nuestros materiales sus propios enfoques si en ellos tienen interés[3].

Me voy a referir específicamente al delincuente violento bien estructurado como tal que representa lo que considero la violencia más típica y significativa. A ellos los hemos llamado delincuentes violentos estructurales[4].

En nuestra investigación hemos encontrado, también, otro tipo de delincuente violento, el que llamamos accidental o circunstancial porque no está identificado con la estructura de personalidad violenta compactada sino que cae en el delito violento, aún repetidamente, pero sin que ello llegue nunca a formar parte de su propia constitución psíquica y social. Estos tienen su propio proceso, su propio ritmo y logran salir de esa vida e integrarse a la sociedad. A ellos no me voy a referir pues merecen tratamiento a parte.

Ubicaré todo el contenido de estas páginas en el marco de lo que sugiere el título: los espacios de su violencia. ¿Cómo son los violentos estructurales, dónde se forman, en qué espacios se desenvuelven, cuáles son los rasgos de su identidad?

Los espacios físico-simbólicos

La casa

Nacen ya en un lugar marcado por la violencia, un lugar donde se sufre. Antes de ser ejercida, la violencia es padecida. Este primer lugar es la casa. No se trata necesariamente de un rancho, sino de la casa popular. En los sectores populares, el rancho, con el paso de un tiempo no muy largo, se transforma en algún tipo de casa dotada de suficiente seguridad y estabilidad. Pero en todos nuestros sujetos, es una casa vacía. Llena de personas, pero vacía de lo más significativo para un venezolano: de madre.

En el vacío de madre está el núcleo de la violencia recibida.

No pensemos en la violencia intrafamiliar clásica, de maltrato físico y crueldad. No

---

2 Moreno A.*et al.* (2007, 2009), "Y salimos a matar gente", Universidad del Zulia, Maracaibo.

Todas las citas siguientes pertenecen a esta obra.

3 Hemos trabajado con el enfoque biográfico o de historias de vida siguiendo en general la orientación de Franco Ferrarotti (1983, 1986, 1987) con algunas modificaciones que ya hemos puesto en práctica en dos obras anteriores, Historia-de-vida de Felicia Valera (Moreno, 1998) y Buscando padre (Moreno, 2002)

4 Nuestro trabajo ha sido de tipo cualitativo, pues era la forma de abordar la violencia que en Venezuela hacía falta, dado que el aspecto cuantitativo ya desde hace tiempo ha sido ampliamente abordado. Al respecto, puede consultarse el estudio más reciente del Observatorio Venezolano de Violencia (Briceño, 2007, 2008)

hay en la historia de nuestros sujetos ni más ni menos de eso que en la de cualquier niño venezolano normal y corriente. Se trata de una violencia que toma la forma del abandono no suplido por nadie y que se manifiesta en múltiples variaciones: ausencia de padre, madre o ambos, descuido, desatención, rechazo, todo lo que late en la expresión de uno de ellos: "me negrearon".

Por encima de todos los abandonos posibles, el verdaderamente significativo, el que se sufre como violencia absolutamente injusta e insoportable, aunque no siempre pase necesariamente a la conciencia, es el de la madre cuando esta falla en la función de exclusiva significatividad, que una larga historia convertida en cultura le ha asignado en el seno de la familia matricentrada, nuestra familia cultural (Vethencourt, 1974; Moreno, 2008a).

En el ámbito de esta violencia sufrida, en ese caldo de cultivo, soporte de su disposición a la violencia actuada, se forma la personalidad de nuestros delincuentes violentos.

Su actuación comienza muy temprano en la propia casa, luego en la escuela y en el cercano vecindario, todo ese mundo que rodea el lugar hogareño.

"Porque yo me metía bastante en problemas. ¡Cuando era niño! ¡Cónchale! Me metía bastante en problemas. No… ¡prrruuuuf! Infinidades", confiesa Alfredo (íd. 103).

"Me pusieron también en un colegio. Me botaron a la semana porque me disparé de un guapo ahí, le di dos palos" (ib. 170), nos dice José.

"Vamos a ver, una historia que sea buena —narra el maracucho Juan Gabriel—, por cierto, me gustaba hacer desastres, yo era malo, me gustaba romper libros con los otros compañeros, le cogía las cosas pa' que pelearan con otros, no conmigo; y me metía con to', incluso a mis maestras; me sacaron de tres colegios" (ib. 365).

La calle

De esa casa marcada por ausencias claves: además de la ausencia de madre significativa, la ausencia de familia sólida, de afecto positivo, de relaciones vinculantes, de atención, de presencias plenificantes, se pasa al nuevo espacio violento, la calle.

La salida a la calle es cautelosa. La calle para un niño que se adentra por ella de su cuenta es violenta en sí misma dados los muchos peligros que ofrece y se hace más pugnaz si ese niño se desenvuelve en ella de forma agresiva.

La primera experiencia de calle tiene lugar en la misma comunidad de convivencia, la del barrio o la de los alrededores del bloque. Al principio se pasa en ella la mayor parte del día, fugado de la escuela, y regresando a la casa por la noche. Poco a poco se empieza a dormir también fuera de la propia familia, en algún vehículo abandonado, en casa de un amigo circunstancial o en cualquier otro lugar solitario. La violencia ahora es ya medio obligado de sobrevivencia. Pronto el niño se integra a la primera pandilla, el grupo que ha hecho de la calle su espacio de vida y acción.

Nelson nos da una idea de cómo puede ser la calle del barrio para el niño o el joven que, desligado de la familia, se integra en ella. "Cuando tenía ya quince, dieciséis años, me la pasaba por ese callejón… ahí comencé a presenciar cuestiones… el primero que mataron fue un chamo de por allá arriba que era amigo de nosotros y vaina; él jugaba basket conmigo… allí empezaron los problemas, que no podíamos bajar por aquí, por la calle, porque estaban los chamos de ahí que querían jodé a las personas… se la pasaban muchos muchachos aquí detrás de la casa consumiendo y broma y yo era uno de ellos … y andábamos por ahí todo el día, jodiendo todo el día sin hacer nada, sin trabajar ni nada" (ib. 762).

La salida definitiva a las calles de la ciudad, alejadas de la familia, de la casa y del vecindario se da en todos los casos en los primeros tiempos de la adolescencia.

"Entonces… yo tomé mi camino, ¿no?, y me fui a la calle y empecé en un mundo, a caminar, desde los once años, y a pedir dinero y hasta robando. Llegó un… un sujeto… y me ofreció mariguana" (ib. 40). En realidad

su salida fue un poco después, quizás en torno a los catorce. Alfredo no precisa muy bien las fechas. En estas líneas está bien resumido el proceso de integración al espacio violento de las calles: todo un mundo, vagabundeo, pedir, robo, droga.

Similar es el proceso en José: "Entonces, me vine pa Petare. Y empecé ahí; yo dormía en el monte y en carros y eso. Me junté con un poco de malandrillos… una pandilla de muchachos que andaban echando bromas por la calle, cuidando… me pusieron a cuidá carros… salíamos de noche a, como se dice, a hultá por ahí. Caí preso. Ya tenía catorce años" (ib. 177).

Los catorce es también la edad crítica de Héctor: "A partir de los catorce, chama, empecé tener problemas… me empecé a… empecé a hablar con un chamo que… malas ajuntas, y a raíz de eso, dejé los estudios. Me empecé a meté en problemas. Este… empecé a dale tiro a la gente, chama. ¡Paj, paj!" (ib. 309). Un año después ya tenía seis muertos encima.

"Ya tenía como trece años cuando salí pa' la calle" (ib. 429). Es Tata quien habla.

Desde la temprana adolescencia, la calle es para todos el espacio de vida, una vida que está en la violencia y que produce su propia violencia.

La vía

Pronto la calle se convierte en "la vía". "Entonces, fui creciendo por ahí, en la vía". Palabras de Alfredo (ib. 46).

¿Qué es esa "vía" a la que todos se refieren?

La "vía" es a la vez una palabra, un concepto y una experiencia que sirve como metáfora integral, no solo lingüística, sino también vivencial, de otra metáfora, el camino de la vida delincuencial violenta, que cada uno recorrerá hasta su muerte.

La vía proviene de la experiencia urbana, pues en el campo no hay calles, las calles son los caminos de la ciudad. Es, pues, un concepto construido sobre la referencia del espacio físico urbano pero se trata de un espacio fundamentalmente humano. En esto los delincuentes violentos participan de los significados profundos del mundo-de-vida popular venezolano. Para el venezolano popular todo espacio está humanado, nada es solo y predominantemente físico. Como he dicho en otros lugares, el venezolano no es un hombre de naturaleza, sino de humaneza (Moreno, 2008b).

La vía es la calle transformada en la corriente de la vida que se va viviendo en el discurrir cotidiano de la existencia fuera de toda norma, camino asocial, amoral, externo, de las puertas del mundo familiar hacia fuera, violento, objetivo en cuanto independiente de los sujetos que lo recorren, dejado a sí mismo, a una ley interna que va surgiendo y conformándose en él, momento por momento, sin un fin establecido, esto es, sin obedecer a ningún proyecto y convertido en ineludible destino. Vía y destino se conectan y hasta se identifican. La vía es fatal o, si se quiere, en ella hay una fatalidad. La vía no es lo que uno hace o los pasos que en ella uno recorre, sino lo que a uno le acontece, lo que le sucede sin buscarlo y sin programarlo. Programa y proyecto son, incluso, producto fatal de la vía.

Una vez que la calle se ha convertido en vía y en ella se ha integrado la persona, la vida ya no depende del sujeto, depende de la vía, aunque metido en ella el sujeto puede cabalgarla e incluso guiar, dentro de estrechos márgenes de opción, su desbocado galope.

De la vía nunca se sale si uno se ha ido entregando a ella desde temprana edad. Entrar en la vía es caer en el juego del destino. La vía-destino es a la vez excusa y *álibi* para todos los crímenes. Ella carga con todas las culpas y así libra de cualquier responsabilidad la conciencia del criminal.

Mientras no hay nadie que se sienta más libre que un delincuente violento, pues no tiene ningún tipo de cortapisa interna para la realización del deseo, nadie se siente tan fatalmente obligado a dejarse guiar por esa rígida e inflexible libertad que, así, acaba siendo una esclavitud. La esclavitud de la vía en la que no se puede hacer otra cosa, sino dejarse llevar por la pura gana.

La cárcel

De la calle se pasa en algún momento, inevitablemente, a la cárcel, a ese "cementerio de hombres vivos", como lo llaman los reclusos con una expresión que recuerda muy de cerca los versos que Calderón pone en boca de Segismundo, el protagonista de "La vida es sueño", cuando dice que la celda en la que está encerrado es: "… de un vivo cadáver sepultura".

La cárcel es el espacio en el que la violencia se exacerba y llega a su máxima expresión, a niveles difícilmente superables por la más fecunda y desbocadamente morbosa fantasía.

En ella rige, ante todo, la violencia de la irracionalidad. "Una vaina loca", como dicen nuestros sujetos. No saben expresarse al respecto de otra manera. Loco, es el término que repiten cuando de ella hablan y el que mejor indica la cualidad del presidio, pues en ese adjetivo va incluido todo lo incomprensible, lo fuera de sentido, lo que pertenece a otro mundo, uno en el que no rigen las reglas de lo que siempre se ha entendido como humano, donde la única regla es la no regla de la arbitrariedad absoluta. Mundo loco como son locas "las vainas que uno sueña cuando está drogao" (ib. 769), nos dice Nelson.

Es loco un mundo en el que es normal darle una terrible paliza a una persona simplemente porque llega al sitio, como le sucede a José cada vez que cambia de prisión; y lo tiene que hacer cada ocho meses. La paliza al nuevo, por parte de los agentes del orden, policías o guardias, es ritual obligado. Todos lo refieren.

"Lo que pasa —dice el mismo Nelson— es que uno tiene una visión de una forma y resulta que es otra. Lo que está pasando dentro es otra vaina de lo que dicen los medios de comunicación, los periódicos; todo eso es mentira" (ib.761).

Nuestros sujetos insisten en algo que no logran expresar, sino repitiendo y repitiendo casi siempre con las mismas palabras esa experiencia realmente inexpresable. Lo que ellos viven o han vivido en la cárcel nadie lo puede pensar en toda su realidad. El que no ha pasado por ello siempre tiende a creer que lo que ellos relatan es una exageración. No puede tomarlo en serio, totalmente en serio.

"Cuando me llevaron pa' la prisión, pa' esa vaina loca por allá, bueno, eso fue llegandito y a llevá coñazo, como un cochino cuando lo están matando. Y eso era llegando y coñazo. Y por allá coñazo y por acá coñazo. Y… bueno, yo no sé. Yo dije: Dios mío, ¿dónde estoy yo, vale, pa dónde me trajeron? Eso es un infierno. Eso es una carnicería humana, esa broma (ib. 731)". Es parte del relato de Alberto. Y más adelante (ib. 732): "Tú entras y… ¿pa' dónde voy yo? Pa una pichera, pa' una cochinera, pa' una zanja de esas locas en el Guayre… Broma jedionda… que gusanos, hilera e gusanos así, caminando… tú pisas los gusanos así como si nada".

Se da una continuidad entre la calle, su violencia y sus delitos, y el mundo de la cárcel, el cual viene a ser la derivación extrema de los espacios de la violencia, pues en él esta se halla libre para manifestar todas sus potencialidades dado que no está sometida a ningún control racional, sino que se encuentra librada al juego del arbitrio y a la pugna de poderes. La institución acaba siendo componente orgánico del mismo mundo de la violencia. Caer en la cárcel no es, así, salir del espacio del delito violento, sino llegar a aquel en el que el delito está absolutamente libre.

El presidio es, sobre todo, el lugar privilegiado de la muerte personal y colectiva. José, que en la calle comete acaso dos asesinatos, en la cárcel, según su narración, asesina a once de sus compañeros.

Casi todos nuestros sujetos cuentan una o más de una de las que ellos llaman masacres, o lo que es lo mismo, asesinatos en masa producidos por los mismos presos pero también por las fuerzas del orden. Son narraciones de episodios atroces que vienen a constituir una especie de antología del horror.

Extracto de la historia-de-vida de Nelson (ib. 769): "y cuando veo por la ventana, lo que veo es una vaina que no se veía la otra torre porque el humo no dejaba ve. Estábamos trancaos con candao. La puerta estaba trancá con candao… Nosotros estábamos en el pa-

bellón tres y la vaina era en el pabellón uno. Un vigilante loco parece que agarró y tiró una bomba molotov pa dentro y empezó a quemá los tipos, parece que le pagaron algo. Los tipos se estaban quemando. Como era pura sábana y pura colchoneta empezaron a agarrá candela". Fueron muchos los muertos por el fuego.

"Uno bajaba una vez al patio, una vez a la semana bajaba al patio y caminaba, pero no se podía caminá porque le echaban tiros de arriba. Si tú tenías culebra o problemas con alguien… El pabellón tres tenía problemas con el pabellón dos; a to el que estuviera abajo en el patio del pabellón dos, el pabellón tres le entraba a tiros".

"Al rato entró la policía y cerró. Cerró la reja y le entró a tiros. Mataron un poco e gente ese día. Los policías con las escopetas y las ametralladoras… echando tiros y matando gente…".

Una forma-de-vida

En estos espacios que son a la vez físicos y simbólicos, materiales y espirituales, esto es, humanos, afectivos, vivenciales, relacionales y culturales, todo ello en un solo complejo de significatividad impregnado de violencia en todos sus intersticios, se da el proceso de producción de la persona al que hemos calificado como personalización por la violencia. La historia del delincuente violento es, así, una historia de delito y violencia. Esta lo acompaña desde pequeño y se le va introduciendo en la estructura de su persona de modo que llega a constituir parte esencial de su vida, a convertirse para él en una manera "normal" de vivir. En este sentido la violencia lo va formando, lo va produciendo, lo va creando como persona concreta.

De esta manera, la delincuencia violenta viene a ser toda una forma-de-vida en la que los sujetos se van introduciendo y que se va convirtiendo en su manera específica de estar en el mundo.

La forma-de-vida violencia delincuencial es un concepto, o quizás mejor, un constructo, que los investigadores hemos tenido que elaborar para convertir en significado y darle un nombre a lo que la realidad encontrada en la investigación nos mostró.

Vimos que la violencia delincuencial no es un conjunto inarmónico ni una sucesión inconexa de conductas y acciones, sino toda una manera de situarse en la vida, de pensar y sentir cada uno de sus momentos, una hechura cognoscitiva, afectiva, volitiva y actitudinal compleja que define toda la historia de un sujeto y da cuenta de él. A esta estructura que forma totalmente una vida es a lo hemos llamado forma-de-vida violencia delincuencial.

Es una realidad concreta constituida como totalidad práxica de ejercer la vida, de dar significado al mundo que se vive, un modo de existencia, un sistema concreto de condiciones de posibilidad del vivir, en cuanto no es posible ya vivir fuera de esa forma u horma, la actualidad y el futuro de la existencia, el discurrir de una historia en el tiempo.

El espacio cultural

Esta forma-de-vida está situada en el mundo-de-vida popular venezolano. Ese es su espacio antropológico cultural.

Del mundo-de-vida popular venezolano hemos hablado quienes formamos el Centro de Investigaciones Populares, en numerosos escritos.

El núcleo de sentido y de práctica que lo unifica y lo convierte en mundo compartido por todo un pueblo, lo que lo distingue e identifica, es el ejercicio cotidiano, eso que he llamado practicación, de la relación convivial. De ahí que hayamos dicho que el hombre venezolano es, antes que cualquier otra cosa, un *homo convivalis* (Moreno, 2008b).

Precisamente, lo que nos indujo a llevar a cabo esta investigación fue la inquietante pregunta sobre las relaciones de la vida del delincuente violento con el mundo-de-vida del que proviene. El contraste se nos presentaba tan extremoso que nos parecía dotado de una contradicción insalvable: ¿Cómo en un espacio cultural signado por la convivialidad puede surgir el delincuente violento y sobre todo el que, como el joven actual, ejerce una violencia tan desatada y tan atroz?

Ante todo, y para ubicar muy resumidamente la respuesta resultante de nuestro

trabajo, hay que señalar que los significados que constituyen a la violencia delincuencial en forma-de-vida dentro de la convivialidad del mundo-de-vida popular se caracterizan por ser maneras desviadas, transgresoras, distorsionantes, fuera de norma, extralimitadas, pero no negadoras de vivir los significados populares. Estando en el mundo-de-vida popular y poseídos por sus códigos, estos sujetos los distorsionan en su práctica, a la manera, para darnos una idea, como el que coloquialmente llamamos loco distorsiona su cultura pero no puede sino ser loco según su cultura.

Ahora bien, en la entrega de nuestros sujetos a la violencia no solo se dan las distorsiones, desviaciones y transgresiones que he señalado, sino también y antes que nada, significativas ausencias, esto es, prácticas culturales no practicadas ni experimentadas en los momentos críticos en que la mayoría de las personas de su mundo las viven.

La primera práctica, la fundamental del mundo popular, de la que no tuvieron experiencia desde los primeros instantes de su vida fue precisamente la relación convivial positiva, cargada de afectividad matricentrada. Esa práctica no se ejerció con ellos por fallas esenciales en la función de maternidad dictada por la historia y la cultura, y ellos, por lo mismo, no la pudieron ejercer. Así, pues, esa ausencia crea un vacío en el punto preciso en que la persona engarza con la cultura de su mundo. Desde ese momento, toda relación de convivencia estará dañada.

Como el delincuente violento vive en ese espacio cultural, no tiene más remedio que moverse en la trama de esas relaciones y participar de su cualidad, pero nunca estará plenamente integrado a su sentido y por ende no sabrá hacer otra cosa, sino practicarlas fuera de las leyes internas que las rigen, fuera de lo que llamaríamos su propia lógica.

¿Cómo, entonces, practica el violento la relación convivial, en la que no tiene más remedio que hallarse situado, si no puede acceder práxicamente a su sentido?

El venezolano normal practica las relaciones de su mundo al modo familiar, expresa su vivir la relación y vivirse como relación, practicándola por la relación misma, sin ninguna finalidad que la sobrepase. Esto por lo menos en principio. En la relación acontece la persona y ella acontece en la persona, la cual en todo la practica y la celebra.

Como he dicho, el delincuente violento de origen popular no puede situarse fuera de la relación. La diferencia con el hombre normal está en que la ejerce con una fundamental distorsión. Le da un fin a la relación. Se la apropia y la vuelve sobre sí mismo, esto es, refiere a sí, no a los otros, la trama relacional y la utiliza para el logro de sus propios intereses. Se integra a la trama para ponerla a su servicio, pues no puede vivir desde el fondo de sí el sentido de la relación popular que no es para utilizarla, sino para vivirla.

Como conoce por práctica secundariamente aprendida en su mundo cultural las claves de la trama relacional, la puede manipular, siempre en autorreferencia, para la afirmación de sí, para el protagonismo de su yo.

De esta manera la relación es convertida en poder. La relación convivial pasa, entonces, a ser opresiva, violenta e incluso sádica, fuente de placer por la dominación que ejerce.

El espacio social

Utilización y manipulación es como funcionan también los vínculos en el grupo. La relación referida al grupo, comunidad o sociedad, propia del venezolano popular, que tiene siempre como trasfondo la familia matricentrada, nosotros hemos dicho que es de corto alcance, limitada a los cercanos y excluyente de los extraños pero muy abierta a la ampliación, esto es, siempre es posible integrar entre los cercanos a cualquier extraño que cumpla con alguna condición nada exigente por cierto. El delincuente violento lleva la tendencia limitante hasta el extremo de modo que se forman grupos pequeños cerrados vinculados por el afecto momentáneo, no duradero, fugaz y lábil, pero en ese corto tiempo muy fuerte, fortaleza vinculante aprendida en la horma familiar aunque no haya sido vivida. Por no vivida, es fugaz y momentánea.

Es la banda. La banda se constituye como grupo de convivientes, a la manera cul-

tural del mundo-de-vida popular, no como grupo de cómplices lo cual no significa que no lo sean acordados para una acción, una tarea o un proyecto de larga duración como estamos acostumbrados a leer en la literatura predominante sobre el tema. No coalición de intereses, en principio, sino grupo de vida, de convivencia. Esto funciona así tanto en la cárcel como fuera de ella.

Se trata, de todos modos, de una relación que no se compromete. Nunca hay compromiso real con nadie. De fachada sí, lo cual explica la frecuencia de la traición no obstante se pague con la muerte. Puede haber coincidencia, convivencia relacional transitoria, pero no compromiso ni dual, de pareja, ni grupal. Así, la relación es usada, desde dentro de un mundo de por sí relacional.

El trasfondo cultural explica también la manera de ser de la banda. Todas las historias-de-vida nos hablan en uno u otro modo de las bandas en las que se integra su protagonista, pero ninguna nos habla de su estructura, su organización, su orden de jerarquías. Quiere esto decir que ese aspecto o no existe, o no es muy relevante, o no se vive como significado importante. De lo que sí se nos habla, en cambio, es del mundo de relaciones que la banda comporta. Es el mundo de la vida lo que para ellos significa, no el de la organización. Cuando aparece algún tipo de jerarquía, se trata de una organización blanda, centrada más en la relación convivial, siempre superficial, que en reglas rígidas, un orden, diríamos, de tono materno, no paterno, esto es, culturalmente matricentrado. Las bandas del narcotráfico son otra cosa, pero de ellas no hemos tratado en nuestro trabajo.

Esta es la constante en el modo de ser de la banda hacia dentro. Hacia fuera, hacia las bandas rivales, y todas lo son unas de otras, la banda es un grupo para matar, pero un grupo en comunicación directa, un grupo de respuesta inmediata, arriesgada y atrevida, no un grupo organizado que planifica con exactitud y ejecuta con eficiencia técnica.

Con esta esquemática referencia a la banda, he esbozado ya lo que podríamos considerar el espacio social, micro, de la violencia en nuestro estudio.

El espacio social más amplio en el que discurre la vida cotidiana del delincuente violento, cuando no está en la cárcel, es la comunidad popular de un barrio o una urbanización de bloques con la que dicho sujeto mantiene una relación ambigua, de sí, pero no precaria, manipulativa, ordinariamente tranquila o con violencia de tono menor, esto es, no sangrienta consumo y distribución de drogas, imposición en la licorería, amenazas sin llegar a ejecutarlas…etc. y, cuando ella menos se lo espera, de tono mayor, con tiros, sangre y muerte, pero no dirigida a la comunidad en cuanto tal ni a las personas de la misma, sino a la banda contraria o a aquel con quien solo o en grupo tiene "culebra", esto es, conflicto mortal.

La comunidad en la que se reside no es el espacio propicio para ejercer la violencia porque sería minar las bases de la propia seguridad. La violencia delincuencial y criminal se ejerce fuera, en las urbanizaciones de clase media y alta, en las avenidas de la ciudad, en los centros comerciales, en los estacionamientos para carros de lujo, etc., donde hay algún beneficio importante que obtener con ella. También se ejerce en los otros barrios o en las otras comunidades populares, pero entonces se trata de solventar rivalidades y cobrar venganzas de muy diverso tipo.

Las relaciones entre el delincuente violento y su espacio social han cambiado mucho a lo largo del tiempo en cuanto a tendencia general y cambian también en un mismo lugar de un día para otro según las circunstancias.

Hemos logrado rehacer de alguna manera este proceso en Venezuela desde los años cincuenta hasta nuestros días. Hemos podido dividir, *grosso modo*, la historia de estas relaciones en los últimos cincuenta años en tres períodos: tiempo antiguo —años cincuenta y sesenta—, tiempo medio —de los setenta a mediados de los ochenta—, tiempo nuevo, esto es, desde los noventa hasta nuestros días.

Tradicionalmente, lo que corresponde al tiempo antiguo, la comunidad había llegado, espontáneamente, esto es, sin planificación ni deliberación, a algunos acuerdos implícitos con sus delincuentes para poder sobrevivir en cierta paz y para mantenerlos

bajo el máximo control posible dentro del vecindario. Así lograban sobrevivir bastante bien tanto los delincuentes como la comunidad de la gente normal.

Por la historia-de-vida de José, quien tiene ahora cerca de setenta años y se formó en la violencia por los años cincuenta, sabemos cómo funcionaban estos acuerdos. Todo el mundo en la comunidad sabía que él era ladrón, y presenció por lo menos uno de sus asesinatos, pero, como él mismo dice: "La gente me conocía y me respetaba". Era un "malandro" que tenía claras sus áreas de acción, su papel dentro del barrio. Primera condición para él, era no meterse con la comunidad. Si uno no se mete con la comunidad, esta le asigna un rol y esa asignación funciona como un dispositivo de control. Así, si los más jóvenes, por la inconsciencia propia de la edad, robaban a algún vecino, José se encargaba de que lo robado regresara a sus dueños. Y nos da la razón (ib. 276): "Me perjudicas a mí que me la paso aquí con esas cosas. No quiero tener problemas con el gobierno por culpa de ustedes". Tiene la función de proteger contra los abusos de los imprudentes y contra las agresiones de los delincuentes externos. En este sentido, defiende al barrio mejor que la policía. Al mismo tiempo, orienta a los nuevos, controla las armas e, incluso, el consumo de drogas fijando los lugares y los tiempos en que se puede consumir y aquellos en los que no. De esta manera impide la iniciación de los niños, algo altamente valorado por la comunidad.

Siempre hubo en ese tiempo que llamamos antiguo algún delincuente de cierta edad que cumplió funciones similares en las distintas comunidades populares. La comunidad, por su parte, no lo denunciaba, lo encubría cuando había algún operativo policial, algunos compraban y escondían los productos de sus robos vendidos a muy bajo precio, etc. No es que aprobara su conducta pero la toleraba. Actitud permisiva y hasta cierto punto cómplice que, sin embargo, posibilitaba una seguridad y un control que ninguna policía ha garantizado nunca.

Estos dispositivos se mantienen más o menos atenuados durante el período medio. El delincuente de esa época ya no conserva lo que el antiguo mantenía por la inercia de la tradición, ese respeto hacia los convecinos aprendido porque no era concebible otra cosa, pero todavía procura convivir lo mejor posible en su comunidad. No ejerce las funciones de protección y control que ejercía el otro, pero trata de vivir como uno más sin mostrar conducta violenta en su propio entorno.

Es a partir del "caracazo", el 27 de febrero de 1989, cuando las cosas cambian drásticamente. Muchas fueron las consecuencias de esos días que permanecen todavía en la penumbra. En el ámbito de la delincuencia violenta hubo por lo menos dos que todavía influyen: la edad del delincuente bajó súbitamente hasta los doce, trece y catorce años, con todo lo que eso significa en cuanto al descontrol de la conducta y a la irresponsabilidad total en la acción propias de un preadolescente o un adolescente temprano, y aumentaron mucho las armas de fuego en manos de esos mismos muchachos. Añadamos a eso la difusión del consumo y tráfico de la droga en estos últimos años. Surge ahí el período que hemos llamado nuevo y en él el delincuente nuevo.

Si el "malandro" antiguo pertenecía de algún modo a la comunidad, estos nuevos son cuerpos absolutamente extraños para los que no hay lugar de ningún tipo. La comunidad trata de expulsarlos ya sea recurriendo a los cuerpos represivos oficiales, ya organizando grupos de defensa internos parapoliciales, ya sea radicalmente linchándolos, pero eso en casos muy extremos aunque menos raros de lo que ordinariamente se piensa.

Los tradicionales controles que la comunidad popular lograba ejercer, basada en la necesidad que el delincuente tenía de un cierto grado de aceptación en su propio ambiente, han sido superados por la actual actitud del nuevo, a quien no le importa en absoluto si es aceptado o no. La aceptación ha sido sustituida por su capacidad brutal y directa de imponerse, de ejercer el poder sobre cualquiera, el predominio de sus puras ganas con las armas más mortales.

Sin embargo, se asoma en estos momentos una pequeña luz de esperanza. Las comunidades logran de alguna manera autorregularse. En los tiempos más recientes hay indicios de que el "autocontrol" se está re-

construyendo por lo menos hasta cierto punto. Ha vuelto a aparecer, en efecto, en algunas comunidades, el "malandro" mayor, uno que puede estar rondando los treinta años, cosa excepcional, pues sus colegas no suelen superar los veinticinco, quien, después de haber eliminado o sometido a sus rivales de bandas y "culebras", ejerce dominio completo sobre el delito en el vecindario y lo regula siguiendo en cierto modo la pauta de los antiguos.

El espacio psicológico

En estos espacios físicos, culturales y sociales se forma una personalidad, crece y se desarrolla el receptáculo interno de una psicología violenta. La sede psicológica o espacio psíquico de la violencia.

La forma-de-vida violencia delincuencial se constituye como una decantación e internalización en cada sujeto de todos esos espacios transidos e impregnados de violencia. Esta internalización en la que se integran de manera orgánica los factores personales con los ambientales, sociales y culturales, es de hecho la estructura psicológica de cada delincuente, el espacio individual en el que la violencia se convierte en acto y en persona, el canal por el que su corriente discurre.

La estructura psicológica es la que pone en funcionamiento la forma-de-vida de la que venimos hablando, en cuanto esta no es una entelequia que subsista por sí misma, sino que solo tiene realidad en cada uno de los sujetos que la encarnan.

Esta estructura, por otra parte, adquiere consistencia, coherencia y lógica interna de un núcleo dinámico que da razón de actitudes, percepciones, afectos y conductas. A ese núcleo dinámico lo hemos identificado como: la centralidad autorreferente de un yo subjetivo expansivo y sin límites como proyecto vital.

Este significado central en todas las vidas de nuestros sujetos, afirmar su yo sobre y contra todo límite, lo encontramos en cada cual a su manera. El límite principal son los otros.

"Lo quería matar, pues, porque la mente mía era esa, porque no me dejaba por nadie … yo soy una persona que no me dejo montá la pata por nadie … tú no vas a poder más que yo, pues" (ib. 547)", dice Frank.

"Yo no quería que me estuvieran sometiendo" (ib. 311). Con esta frase Héctor explica y a la vez justifica su conducta extremadamente violenta. Héctor es la realización llevada hasta el máximo de ese significado central en todas las historias-de-vida.

Por sometimiento ellos entienden cualquier tipo de control, sea este familiar, social, legal, racional o afectivo. Cualquier límite impuesto a la expansión extrema de su yo. Ante el límite se yergue la defensa que se expresa en el ataque brutal encaminado a la destrucción del mismo.

Se trata, pues, de exaltar el yo en la comunidad y en la sociedad, lo cual implica obtener lo que ellos denominan "respeto" por el temor y el sometimiento ineludible de los demás, el reconocimiento de su superioridad e importancia por cualquier medio[5].

El "respeto" es una de sus motivaciones centrales. Todos lo buscan como valor fundamental. Pero, ¿qué entienden por respeto?

Héctor nos dice que veía cómo "a los malandros los respetaban (ib. 312)", esto es, que a ellos todos se sometían y ellos no estaban sometidos a nadie. El respeto es pues, una cualidad de superioridad que posee el delincuente y una actitud que no tienen más remedio que asumir los demás hacia él. El respeto, por tanto, es ejercicio de poder sostenido sobre la violencia. El respeto no se gana, se impone. "Tenía el poder (ib. 47), dice Alfredo cuando estaba arriba, por encima de todos. Poder y arbitrio se identifican.

Por eso siempre narran sus acciones dando a entender que ellos poseen algo que los pone sobre los demás. Así, no narran propiamente hechos de su vida. Narran hazañas, grandes aventuras, heroicidades, acontecimientos grandiosos destacados ya sea por la viveza en la forma de cometer el asesinato,

[5] En esto del respeto como motivación predominante coincidimos, de manera idependiente con los hallazgos de otros investigadores, especialmente los de Verónica Zubillaga (2007).

por su frialdad e indiferencia ante el mismo, por su habilidad que sobrepasa a la de todos, por su atrevimiento o por la capacidad demostrada de tener sometida a toda una comunidad, a una banda, a un enemigo.

Centrados en sí mismos, nunca se descentran. Esto implica estar al mismo tiempo fijados en gozar la vida sin límites de ningún tipo, ni morales, ni afectivos, ni familiares, ni racionales, como quien sabe que acabará pronto, pues todos están conscientes de que no vivirán más allá de los veinticinco años. Cuando se les presenta la ocasión, se entregan al goce orgiástico, desenfrenado, de la droga, el alcohol, el sexo, la violencia más sangrienta, la imposición del poder, y de ello se glorían.

Cerraré este esbozo de la psicología del violento, dado que no puedo extenderme sobre lo mucho que al respecto nuestra investigación nos aporta, con una referencia a su afectividad.

Desde niños los delincuentes violentos, como he señalado, han vivido en ambientes familiares en los cuales la afectividad que impregnó todo el discurrir de su existencia era cualitativamente violenta, una violencia que consistió sobre todo en el abandono caracterizado por el descuido, el rechazo, la indiferencia, eso que coloquialmente nombramos como ninguneo, pero ninguneo real, continuado, persistente, sin resquicios. De aquí la procura obsesiva de reconocimiento. El respeto no es sino necesidad de reconocimiento. Todos sus afectos —deseos, apego, goce, sufrimiento, amor propio, tristezas, alegrías, etc.— están centrados en la búsqueda de satisfacer esa necesidad de reconocimiento. En este marco, la emoción es reprimida para no permitir dudas o hesitaciones en el momento de la acción. Por eso podemos hablar de completa frialdad afectiva o anafectividad patente sobre todo en actos de crueldad extrema e indiferencia ante el sufrimiento de las víctimas.

"Convidé a uno pa que me acompañara —es Juan Gabriel quien narra—, lo amarramos, le dije al chamo que lo matara, no quiso. Le dije: matalo que los muertos no hablan. Tuve que matalo yo y… fui a su velorio como si nada hubiera hecho. Fui pa su velorio" (ib. 360).

Héctor, quizás el más cruel de todos nuestros sujetos, también fue al velorio de una de sus víctimas: "… la jeva picho al marío y lo agarré y le di siete tiros en la cara: hasta fui al velorio d'él y todo. Lo vi, le di el sentido pésame a uno y todo" (ib. 325). Eso es lo que en el argot, se dice: tener sangre fría.

De nuevo es Héctor quien mejor lo expresa: "… yo como era más sangre fría, bajé, le di un poco e tiros en la cabeza y a raíz de eso, bueno, seguí, seguí teniendo homicidios" (ib. 326).

Se puede decir que en ellos la afectividad es estable en cuanto a su orientación básica fría y decididamente egocéntrica, e inestable, lábil, fugaz, en cuanto a los recursos puestos al servicio de ese centro y que siempre son objeto de manipulación: la familia, la pareja, los cómplices, las relaciones humanas en general.

Si, como se suele decir en psicología, lo afectivo es lo efectivo, porque la orientación cualitativa de la afectividad dirige la conducta, un cambio en la dirección conductual del delincuente violento no se puede dar sin un cambio en la cualidad de la afectividad, pero esta ya está fijada desde la infancia.

Consideración final

La historia de la violencia que hasta aquí he esbozado ha seguido desde los años cincuenta hasta hoy un proceso de progresiva autonomización. Si ella en tiempos de los antiguos no era autónoma de la sociedad, de la comunidad popular, de la policía y de la opinión de los vecinos, lo cual no impedía que el delincuente delinquiera pero lo sometía a ciertos controles, en estos momentos se ha hecho completamente autónoma. Ninguno de los antiguos dispositivos ejerce presión sobre el delincuente violento "nuevo". Se trata de una autonomía desprendida además de todo rastro de los valores de la cultura común, de todos los significados del mundo-de-vida popular, de todo lo que se ha conceptualizado como humano en la tradición, huellas de lo cual quedaban todavía en los antiguos. Esta autonomía del nuevo es también un total desarraigo. El delincuente violento actual, el joven que está entre los quince y los veinticinco años, no se

sostiene sobre nada ni está ligado a nada, ni a la familia, ni a la madre, ni al amigo, ni a la tierra, ni al cielo, ni a la naturaleza, ni a la humanidad. Está sostenido solo sobre sus propios mecanismos de acción. Esta integrado de lleno a eso que podríamos llamar la subcultura de la acción por la acción misma, esa que vemos reflejada en numerosas películas o programas de internet y de televisión, una acción no precedida por ningún momento de reflexión, ninguna mediación afectiva, ningún proceso verbal. Lo terrible es que la acción de estos sujetos es mortal.

"Me dieron una cachetá y le di cuatro tiros al chamo" (ib. 312). Cuando esto sucedió, su actor, de nuevo Héctor, tenía catorce años.

Lo mismo Juan Gabriel (ib. 360): "Maté al tipo porque me amenazó Todo fue… casi… no te digo como… planea, no, porque no planié nada, eso fue de pronto".

Respuesta instantánea, sin mediación

Precisamente, por su autonomía total, esta violencia es hoy un gravísimo problema social que toda la sociedad tiene que tomar en serio. Impulsada por su necesidad de defenderse, la sociedad, hoy, pasa por alto que no podrá elaborar defensas eficaces si primero no se detiene a buscar cómo comprenderla, cómo desentrañar sus leyes internas de producción y reproducción, la lógica que le da su propio sentido.

Bibliografía

BRICEÑO LEÓN, R. (2007), *Violencia en Venezuela*, Caracas**,** LACSO,

BRICEÑO LEÓN, R. (2008), *Inseguridad y Violencia en Venezuela*, Caracas, Alfa.

FERRAROTTI, F (1983), *Storia e storie di vita*, Bari, Laterza

FERRAROTTI F. (1986), *La storia e il cuotidiano*, Bari, Laterza

FERRAROTTI, F. (1987), *Il ricordo e la temporalità*, Bari, Laterza

MORENO A. (2008ª), *¿Padre y madre?,* Caracas, CIP.

MORENO, A. (2008b), *El Aro y la Trama*, Miami, Convivium Press

MORENO A. *et al*. (1998), Historia-de-vida de Felicia Valera, Caracas, CONICIT.

MORENO, A. *et al*. (2003), Buscando padre, Valencia, Universidad de Carabobo

MORENO, A. *et al*. (2009) Y salimos a matar gente, Caracas, CIP.

VETHENCOURT, J. L. (1974), La estructura familiar atípica y el fracaso cultural en Venezuela, en: *SIC*, 362

ZUBILLAGA, V. (2007), Los varones y sus clamores: los sentidos de la demanda de respeto y las lógicas de la violencia entre jóvenes de vida violenta en los barrios de Caracas, *Espacio Abierto*, nº 50.

Un ejercicio hermenéutico-epistemológico vinculado al mundo de la vida

A hermeneutic-epistemological exercise linked to the world of life

Jovino Pizzi[1]

RESUMEN

El concepto de Lebenswelt requiere una metodología capaz de comprender las posibles orientaciones de la acción humana y, al mismo tiempo, entender las tomas de decisiones en un horizonte comunicativo. Por tanto, los sujetos echan mano de una epistemología que permite ampliar el horizonte de las ciencias objetivas. De ahí que el proyecto de una mathesis universalis se queda corto. El pensamiento contemporáneo cambia la metodología fisicalista e introduce nuevos ideales para las ciencias. En este sentido, la fenomenología abre las prerrogativas para entender incluso las historias de vida y rehacer el sentido de los hechos y coyunturas históricas relativas a la multiplicidad de saberes de los distintos mundos de la vida.

***Palabras clave**: Lebenswelt, epistemología, orientaciones de la acción, historias de vida.*

ABSTRACT

The Lebenswelt category demands a competent methodology to understand a lot different tendencies of the human action and the communicative decision taking too. Like that, the subjects have an epistemology that it permits to enlarge the horizon of the objective science. Then, the mathesis universalis will be short. The contemporary thought changes the fisicalista methodology and it introduces now ideals to the science. In this way, the phenomenology opens the prerogatives for even to understand of the life histories. It recovers the facts and the historical situations sense too linked with the varieties knowledge about different world's lives.

***Key words**: Lebenswelt, epistemology, the action orientation, life's history.*

[1] Doctor en Filosofía, Instituto de Filosofía, Universidad Católica de Pelotas, Brasil. jovino.piz@gmail.com

1. Introducción

Hoy día, hablar de filosofía significa observar un inmenso abanico de conceptos. Algunos de ellos reaparecen con distintas versiones y otros son completamente nuevos. El quehacer filosófico también se alimenta de esa discusión. No significa estar a favor o en contra, pues la comprensión de las categorías supone un continuo y permanente ejercicio de reconstrucción del sentido de las pretensiones de validez. Del verbo aprender en castellano llegamos al *imparare* del italiano, traducido como estudio a través de la observación, el ejercicio, la investigación, una forma de cultivar y aclarar las cuestiones puestas. El sustantivo *imparabile* señala una ocupación no se puede detener, estancar o dar como finalizada, pues *se refiere a un algo que no puede ser parado*, o sea, un continuo y permanente proceso de aprendizaje.

Ese movimiento apunta hacia un espíritu filosófico de insatisfacción con la propia filosofía y sus cuestiones y trata de impulsar el aspecto crítico de la filosofía como tal. El bosquejo incesante tiene presente un tema que estoy dando vueltas ya hace tiempo. Se trata de la categoría mundo de la vida (*Lebenswelt*). Esta búsqueda ha generado inquietudes, pero hay por lo menos una cosa evidente: que el concepto de mundo de la vida va a más, mucho más de lo que pensamos. En primer lugar, porque la cuestión no se limita a uno u otro pensador; en segundo, porque se trata de un concepto que remite a una relectura de la propia filosofía, tanto en relación al problema de la fundamentación como en relación a las tomas de decisión; de ahí el tercer motivo, relacionado al hecho de ser un tema ligado a nuestras prácticas cotidianas y, por supuesto, a la forma de entender el mundo en que vivimos y de orientar la acción. En este sentido, entendemos que el *Lebenswelt* representa una noción apropiada para dar cuenta de realidades y situaciones dinámicas vinculadas al *oikos-cosmopolis* de los distintos mundos de vida, sin considerarlas deleznables.

2. Recapitulaciones

Lo indicado en la introducción significa mostrar como uno mismo se va acercando a los conceptos y en la comprensión del sentido de las proposiciones. Husserl y Habermas han sido dos autores europeos importantes en la incursión al tema del *Lebenswelt*. Evidentemente, una "palabra no es un concepto" (Comte-Sponville, 2004, p. 78). Sin embargo, el giro lingüístico señala que la comprensión del sentido supone una teoría del significado y, por ese motivo, es imposible quedarse simplemente en el sentido sintáctico o semántico de las palabras. Los recursos del propio lenguaje no se resume por tanto al uso de las reglas gramaticales, pues presume un sentido pragmático, es decir, el lenguaje como medio para la comprensión intersubjetiva de los proferimentos y como mecanismo de coordinación de la acción.

En este sentido, los primeros estudios nos han acercado a Habermas y permitido ver como la racionalidad comunicativa ultrapasa los límites de las materializaciones de una razón mermada por el poder de las ciencias objetivas. Así, los primeros estudios han hecho posible que el rescate de la categoría podría estar vinculado a la metodología que permite introducir un nuevo concepto de racionalidad (Pizzi, 1994, p. 74). En este sentido, la trayectoria de la ciencia en el pensamiento occidental indica un proceso que comienza con la cosmología de los griegos, pasando por el teocentrismo del Medievo y llega al siglo XVII con el mecanicismo. Además de la *mathesis cum taxonomia*, el entusiasmo de Francis Bacon se refleja en el texto *The new Atlantis* (1627), sellando la dominación de la naturaleza como algo implícito a la propia ciencia. En contraposición a Platón, Bacon reivindica un estatus científico para el entendimiento, pues el bienestar de la sociedad se basa en el control científico sobre la naturaleza y de su consecuente favorecimiento de la vida en general.

En efecto, la racionalidad de las matemáticas comanda la epistemología y la aplicación de un método eminentemente científico para todos los ámbitos del conocimiento. El raciocinio lógico define el proceso de las tomas de decisiones y lo que huye del análisis lógico-matemático no pasa de engaños, pues, según Hume, el verdadero conocimiento debe precaverse de sofismas. El dominio de los hechos adquiere formas de dominación de la sociedad. Así, los criterios de cientificidad

no admiten la contradicción y la controversia, porque el conocimiento debe demonstrar la univocidad y la objetividad de los conceptos.

Al mismo tiempo, la epistemología moderna diseña un prototipo de sujeto atómico e inflexible a las leyes lógico-matemáticas. El sujeto monológico solamente subsiste en un modelo económico vinculado al liberalismo capitalista y a la administración pública jerarquizada en términos burocráticos. La praxis se define en vistas a los intereses particulares. Al final y al cabo, las relaciones son instrumentalizadas, pues los intereses individuales modelan un tipo de sociedad volcada exclusivamente a la racionalidad técnico-científica, o sea, la estructura de las relaciones sociales acaba por institucionalizar la acción como una acción racional con respecto a fines. En este sentido, el dinero se transforma en el código a través del cual se transmite informaciones, donde las expresiones simbólicas indican una estructura de preferencias, con intereses exclusivamente económicos. Este código mide cuantitativamente el éxito de las acciones materializadas monetariamente en bienes o propiedades particulares. Su poder materializado en valor no asegura solamente el automatismo de las interacciones, sino garantiza también nuevos grados de libertad a todos aquellos que ostentan ese poder.

Frente a estas consideraciones, la investigación sobre el *Lebenswelt* ha seguido adelante con la certificación del hecho de que Habermas en todos sus escritos y en ningún momento abandona la categoría mundo de la vida. Entonces, las preguntas ¿Por qué el autor siempre hace referencia al mundo de la vida?, ¿a qué viene todo eso?, ¿qué significa esa categoría para una teoría de la acción?

El intento desea superar los déficits de una comprensión reducida y que divide y aparta el sujeto de las pretensiones normativas. Si, por un lado, las concepciones de mundo indican una aspiración al bien común, la justicia y la solidaridad, por otro, el sistema condiciona el sujeto a seguir normas de una racionalidad instrumental e instrumentalizante. Esa ambivalencia genera patologías, pues las relaciones obedecen a los imperativos de la dominación, sin preocuparse con la interacción. En este caso, las decisiones buscan mantener un sistema que no hace otra cosa sino atomizar los individuos y obligarlos a seguir las imposiciones del cálculo matemático y de una lógica individualista.

Esa crítica indica que el concepto de *Lebenswelt* es un recurso metodológico para epistemología comunicativa, que pretende suplantar la ambivalencia de un reduccionismo que instrumentaliza el dominio de la naturaleza y, por ende, las propias relaciones sociales. A la larga, los procedimientos de las ciencias sociales son los mismos de las ciencias exactas, porque se trata del control y manipulación de las acciones a través de instrumentos técnico-científicos. En fin, la ciencia moderna ha insistido en la dominación de la naturaleza mientras supone también el dominio de las acciones sociales. La orientación de la acción se limita, pues, a la adquisición y el ejercicio de dominación. La contrapartida está en exigir de los sujetos la obediencia y la sumisión.

Con eso llegamos al segundo punto de nuestro andar: mirar la arquitectónica y diseñar las distintas orientaciones de acción.

Cuadro 1
Las posibles orientaciones de la acción

ORIENTACIÓN DE LA ACCIÓN TIPOS DE ACCIÓN	ACCIÓN ORIENTADA AL ÉXITO	ACCIÓN ORIENTADA AL ENTENDIMIENTO
No-social	Acción instrumental	-
Social	Acción estratégica	Acción Comunicativa

De forma resumida, la tipología relacionada en el cuadro exhibe las posibles orientaciones de la acción, que se explica del siguiente modo: la acción instrumental (a) se vincula al seguimiento de reglas técnicas y a las ponderaciones del punto de vista de la eficacia de una intervención en el mundo físico; la acción estratégica (b) supone la afluencia de un sujeto sobre los demás; sin embargo, la acción comunicativa (c) indica que los agentes tienen en vista una relación entre sujetos-actores. En efecto, la acción comunicativa rompe con el juego del cálculo y de la mensurabilidad de los hechos y de las estrategias en las decisiones que afectan las relaciones entre sujetos. Este es el aspecto fundamental de una intersubjetividad relacional, pues permite a los sujetos

compartir no solo un mundo de la vida, sino también los saberes que este mundo conlleva en sus distintas representaciones.

La preocupación con el rescate del mundo de la vida significa poder proyectar una sociedad cargada culturalmente de símbolos y normas, de contenidos y tradiciones, donde los sujetos pueden alimentarse de "modelos de interpretación necesarios a la convivencia social" (Rouanet, 1989, p. 23). En otras palabras, los sujetos regulan sus acciones desde un proceso de interacción que no rechaza los saberes cotidianos ni los califica como deleznables, o simplemente como irracionales.

El diseño de la forma comunicativa de situar la acción y, entonces, poder ver que la referencia al mundo social requiere otras formas de interacción, sin nunca reducir las pretensiones a hechos y tampoco simplificarlas a las inclinaciones privadas. Como ya hemos señalado, la epistemología moderna pone énfasis en un único modo de comprender las ciencias y hasta el lenguaje mismo. Mientras tanto, los estudios sobre el tema *Lebenswelt* han permitido entender incluso que el giro pragmático del lenguaje supone una imbricación entre lenguaje y acción en el contexto de una sociedad. La idea básica de nuestra investigación nos lleva a la discusión conceptual de la teoría analítica del lenguaje, en el sentido de superar tanto el análisis lógico del lenguaje como la falacia abstractiva, ya que la separación del uso efectivo del lenguaje de las situaciones concretas pierde de vista la relación de la acción comunicativa con el mundo de la vida.

Cuadro 2
La forma comunicativa de la accion

COMPONENTES DEL HABLA	PRETENSIONES DE LA ACCIÓN	REFERENCIAS AL MUNDO
Proposicional	Verdad	Objetivo
Ilocucionario	Rectitud	Social
Expresivo	Veracidad	Subjetivo

En este caso, no se puede confundir la manifestación de un deseo, aspiración o pretensión particular, ni tampoco equivocarse en el momento que uno hace referencia a algo relacionado al mundo subjetivo del sujeto. El componente expresivo indica lo que uno está pensando, dando a conocer un deseo, expresando un sentimiento o revelando "a los otros un aspecto de su subjetividad" (Habermas, 1988, p. 82). Por otro lado, el aspecto proposicional se relaciona al mundo objetivo, es decir, un contenido vinculado al mundo de los hechos y, por tanto, designa los objetos supuestos como existentes y que, por eso, pueden ser descritos, mensurados y explicados. A la vez, la referencia a un mundo social cuida de las relaciones sujetos-sujetos, lo que implica en la comprensión del sentido de las pretensiones, vinculadas a normas que orientan la acción. El sujeto no puede permanecer ajeno al otro, ni conducirse como si el otro fuera un objeto, pues debe asumirse como participante e involucrarse activamente en la interacción para poder entenderse con los demás sobre el sentido de las normas que orientan la acción. De hecho, la interacción ocurre de modo que *yo* (ego) y *tu* (alter) se dan las caras sin enmascarar sus pretensiones, porque el entendimiento supone unos mínimos exigibles a todos.

3. La aportación de la fenomenología de Husserl

Como hemos señalado, la investigación sobre el *Lebenswelt* se ha centrado en dos autores europeos. En el texto *Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría* (1970-71), certificamos el acercamiento de Habermas a la teoría fenomenológica de la constitución de la sociedad. Ahí Habermas presenta, entre otras cosas, su perspectiva en relación a la fenomenología de Husserl, señalando las tramas del dualismo moderno, especialmente de las ciencias de la naturaleza (o empírico-formales) y las ciencias del espíritu (o humanas). En efecto, las idealizaciones de las ciencias de la naturaleza acaban con menoscabar a las ciencias humanas, es decir, cobra un significado sobresaliente y sustituye la reflexión del sujeto por la investigación de hechos empíricos interpretados metodológica y científicamente de acuerdo con los patrones de las ciencias empírico-formales (cf. Pizzi, 2006, p. 26).

¿Qué hace Husserl? Según Habermas, su gran sacada fue poner a "descubierto el olvidado fundamento de sentido que es el mundo de la vida cotidiana" (Habermas, 1989, p. 39). Además de refutar las idealizaciones de las ciencias empírico-formales, el mundo de

la vida (*Lebenswelt*) pasa a asumir un *status* fundamental. Eso rompe con la arquitectónica tradicional de la filosofía (Habermas, 2001, p. 61), pues permite diferenciar tres cosas en la concepción de mundo.

a) El campo de la percepción del cuerpo en términos cinestésicos, es decir, el movimiento y la posición del cuerpo provocada por el propio cuerpo. La idea de un sujeto viviente permite que el yo-sujeto asuma su posición original entallada por las experiencias compartidas con los demás sujetos y con la naturaleza. No se trata, pues, de un sujeto anónimo, indiferente y desaparecido en la multitud de la sociedad, es decir, sin vínculo con nada y con nadie. La pluralidad no significa algo multitudinario que hace mermar la importancia del sujeto, ni tampoco menguar sus derechos. Cada cual asegura su consciencia individual como un yo-sujeto-participante en el *oikos-cosmopolis* en la medida que participa en el mundo de la vida. La relación entre sujetos sucede en el *Lebenswelt*, tal como lo consideró Husserl y la sociología de Schütz, en donde los sujetos se presentan a través de sus diferentes maneras de donación, abiertos, por tanto, a la pluralidad de contextos y a la diversidad de modos de presentarse.

b) Las experiencias vivenciales no se limitan al ámbito cognitivo, pues exhiben también aspectos relacionados a las sensaciones, actitudes afectivas, intenciones e interacciones prácticas que no siempre pueden ser mensuradas. Por eso, las "necesidades y las actitudes afectivas, las valoraciones y acciones" constituyen un horizonte de intereses, solo "dentro del cual las experiencias pueden producirse y corregirse" (Habermas, 1988, p. 39). La presentación no se traduce en forma de objeto y, por eso, no se trata de hacer experiencias o de poner a prueba el modo de ser del otro. Es decir, las experiencias de vida no se reducen a "actos dóxicos", donde un sujeto se dirige a otro como si fuera objeto y al final la única certeza se traduce en la existencia de un simple objeto.

c) En tercer lugar, la experiencia particular no es asunto privado, porque se articula en "un mundo compartido intersubjetivamente, en el que cada sujeto vive, habla y actúa en cada caso con los demás sujetos (Habermas, 1988, p. 39). El saber no es simple conocimiento, son experiencias de vida traducidas en lenguaje, cultura y forma de vida, narración y praxis, historia y tradición, etc. (Habermas, 2001, p. 60). En este caso, el concepto de intencionalidad asume el carácter de "ser conciencia *de algo*" que va mucho más allá de las estructuras mensurables.

Estos tres aspectos permiten elucidar lo que se entiende por saber de mundo. La palabra *saber* hace referencia a aspectos culturales y formas de vida, y no simplemente el dominio de datos y aspectos cuantitativos. Ese saber compartido por los sujetos es reconocido en un horizonte determinado, en donde las interacciones son vislumbradas a través de sus formas simbólicas y culturales de expresarse. Las manifestaciones de los sujetos están cargadas de símbolos de una tradición "y a estos objetos culturales pertenecen también las ciencias mismas" (Habermas, 1988, p. 39).

En la interacción, los participantes comparten determinadas convicciones relevantes que posibilitan una forma de vida bajo la luz de un saber intuitivo, precategorial que no puede ser tachado de irracional, ni como algo deleznable o considerado como una categoría secundaria, ya que no deja de configurarse desde un "acervo de razones", como califica Wingert, que garantizan la interacción entre los sujetos y orienta la toma de decisiones. Simplemente porque un modo de vida, por más simple que sea, "encierra un potencial" de intersubjetividad que está a disposición de los actores para la interpretación del mundo (Habermas, 1989, p. 418, y 1998, p. 73). Además, negar eso significaría ocultar la herencia de tradiciones, aprendizajes y aportaciones de muchas culturas e incluso de una diversidad de saberes que hoy en día es aceptado así nomás, pero que ni siempre fue tan claro como lo es ahora. En otras palabras, la práctica cotidiana se ve inserta en un mar de autoevidencias, a las cuales pertenecen también convicciones normativas y vivencias de las que nos percatamos por empatía y cuyo saber, al principio, nadie cuestiona.

Por eso, comprender las manifestaciones simbólicas y las vivencias presupone un mundo con un plexo de sentido común compartido entre los sujetos. Se trata de un trasfondo de sentido que exige una precomprensión imbuida culturalmente. Ese "saber de fondo", presente de forma implícita e intuitiva en la vida cotidiana, una vez tematizado, permanece a las espaldas de los sujetos (Habermas, 1989, p. 496). El hecho de permanecer a las espaldas no significa que sea desechable, ni que se hunde en un universalismo abstracto, formal e idealizado. Indudablemente, por más paradójico que pueda parecer, "los discursos prácticos encuentran determinado su contenido en el horizonte del mundo de la vida de un grupo social —aquí es de donde provienen las normas en primer lugar—" (Cohen y Arato, 2000, p. 422). Desde mi modo de ver, encontramos aquí un argumento importante en la empresa de rescatar el concepto de *Lebenswelt* y constituirla en tema para la reflexión filosófica. Sin duda, se trata de una pretensión que conlleva implícita un saber subyacente a las estructuras básicas de *lo habitual* y que exige, por tanto, una epistemología capaz de reconocer el sentido de las valoraciones de la vida cotidiana.

4. Epistemología de lo *habitual* en las decisiones

Como hemos señalado, el *Lebenswelt* supone otra manera de entender las relaciones, sin, para tanto, rechazar las aportaciones de la ciencia. La epistemología para la comprensión del sentido de las valoraciones de *lo habitual* remite a la reflexión filosófica de la modernidad y principalmente del siglo XIX, es decir, una "concepción dualista de la ciencia" (Habermas, 1988, p. 461). En el fondo, Descartes nos ha metido en un camino donde la episteme prácticamente rechaza todo el ámbito de la doxa. Para Habermas,

> *desde el siglo XVII no tuvo más remedio que ponerse en relación con una forma de saber que se sustraía a la alternativa hasta entonces vigente entre saber y opinión. La física de Newton se elevaba por encima del ámbito de la doxa, pero no alcanzaba la forma estricta de la episteme, sino que pese a su nombre y a su pretensión epistémica se quedaba el algo distinto de la filosofía (2001, p. 59).*

Aquí tenemos dos puntos. La transformación de las ciencias sociales en ciencias estrictas, o sea, su sumisión a una metodología que reduce el saber a simple conocimiento objetivo. Aún hoy día, a las ciencias sociales le cuesta asumir su función crítica, porque no alcanzan salir de los engaños de una metodología cientificista. Por otro lado, la reacción a ese reduccionismo indica que la ciencia y el propio conocimiento han sido transformados en ideología (Habermas, 1983). La objetivación de los sujetos ha sido ya señalada por Husserl en la *Krisis*, combatiendo el "realismo científico". De hecho, "trátase de mostrar que todas las formas de conocimiento objetivante tienen siempre ya su fundamento en el mundo de la vida. La constitución de ámbitos de objetos de la ciencia presupone el saber preteórico de los sujetos en el mundo de la vida" (Habermas, 1988, p. 471).

Esa certificación implica una larga discusión. En particular, la comprensión del sentido de las acciones tiene que ver con ese saber preteórico y antepredicativo del mundo de la vida. Entonces, la consistencia de los saberes relacionados al *Lebenswelt* subraya que no hay más remedio sino ponerse en contacto con el saber los sujetos socializados como pertenecientes a un mundo de la vida (Habermas, 1988, p. 458).

La genealogía del pensamiento moderno posibilita entender la aproximación de pensadores y, al mismo tiempo, su separación. Como hijos de este período, Galileu, Descartes y Newton comparten el proyecto de una *mathesis uniersalis*. Sin embargo, la idea de un mundo perfecto y eterno se enfrenta a la realidad de un mundo cambiante. Poco a poco el diseño del *cosmos* perfecto de las esencias, dividido entre un ámbito permanente e invariable y otro relacionado al devenir, comienza a quebrantarse. La *Gaia Ciencia* ha convertido el mundo en algo estúpido, pues en este dibujo, "la vida no tiene sentido" (Domingues, 1991, p. 287). Al lado de la física y de la matemática, el pensamiento moderno ensaya un modelo de cientificidad en la biología (historia natural).

La episteme del siglo XIX estrena un nuevo campo, aunque la filosofía nunca lo haya refutado completamente. Koyré habla del *pensé végétative* para señalar su prefe-

rencia a las categorías orgánicas ante las mecánicas, eligiendo el árbol a la máquina. Para el autor, el montaje y el diseño de la "vida cotidiana, en el medio del cual vivimos, no es matemático, ni tampoco matematizable" (Koyré, 1991, p. 272). En biología, se habla del "surgimiento, desarrollo y el desaparecimiento de las especies; en ciencias humanadas, de las familias y filiaciones lingüísticas; en las reglas no escritas de las costumbres que están en las raíces del derecho positivo, de las series temporales de la historia, de la vida del espíritu, etc." (Domingues, 1991, p. 288). Para Koyré, la vida cotidiana refleja un mundo movedizo, impreciso, del *más-o-menos*, del *casi*" (1991, p. 272). Así, lo que aparentaba ser desdeñable, salvaje o prescindible se transforma ahora objeto y tema de investigación, con lo cual el *Lebenswelt* pasa a ser el horizonte y el suelo de la multiplicidad de manifestaciones, sean ellas relacionadas a los distintos saberes culturales y científicos y, al mismo tiempo, tema para la propia filosofía.

De hecho, esta mirada hacia atrás evidencia la sustitución progresiva de la ambición fisicalista para consolidar el ideario biologista. Esa mudanza indica la preferencia a la vida, al movimiento y a la búsqueda en la historia para, así, poder diseñar una epistemología capaz de reconocer el sentido de la multiplicidad de situaciones y, al mismo tiempo, darse cuenta de los aspectos circunstanciales del mundo de la vida. En este sentido, las categorías "carácter, función, organismo, adaptación al medio, supervivencia del más fuerte, etc." ponen énfasis a la historia de lo vivido y al mundo de los seres vivos y de la naturaleza como tal, cuyos objetos se presentan significativamente como fenómenos mucho más cambiantes y "cuyas instituciones se modifican con una velocidad largamente superior a las transformaciones sufridas por el cuerpo" (Domingues, 1991, p. 289).

Frente a eso, las ciencias humanas tienen que "elaborar su propio patrón de racionalidad", es decir, una nueva propuesta metodológica que no está en la historia natural, sino "en la historia civil o simplemente en la historia". Para el filósofo brasileño, "aunque sin romper totalmente con el paradigma biologista, la dialéctica en Marx, la hermenéutica de la comprensión en Dilthey, el método histórico-comprensivo en Bopp dan testimonio de esta inflexión" (Domingues, 1991, p. 289).

En el final del siglo pasado, la filosofía asume cambios aún más significativos y plantea una transformación no solo en relación a las ciencias en general, sino también en el derecho, en la política, en la economía, entre otros aspectos. De hecho, el giro aplicado de la filosofía ha llevado a retomar la cuestión y a afirmar que la economía no es una ciencia física de carácter mecanicista, sino una ciencia social e histórica, es decir, una ciencia humana. "Algunos incluso ponen el dedo en la llaga al decir que no es una ciencia predictiva en sentido estricto, sino reconstructiva" (Conill, 2009, p. 153).

El recorrido genealógico de la epistemología moderna está cargado de elementos significativos. En efecto, el científico social "tiene que tener en cuenta que está tratando de distinguir una clase de objetos posibles" que refleja "ese saber preteórico" inherente al mundo de la vida (Habermas, 1988, p. 459). No se trata apenas de las competencias de los sujetos sociales, sino también de sus prácticas cotidianas. La comprensión del sentido ocurre *desde dentro* de este mundo de la vida, lo que implica, por tanto, un compromiso con la sociedad. De hecho, la reducción del saber a los aspectos técnico-instrumental no está en el mundo de la vida, sino en el procedimiento interpretativo de la comprensión del sentido de lo habitual de nuestras prácticas. Evidentemente, eso tiene un peso enorme y puede influir en las prácticas sociales.

Cuando decimos que nuestras sociedades son liberales o neoliberales, tenemos en mente un horizonte de interpretación desde un modelo de sociedad que influye en las prácticas sociales. Del mismo modo, cuando afirmamos que estamos metidos en una cultura de la violencia y que las relaciones sociales se basan en el conflicto, tenemos como presupuesto que eso sea verdadero. Sin embargo, esas suposiciones pertenecen a una realidad simbólicamente interpretada, que nos garantiza un "carácter autorreferencial de la práctica de la investigación" y sus resultados tienen importancia apenas para las teorías pero, a veces, no dicen absolutamente nada para los sujetos o viceversa. Por eso, la pertenencia a

un mundo de la vida va ligada a los ingredientes de ese saber preteórico, que garantizan y dan sentido a las prácticas cotidianas y no propiamente a las interpretaciones de un sujeto observador (Habermas, 1988, p. 458).

Eso significa que la constitución del *sentido* supera los límites de lo palpable. Las ciencias sociales tratan de comprender las experiencias de vida y del saber habitual de la gente. La cuestión no es solamente filosófica, pues supone una hermenéutica epistemológica capaz de investigar los aspectos efímeros, es decir, de la cotidianidad de la vida. Por eso, la referencia al pensamiento moderno y sus idealizaciones que Husserl pone en cuestión en su libro la *Crisis de las ciencias europeas*. De hecho, las "idealizaciones de medida, en la suposición de causalidad, en la matematización, etc., explican también la tendencia de la imagen científica del mundo a la tecnificación, es decir, la formalización de la praxis cotidiana" (Habermas, 2001, p. 60). La matematización del saber indica su reducción a aspectos científicos. Por eso, los cambios han dado paso y permitido tematizar "la corruptibilidad de la naturaleza, la precariedad y la mutabilidad de las instituciones humano-sociales, la fragilidad de la existencia y la acción implacable del tiempo, con el ciclo nacimiento-crecimiento-muerte, entre otras cosas" (Domingues, 1991, p. 290).

En este sentido, el análisis de una filosofía "a la vez próxima y lejana" de una realidad complexa, ambivalente y cambiante. El problema no se refiere solamente a las antípodas diametralmente opuestas en relación a la *doxa* y la *episteme*, sino también a los saberes y el papel del *common sense*, o sea, las experiencias cotidianas ya organizadas en el mundo de la vida, y hasta mismo al *oikos* particular de cada sujeto. No se trata de una naturaleza beatificada o de una "historia sagrada y exterior a los hombres", como pretendía la tradición judeocristiana (Domingues, 1991, 291), sino de una realidad o circunstancia —para recordar Ortega y Gasset— donde la experiencia vivencial y los datos posibles no se acotan a una "experiencia general", como fuera un producto de la conciencia del sujeto apartado del mundo de la vida.

La comprensión del sentido de este mundo cargado de *relatividad*, por así decirlo, encuentra en la lectura pragmático-fenomenológica un itinerario muy sugerente o, por lo menos, presumible para comprender lo *habitual* de la gente y entender las bases que orientan las decisiones. Es decir, cómo la gente va justificando sus actitudes. Sin duda, Husserl, al realzar el *Lebenswelt* como categoría filosófica, rompe con el principio de la constancia e inmutabilidad de los fenómenos. Hoy día, la cuestión de las ciencias sociales y las ciencias de la vida podría ser desarrollada desde la relación entre Husserl-Schütz (Habermas, 1988, p. 461), pero es imposible olvidarse de Garfinkel, con su obra *Studies in ethnomethodology* (1967).

El autor investiga las interacciones humanas cotidianas. Garfinkel se atiene a las acciones-en-contexto (2006, p. 18). Su preocupación se centra en experiencias vividas (o vivenciales), con el intento de comprender el sentido de las manifestaciones y de la acción, utilizando, por tanto, las contribuciones de la lectura fenomenológica de Schütz, Parsons, Gurwitsch y de Husserl. Esa línea de raciocinio se ha originado, en gran parte, en la fenomenología de Husserl, y procura, a través de un procedimiento metodológico, comprender "el mundo de las actividades humanas" (Garfinkel, 2006, p. 3).

Con el término etnometodología, Garfinkel hace referencia a "la investigación de las propiedades racionales de las expresiones contextuales y de otras acciones prácticas como logros continuos y contingentes de las prácticas ingeniosamente organizadas de la vida cotidiana" (2006, p. 20). Al utilizar el término *etno*, el autor subraya que los miembros de una comunidad disponen de determinados conocimientos de uso habitual, o sea, saberes sobre "alguna cosa" y de cómo eso influye en la toma de decisiones. Existe una referencia para comprender las "bases prácticas del razonamiento de sentido común" (Pérez Hernáiz, 2006, p. XI). Por eso, las experiencias cotidianas representan una fuente de estudio direccionado a desvendar el sentido de las prácticas concretas. Aunque se refieren a un contexto relativamente pequeño, esos fenómenos guardan una importancia fundamental para los involucrados.

La pretensión consiste en evidenciar, entre otras cosas, que el intento técnico-ins-

trumental no consigue asentir el sentido de las microsituaciones sociales, ni tampoco examinar los hechos específicos de las comunidades y grupos sociales marginados, rechazados y sometidos a procesos de desposeimiento moral. No pocas veces, ese saber vinculado a lo *habitual* pasa a ser calificado como un conocimiento anómalo, es decir, marcado por deformidades naturales y sin otra alternativa do que seguir sin rumbo. En efecto, solamente la ciencia estricta tiene posibilidades de asegurar lo verdadero; los demás ámbitos de la vida práctica siguen siendo un campo de incógnitas y, por tanto, ineficaz para fundamentar las decisiones.

La aproximación con la fenomenología permite reconocer la diversidad de saberes relacionados a lo habitual de la vida cotidiana. Por un lado, el saber no se limita al conocimiento producido y, por otro, traer a la vista las experiencias vivenciales y los significados de las "formas de estar y de construir el mundo" (León, 1999, p. 21). La investigación de las ciencias sociales consigue así desvelar las experiencias vividas (o vitales) en el sentido de comprender las voces, emociones y acciones y, además, los sentidos que las personas dan a sus vidas y a sus relaciones.

Esas consideraciones conducen a una cuestión decisiva. Si una teoría ética necesita de una teoría social. Bien sabemos que una teoría ética ofrece la dirección o el norte para la acción, pero jamás separada de una realidad concreta de la sociedad. No está bien, pero se podría decir que los filósofos tienen la misión de profundizar este tema, mientras los cientistas sociales, con sus investigaciones, podrían señalar cuáles teorías sociales nos llevan a creer en una sociedad menos espeluznante.

Sin embargo, esa separación genera inquietudes, porque no podemos separar lo vivido de lo pensado y, además, en transformar uno de los mundos en absoluto (el de las ciencias exactas). Entonces, si intentamos leer nuestros mundos e intentar diseñar su arquitectónica, podemos también proponer reconstrucciones. Los pensadores sociales, tanto legos como los investigadores profesionales, pertenecemos a mundos sociales de la vida. Todos los involucrados "disponen, por tanto, de un presaber intuitivo acreditado en la práctica de la vida, que afluye a su acción comunicativa y del que también hacen uso en experiencias comunicativas" (Habermas, 1988, p. 473).

Las preguntas todavía siguen vigentes. ¿Qué mundo vivimos hoy día? ¿Cómo explicar la complejidad de nuestros mundos? ¿Cómo es posible reconstruir el saber preteórico y apuntar hacia una reflexión que no pierde su raigambre histórico-vivencial? ¿Cómo hacer uso de ese saber preteórico y poder entonces plantearse una teoría social vinculada a una ética? En suma, ¿cómo unir teoría social con ética?

Lo inquietante se relaciona con el hecho de concebir un mundo social apartado del mundo de la naturaleza. Los ecologistas dicen que no es posible separar estos mundos, mientras los antropocentristas continúan su línea esencialista. Sin embargo, la diferencia no trivial entre los dos mundos conduce a actitudes distintas. Por un lado, el sujeto puede situarse frente al mundo y, por otro, en el mundo. Esa es la distinción importante, porque una cosa significa ser "observador", mientras otra, muy distinta, representa reconocerse como perteneciente al mundo. Eso puede ser dicho tanto en relación al mundo de la naturaleza como al mundo social. El mundo social "no es idéntico al mundo de la vida del que el hablante procede o al que se aplica como intérprete" (Habermas, 1988, p. 504).

Ante la idea de un mundo natural, es posible ver en Husserl la referencia a una *actitud natural (die natürliche Einstellung)*. Sin embargo, los componentes y la estructura espacio-temporal del mundo de la naturaleza (o empírico, como algunos señalan) no significa que nosotros sigamos nuestra naturaleza interna. O peor, mantener determinados presupuestos como verdaderos, cuando no lo son. Por ejemplo, pensar que la violencia es natural en los seres humanos y, por ende, no hay ninguna manera de arreglar eso. Otro ejemplo sería en tener por cierto que todas las empresas o los políticos sean corruptos y, por tanto, su reputación es mala. Sin embargo, nuestro mundo representa también un horizonte de experiencia del *hommo convivialis* (Moreno, 2006), por lo cual se puede señalar,

por lo menos, tres contextos distintos (Cuadro 2). Lo fundamental de tal distinción se refiere a la disparidad que existe entre "el" mundo y el mundo tal como aparece desde el punto de vista del agente. Por otro lado, la posibilidad de intervenir en el mundo está relacionada con la participación, a través de la cual el sujeto trata de comprenderse con los demás, sin para tanto menospreciar ninguno de los horizontes del *Lebenswelt*.

5. Las prerrogativas para comprender las situaciones vivenciales

Lo que voy presentar ahora trata de señalar dónde he conseguido llegar. En este sentido, dos cosas son importantes. En primer lugar, a la idea de un concepto luso-afro-latinoamericano de mundo de vida. La sugerencia ha sido de Ricardo Salas y Alcira Bonilla, con lo cual queda todavía en abierto una calificación más adecuada. Pero se trata de reunir la diversidad de culturas o de rostros de nuestra América Morena (Salas, 2005). El nombre puede cambiar, pero el hecho no, porque se trata de comprender el sentido de nuestra sociedad y su complejidad.

En mis investigaciones, apunto para Paulo Freire, que ha sido capaz de entender esa lectura de nuestros mundos a través de su distinción entre lectura de mundo, lectura de la palabra y la lectura de la palabra-mundo (ver Pizzi, 2007, pp. 109-112). Esas referencias nos llevan al segundo aspecto: la categoría *Lebenswelt* ha permitido entender las experiencias de vida de las gentes a través de la relectura hermenéutico-fenomenológica del mundo de la vida. Y la hemos hecho desde un texto de Paulo Freire: *La importancia del acto de leer*, publicado en 1981. Poco tiempo después de regresar del exilio, Freire imparte una conferencia donde piensa y reconstruye su práctica educativa y su experiencia de vida. Según el autor, la comprensión del sentido significa un proceso de aprendizaje donde uno es sujeto participativo, memoria y experiencia de vida, por un lado, y el diseño de correlación entre tres horizontes de mundo complementares entre ellos. Ellos componen el campo de las experiencias humanas y, por tanto, ninguno puede sostener la primacía sobre los demás ni tampoco reivindicar el monopolio o la hegemonía de su saber.

Como hemos señalado, Freire establece un vínculo entre realidad y lenguaje, donde aparecen tres momentos fundamentales: la lectura del mundo, la lectura de la palabra y la lectura de la palabra-mundo. El compromiso del sujeto y su inserción política suponen una comprensión del mundo, y eso no significa simplemente la decodificación mecánica de palabras y del lenguaje. En efecto, la "lectura del mundo precede la lectura de la palabra" y, por eso, la comprensión del texto implica en la percepción de las relaciones entre *texto y contexto* (Freire, 1992, p. 12). Los tres momentos o situaciones de mundo son retratados por Freire como si fueran horizontes distintos y, al mismo tiempo, con vínculos entre ellos, formando una unidad.

a) El primero de los mundos señalados por Freire hace referencia al mundo inmediato y particular donde cada uno recrea y revive la "experiencia vivida cuando aún no leía la palabra escrita". Aunque sea una experiencia del mundo imposible de ser totalmente rememorable, ella alimenta un sentimiento cercano a las cosas y a los acontecimientos de este horizonte que es, en un primer momento, pequeño y limitado. Dentro de esta lectura, Freire recuerda la casa, sus habitaciones, el pasillo, su azotea, su balcón, etc.

Para evidenciar esa posibilidad, voy a reproducir el relato de dos alumnas que han escrito su propia narración de este mundo particular. La alumna A transcribe un determinado momento de su vida del siguiente modo:

> *Vivíamos yo, mi padre y mi madre en una hacienda muy lejos de la ciudad, con carreteras de difícil acceso; en esa hacienda, mi padre era empleado y se podía vivir ahí; el dueño de mi padre —hoy ya fallecido— de quien, aunque yo era pequeña, me recuerdo como si lo estuviera viendo a mi frente en este momento, era un hombre de gran estatura y obeso que siempre estaba de bombachas y hablaba alto. Yo tenía un enorme respeto por él. [...] El lugar era distante de todo y, por esa razón, casi nadie iba ahí. Cuando deseábamos ir a la ciudad, teníamos que despertar a las seis de la mañana. Mi padre arreglaba la carroza y, con ella, nos levaba hasta la carrete-*

ra de "tierra", donde pasaba el ómnibus. Eso cuando no llovía, porque cuando eso pasaba, quedaba a veces hasta una semana sin tener como ir a la ciudad, sin hablar que no teníamos cómo comunicarnos con otras personas, porque no teníamos ningún medio alternativo. [...] Como me aburría quedarme sola en casa yo prefería ir al campo con mi padre. Por eso, aprendí a montar el caballo con tres años en un pequeño "petizo" árabe que era bien manso. Hoy recuerdo muchas cosas que me marcaron. Una de ellas es la época de invierno porque anochecía más temprano y, como la casa tenía muchos árboles fructíferos en su alrededor, cañas y eucaliptos, que formaban matorrales muy cercanos a la casa y eso daba la impresión que estaba siendo cuidada por alguien. Y como mi madre siempre que yo no quería dormir me asustaba con el "lobo malo", yo me quedaba impresionada a tal punto de que en el momento de acostarme, pues mi cama se ubicaba al lado de la ventana color ceniza, y como la luz de candela no era demasiado clara, la sombra de la luz reflejada me hacía ver las uñas del lobo. Yo recuerdo que me cubría hasta la cabeza para no ver ni escuchar nada. Ahora veo como los niños tienen una imaginación diferente de los adultos [...].

De las recordaciones importantes de la alumna B, ella afirma que aún continúan vivas las historias de su fallecida abuela:

Aun está vivo en mi memoria el cuento que mi abuela nos relataba cuando llovía. Se juntaba todas las crianzas a su alrededor. Nos poníamos en círculo en la cocina y ella hacía nuestra imaginación volar. Ella nos contaba que antaño los dueños de haciendas de la región eran bastante ricos y que poseían mucho oro, pero no tenían donde guardarlo. A causa de los remotos tiempos y a las guerras, algunos rituales han sido entontes criados. Ella decía que esos señores salían junto a uno o dos esclavos, y trotaban por sus tierras para esconder las riquezas que poseían. Ellos escogían determinado árbol de tronco bien grueso para cavar y esconder bajo tierra todo lo que tenían de precioso. En seguida, el señor mataba los esclavos para que su alma protegiera el tesoro. Un código secreto era creado para que la persona pudiera retirar la riqueza. Solamente el señor de la hacienda sabía descifrarlo. Mientras tanto, en poco tiempo el señor ha fallecido y nadie sabía el lugar y ni como retirar la riqueza de este lugar. Entonces, los espíritus de los esclavos muertos pasaban a asombrar la región, donde aledaño acostumbraba pasar la gente para trabajar en el campo y fábricas de ladrillos de las cercanías. Ellos siempre tenían mucho miedo y acostumbraban huir para lejos de la oscuridad que tomaba cuenta del matorral cerca del lugar donde ellos pasaban. La abuela nos contaba eso como si fuera verídico, relatando que ella y mi abuelo y también mís tíos habían presenciado ese fenómeno, hasta que un día un capataz ha tenido coraje para desafiar los espíritus. Él ha recibido una "visión y/o intuición" del código, lo descifró y sacó todo el tesoro. La gente dice que era una olla llena de monedas y joyas de oro.

Sin duda, se trata de experiencias de mundo previas a la lectura de la palabra, todavía compartidas entre el mundo de la infancia y el de ahora. Para los adultos, este mundo aparece encantadoramente misterioso, con creencias, recelos y valores (Freire, 1992, p. 14). En su horizonte figuran recuerdos que subsisten en la memoria de cada uno, con sus interpretaciones e incluso aspectos olvidados y que se han perdido en el transcurso del tiempo. A veces, el intento de imponer la hegemonía desde una religión, cultura o principio valorativo acaba por ocultar las tradiciones o restringir su importancia y fecundidad para la vida de las personas. En otras palabras, el rechazo a la multiplicidad de voces se manifiesta en hegemonía de tipo antropocéntrico y/o androcéntrico típico de algunas visiones religiosas o identidades culturales a punto de impedir y reprimir la diversidad y el perecedero de las circunstancias de la vida cotidiana.

En ese sentido, es posible percibir la extensión y los límites de un saber cotidiano que no puede ser codificado a través de un mero análisis cualitativo. A veces, para entender este saber se hace necesario abandonar el ámbito académico y hasta las estructuras epistemológicas, porque el reconocimiento de estos

saberes ultrapasa aspectos relacionados a la inclusión/exclusión, al interno/externo o a lo local/universal. En este horizonte de mundo, el sujeto es el generador y, al mismo tiempo, intérprete de ese saber. Ese saber forma parte de una "realidad simbólicamente preestructurada", ante la cual el investigador social, el educador y el propio sujeto-actor se enfrentan, o sea, de un plexo social construido desde abajo, por tanto desde la base experiencial de vida.

b) Además del saber de mundo, Freire habla del mundo traducido en palabras, representadas por la escrita (texto), lo cual no se sobrepone al mundo particular, pues se extiende a lo largo de la vida y acompaña la lectura del mundo. Sin dudas, Paulo Freire es un defensor de la lectura de la palabra escrita no como un proceso mecanicista, sino como una lectura crítica en el sentido de percibir las relaciones entre el texto y el contexto. Los textos, las palabras, las letras de aquel contexto encarnaba el canto de los pájaros, el movimiento de los árboles, las aguas de la lluvia, etc.

En este caso, el sujeto-actor hace referencia a un mundo relacional entre lo inmediato y el mundo con una significación traducida en palabras escritas. En este caso, el ejercicio epistemológico nos lleva al análisis y comprensión de los conceptos, algo que hemos insistido permanentemente en este texto. Las categorías, conceptos y textos no están apartados del contexto y, por eso, el quehacer filosófico remite constantemente al proceso *imparabile* de análisis de la historia de las ideas y a la interpretación de las conceptualizaciones. En este sentido, hemos intentado señalar cómo los conceptos y/o las categorías son importantes para la comprensión del sentido. No se trata simplemente de explicar (*Erklären*), sino también de comprender (*Verstehen*), pero con un impulso debido a la vinculación entre ética y ciencias sociales (Conill, 2009, pp. 160-161).

La comprensión de la palabra es un hecho intersubjetivo, son actos de habla y, según Freire, se trata de una lectura de la palabra-mundo. Este tercer horizonte de mundo va mucho más allá del simple texto y del contexto inmediato y particular de cada uno y del proceso de aprendizaje de un mundo traducido en palabras. Para el autor, este tercer paso exige un compromiso con la transformación del mundo.

c) La referencia a la palabra-mundo trata de asegurar una comprensión crítica de la importancia del acto de leer constituida a partir de una práctica transformadora del mundo. No se trata del simple ejercicio de darse cuenta de la existencia de un texto escrito y que se encuentra ante nosotros y, por tanto, puede ser leído. Ese momento interpretativo se vincula a la exigencia de romper con la visión tradicional de lectura, o sea, de una opción mecanicista y reduccionista de la experiencia y de las narrativas de vida. Esa ampliación incorpora el espectro de referencias al mundo en un contexto de intersubjetividad. El ejercicio práctico transformador podría integrar el móvil de la epistemología y garantizar así la nueva forma de comprender el propio mundo de la vida, de sus distintos horizontes y, además, exigir un compromiso normativo con la diversidad y la convivencia.

Por eso, las expresiones solamente pueden ser comprendidas en el contexto de acción, porque se trata de acciones-en-contexto y manifiestan un compromiso concreto con la convivialidad. Su comprensión exige, pues, una reflexión crítica. Esa cuestión subraya la necesidad de pensar no solo la filosofía como tal, pues las experiencias vitales van más allá de una teoría del conocimiento. De hecho, las realidades y las manifestaciones vivenciales son más complejas que su representación. De este modo, el sentido no puede ser reducido a lo cuantitativamente o a cosas de ese tipo, porque si existe un mundo traducido en memoria y representación, existe también un mundo que es presente y futuro. De ahí, entonces, la pregunta sobre cómo llegamos hasta aquí y cómo se debe actuar y, además, lo que se debe esperar de nuestra sociedad. Sin duda, esa idea presupone no solamente la capacidad de crítica, pues indica también la pregunta sobre el futuro de la sociedad, en el caso, la América Latina.

En este sentido, tenemos un estupendo debate entre distintos pensadores que han intentado comprender esta "América Morena"

luso-afrolatinoamericana. Como ejemplo del choque de ideas y del debate sobre la transformación social, me parece interesante recordar otra vez a Manoel Bomfim (1868-1932) que, a finales del siglo XIX, comienza a enfrentarse a la idea de una sociedad más tolerable con el diferente. Este brasileño pública, en 1905, el libro *América Latina. Males de origen*, donde subraya, entre otras cosas, una visión bastante infantil de nuestra gente. El "defecto de formación" de nuestra gente está presente en la mentalidad de la propia gente y la alternativa que se presentaba entonces sería el blanqueamiento de la población. En esta contienda, el autor se contrapone a Silvio Romero (1851-1914), uno de los intelectuales brasileño que defendía una especie de eugenesia racial y un darwinismo social como solución a la barbarie del pueblo brasileño. La idea de blanquear y homogeneizar el color y las distintas características del pueblo brasileño lograría corregir por tanto ese "defecto de formación", libertándolo de su infantilidad e ineptitud para el progreso.

Aun en relación a Brasil es posible estudiar la influencia del positivismo de Comte y de sus presupuestos presentes en la primera Constitución republicana de 1890. Ese ideario ha creado un "apostolado positivista" bastante influyente en la política brasileña. En este proceso, los positivistas rivalizan con los liberales y los signatarios de la corona. En otras palabras, el paso a la república pone en evidencia el enfrentamiento entre tres corrientes de pensamiento: el liberalismo de tipo norteamericano, el jacobinismo estilo francés y la tendencia positivista.

Estas discusiones han sido bosquejadas en otros momentos, pero he tomado apenas como ejemplos de un debate sobre un aspecto significativo de discusiones históricas y de cómo se puede comprender nuestros mundos de vida a partir de las historicidades, sean ellas particulares o colectivas. La separación de los saberes exhorta para lo posible y lo que se debe hacer. En el caso de la ciencia, el saber *cómo* hacer está efectivamente sometido a lo que es realmente primordial. No se trata solamente de un ejercicio epistemológico y de la interpretación de hechos y coyunturas o posibilidades, sino también de una revisión crítica entre lo posible y lo que se debe hacer, sea en el ámbito de la política, la economía, la sociología, la teología, la ciencia, del derecho o en relación al papel del Estado, de las instituciones y organismos o de las empresas.

En este sentido, la idea de distintos horizontes pone énfasis a la necesidad de una complementariedad entre saberes, es decir, entre el saber promocionado por las ciencias y los saberes de lo *habitual* y de lo normativo. Ninguno de ellos posee el monopolio, ni puede reivindicar su hegemonía sobre los demás ámbitos de la vida práctica o teórica. Tampoco la toma de decisiones puede fundamentarse en sentimientos o en proposiciones meramente subjetivas o solamente científicas. No hay incluso solo uno y un único arquetipo de derecho. De hecho, si la filosofía presenta distintos modelos, la comprensión de la diversidad de mundos y de experiencias vivenciales necesita de distintos programas hermenéutico-epistemológicos y poder, así, entender los varios horizontes de vida y de saberes. En este sentido, la metodología reconstructiva permite no solo identificar distintas orientaciones de la acción, sino también distinguir manifestaciones relacionadas al mundo de los hechos, de las relacionadas al mundo subjetivo y al mundo intersubjetivo. A su vez, Freire indica un camino que posibilita comprender las diversas manifestaciones del sujeto, anteriores incluso a la lectura formal. Ahí está la riqueza de la categoría *Lebenswelt* para la filosofía.

Por fin, lo presentado hasta aquí permite reafirmar la necesidad de insistir en la investigación sobre la formación de las ideas y concepciones y, así, destacar las distintas contribuciones que, actualmente, ayudan el continuo y permanente *aprender filosófico*. El intento subraya los aspectos que permiten explicar no solo el punto de vista de cada uno de los autores, sino también en comprender el lugar de la filosofía y, con eso, identificar los aspectos hermenéutico-fenomenológicos de la reflexión crítica para la propia filosofía. Es decir, una epistemología que no rechace la multiplicidad de saberes y admita incluso la posibilidad de "verdades desconocidas" (Kusch, 1999, p.23). De ahí, entonces, la incursión por el pensamiento filosófico centrado en la formación de las ideas y en pensadores de distintas épocas, en el sentido de realizar un diagnóstico de nuestro tiempo y, además,

comprender las características de las sociedades y las posibilidades de transformación. Ese sería el verdadero sentido de las relecturas crítico-filosóficas y de los aspectos hermenéutico-fenomenológicos del mundo de la vida.

Bibliografía

COMTE-SPONVILLE, A. 2004. *El capitalismo ¿es moral?* Barcelona; Buenos Aires; México: Paidós.

CONILL, J. 2009. "Por una economía hermenéutica de la pobreza." En: CORTINA, A. y PEREIRA, G. *Pobreza y libertad. Erradicar la pobreza desde el enfoque de Amartya Sen*. Madrid: Tecnos, pp. 151-162.

DOMINGUES, I. 1991. *O grau zero do conhecimento. O problema da fundamentação das ciências humanas*. São Paulo: Loyola.

FREIRE, P. 1992. *A importância do ato de ler*. 2a ed. São Paulo: Cortez.

GARFINKEL, H. 2006. *Estudios en Etnometodología*. México: UNAM; Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

HABERMAS, J. 1981. *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Buenos Aires, Amorrortu Editores.

HABERMAS, J. 1988. *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos.

HABERMAS, J. 1989. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra.

HABERMAS, J. 2001. *Textos y contextos*, 1ª reimpresión, Barcelona, Ariel Filosofía.

KOYRÉ, A. 1991. *Estudos de história do pensamento filosófico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

KUSCH, R. 1999. *América Profunda*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

MORENO OLMEDO, A. 2006. *El aro y la trama*. Santiago: Ediciones UCSH.

PIZZI, J. 2005. *El mundo de la vida. Husserl y Habermas*. Santiago: Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez.

PIZZI, J. 2007. *Lebenswelt*: ¿Una noción apropiada para dar cuenta Del mundo latino-lusoamericano de vida? Algunas contribuciones desde Bomfim y Freire. En: SALAS ASTRAIN, R. *Sociedad y mundo de la vida. A la luz del pensamiento fenomenológico-hermenéutico actual*. Santiago: Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, pp. 101-120.

SALAS ASTRAIN, R. 2005. "Prólogo". En: PIZZI, J. *El mundo de la vida. Husserl y Habermas*. Santiago: Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, p. 7-14.

WINGER, 1997. "Idea de una fundamentación comunicativa de la moral desde el punto de vista pragmático, en J. A. GIMBERNAT (ed.), *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*. Madrid, Biblioteca Nueva.

RECENSIONES

Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria

Boaventura de Sousa Santos

Santiago de Chile, ediciones Universidad Bolivariana, 2008.

Angélica Gutiérrez

En este nuevo libro, B. De Sousa expone una teoría de las ciencias sociales críticas, cuya pretensión es dar cuenta de la complejidad de los procesos inherentes a la globalización hegemónica y la rica dinámica de alternativas y resistencias plurales presentes en los movimientos socioeconómicos y culturales antihegemónicos en los países periféricos de América Latina, África y Asia, aquello que el libro denomina sin más como el *Sur*. El *Sur* es aquí entendido como aquella singular metáfora que identifica al sufrimiento que ha padecido el ser humano bajo el sistema capitalista globalizado. El *Conocer desde el Sur* es un título claro que invita a profundizar las cuestiones epistémicas involucradas y que permite ir más allá del conocer para proponer una nueva cultura política emancipatoria. Estos problemas, contextualizados en y desde la periferia, generan nuevos problemas teóricos en el marco de una globalización fáctica e implican nuevos desafíos políticos de los movimientos alternativistas.

Aprender de las experiencias sociales de la periferia abre ciertamente el pensar mucho más allá de lo que se ha considerado como realidad social en la tradición científica y filosófica europea. Dichas tradiciones son identificadas por De Sousa como parte de una *razón indolente*, en tanto ellas no reconocen suficientemente la experiencia social de los pueblos e implícitamente presuponen teorías que desperdician la vasta experiencia humana. Esta indolencia se la cuestiona por cuatro rasgos principales: su carácter *impotente* (no se puede hacer nada frente a una necesidad concebida como exterior a ella misma), *arrogante* (totaliza desvalorizando la experiencia que nos rodea), *metonímico* (presenta el mundo a través de una reducción del orden del presente) y *proléptico* (concibe el futuro a partir de un tiempo lineal monocultural). Cada uno de estos rasgos impone constrictores a la comprensión de la realidad social misma.

Aquí cabe considerar la tensión entre dos tipos de sociologías: la "sociología de las ausencias", aquella que revela la diversidad y la multiplicidad de las experiencias inherentes a las prácticas sociales y las hace creíbles, en contraposición a la credibilidad exclusivista de las prácticas de la globalización hegemónica. Pero esta sociología necesita complementarse con una sociología de las emergencias. La primera expande el campo de las experiencias sociales ya disponibles, la segunda expande el campo de las experiencias posibles. Por ello

ambas sociologías están íntimamente ligadas en la obra de De Sousa, porque contribuyen a mostrar que la mayor cantidad de experiencias posibles existentes permite disponer de más experiencias posibles en el futuro. Esto tiene un gran impacto en el reconocimiento de muchos campos de la experiencia social: cognitivos, económicos, políticos, de clasificación social, etc.

Estas afirmaciones gnoseológicas de B. De Sousa, que relevan el aprendizaje obtenido por el teórico social desde las experiencias de los heterogéneos movimientos sociales de la periferia, surgen de un aquilatado proyecto de investigación, de largo aliento, que se resume en buena parte del capítulo III de este libro reseñado. Se trata de un proyecto ambicioso relativo a "La reinvención de la emancipación social", que tuvo para él principalmente como centros de atención a seis países: Mozambique, Sudáfrica, Brasil, Colombia, India y Portugal. En dichos países se identificaron iniciativas, movimientos, experiencias en variadas áreas temáticas cruciales en que se ha expresado la globalización hegemónica y los movimientos contra-hegemónicos. El autor del libro reitera que se trató siempre de una investigación comprometida con la búsqueda de lo alternativo, que se hizo desde afuera de los centros hegemónicos de producción de ciencia social, y que fue un proyecto de índole interdisciplinario que entrecruzó diferentes tradiciones epistemológicas y metodológicas desde el inicio.

Mirado epistémicamente, este trabajo investigativo realizado por De Sousa presupone un problema actual para las ciencias sociales: ¿por qué se ha vuelto tan difícil construir una teoría crítica en tiempos de globalización hegemónica? La respuesta que esboza De Sousa es que tal dificultad se juega en una incomprensión de las tesis del posmodernismo en ciencia social. La tesis transversal que cruza el libro releva de otro modo de entender los conceptos de lo postmoderno y de la postmodernidad, los que correctamente entendidos podrían ayudar a resolver los nuevos problemas de las ciencias sociales en los países periféricos. Esta hipótesis cruzará las tres secciones en que se divide el libro: I. En búsqueda de un nuevo paradigma crítico; II. Fundamentos para una nueva teoría política; III. Una democracia de alta intensidad. En estas tres partes, el autor propone ocho trabajos que nos conducen desde el paradigma crítico, en clave propiamente epistemológica, a un paradigma ético-político y social de las ciencias sociales.

Cultura, Multiculturalismo e Interculturalidad. Hacia una racionalidad intercultural

Diana de Vallescar Palanca

Madrid, Editorial Perpetuo Socorro, 2000.

Ricardo Suazo

En Diana de Vallescar, encontramos una propuesta hacia una racionalidad intercultural que da cuenta de una ejercicio cognoscitivo provocativo para la filosofía, puesto que "se vuelve para interrogar su trayectoria histórico-genética, su construcción, alcance y limites", en función de un análisis crítico de la realidad. Este análisis se presenta como un proceso realmente revolucionario, transformador de lo social, que busca transitar, junto con la razón, desde la coexistencia a la convivencia de los mundos, vale decir, el análisis crítico de los conceptos de *cultura, culturalismo* e *interculturalidad* son los núcleos para un estudio intercultural que nos permitiría construir un "paradigma cultural de versión múltiple", que se abre hacia la posibilidad de manejar varias conceptualizaciones.

La crisis en relación a la noción de cultura, esto que hemos denominado como lo provocativo y angular en una filosofía intercultural, traspasa las fronteras disciplinarias y se convierte en una discusión necesaria a nivel interdisciplinario, adelantándonos a la conceptualización de interculturalidad de Raúl Fornet Betancourt (capitulo 4). De Vallescar nos encamina hacia "la necesidad de replantear nuestros paradigmas de conocimiento" al dar cuenta de que nos encontramos frente a una *crisis general* en todas las disciplinas, en el marco de la posmodernidad, el abandono de los paradigmas dominantes, el surgimiento de mundos hasta ahora no vistos, el problema de una teoría social que no reacciona frente a las realidades que emergen frente a ella, configuran un espacio clave para las ciencias sociales y humanas, *el momento de descentramiento*, que se presenta como posibilidad de cambio, de ruptura epistemológica, "los descubrimientos de todo tipo, generan el desbordamiento del horizonte y la emergencia de sujetos hasta ahora desconocidos".

Siguiendo el trabajo de nuestra autora, podríamos señalar que si bien hemos descrito la crisis de la noción de cultura como uno de los detonantes del mundo moderno, frente al problema del otro y el rol de la civilización occidental en el concierto de la historia universal, deberíamos junto con esta afirmación hacer referencia de que nos encontramos frente a *dos momentos distintos de la crisis de cultura*, o del otro como problema. El primero de ellos se da en el marco de la Modernidad-Edad Media, en sus inicios (siglos XIV al XVII, Renacimiento y Humanismo), con el surgimiento de las nuevas geografías acompañadas de otras costumbres, de otros idiomas, nuevas historias, el cambio geopolítico llevó a Occidente hacia la "búsqueda de un nuevo discurso capaz de legitimar la propia condición europea y el estatuto del 'otro', recientemente descubierto", lo que generó la necesidad de pensar el mundo desde otra manera, pensar y vivir el mundo desde la conquista de la *razón* por

la supremacía de la homogeneidad. Aquí nos encontramos con la "primera" de las rupturas epistemológicas, clave para entender la empresa colonizadora de ayer y de hoy: la actitud civilizadora de la Ilustración como materia prima de la empresa imperialista.

"La filosofía de la Ilustración… se orientó conforme al "plan de la razón" y la concepción del "precepto moral". Ya que la "razón" fue comprendida como el ser eterno, logos e historia, por consiguiente, contaba con la capacidad de hacer progresar infinitamente el género humano. Y su trayectoria se concibió en sentido lineal, es decir apuntando hacia el futuro".

Una lectura más acabada en torno a esta primera ruptura epistemológica debe ir acompañada de una mirada que permita dar cuenta de las sinergias históricas y "diversas" que fueron configurando la estructura de la razón como instrumento definitorio de lo humano. En este sentido habría que traer, junto con De Vallescar, la respuesta del historicismo, del romanticismo alemán frente a la Ilustración. Transitando del individuo a la noción de *pueblo* donde "la creación del universo cultural… es atribuida por la individualidad del pueblo", la patria, como coprotagonista en la creación de *cultura* y *civilización,* base para la estructura del Estado Nación.

"Con la emergencia de nuevos paradigmas culturales". Por medio de este apartado, la filosofa abre el espacio de "cruce", que permite la convergencia entre las disciplinas que nacen al alero del enfoque científico de la antropología (estudios culturales) y la filosofía, cuestión que va transformando la conceptualización de cultura y de civilización, lo que a su vez permite el surgimiento de una filosofía conflictuada frente a su pasado aristocrático, geopolíticamente situado, hasta ahora siempre presente. El desafío radica en lograr "disminuir sus "decretos" de universalidad", para ello "una nueva filosofía de la cultura" debe apuntar hacia "un nuevo estilo y un método de aproximación a otras culturas, considerándola sujetos activos". En definitiva la filosofía se ve enfrentada al segundo momento crítico al interior de la noción de cultura, ahora en es en términos dialécticos en función de una filosofía que se hace cargo de su "dimensión dinámica".

Tras la perspectiva filosófica de la autora, que hemos desarrollado muy sumariamente, podemos distinguir que al hacerse cargo de la dimensión dinámica cultura, como efecto de la experiencia descentralizadora de las seguridades conceptuales y teóricas propias de la biografía filosófica occidental, nos encontramos a las puertas de *una concepción débil de la cultura* "que nos pone de manifiesto la necesidad de apertura y aceptación del cambio, como previo requisito para entrar en contacto con otras culturas, frente a las interrogantes que nos despiertan", lo que pone de manifiesto "el formato multicultural de las sociedades".

Lo que revive el problema para la filosofía, el problema por una ética universal, pero en clave de una sociedad multicultural, De Vallescar junto a Mall, plantea la necesidad de "una racionalidad universal, situada mas no local". Cómo hacer frente a este problema. La autora nos propone los trabajos, que tras el estudio presentado a lo largo del texto, se presentan como los filósofos que han desarrollado un marco metodológico y teórico más consistente en clave intercultural; el filósofo cubano Fornet-Betancourt y el filósofo español-hindú R. Panikkar. Estos autores vienen a dar respuesta al problema de una racionalidad universal discutido previamente en el debate entre Ch. Taylor y Habermas (Comunitaritas y liberales). Se trata de trasladar el debate desde el enfoque multicultural hacia una filosofía intercultural, para ello, el paradigma interreligioso-intercultural de Panikkar y el paradigma liberador-intercultural de Fornet, por lo que la respuesta al problema de una racionalidad universal se encuentra directamente relacionado a una revolución cognitiva en el campo del conocimiento, pero paralelamente vivida en un diálogo concreto.

NORMATIVA PARA LOS ORIGINALES

Instrucciones para los autores:

La revista CUSHO es una publicación periódica que publica artículos sobre distintos campos de las Ciencias Sociales y Humanas, tanto básica aplicada.

Los artículos a publicar deben ser artículos científicos que presenten resultados de investigaciones originales tanto teóricas como prácticas, ensayos, revisiones temáticas, conferencias, comentarios, cartas al editor, u otros aportes según las secciones de la Revista.

El idioma de publicación será español, mapudungun o inglés. La Revista está abierta a todos los que cumplan con los requisitos establecidos. Su aparición será anual incluyendo números especiales cuando corresponda.

La recepción de trabajos será continua, publicándose en orden de aceptación. Se dejará constancia de las respectivas fechas de recepción y aceptación definitiva del manuscrito.

Los trabajos que se presenten para la publicación en CUHSO deben tener una extensión máxima de 30 páginas, incluidas Tablas y Figuras, estar escritos a máquina (computador), doble espacio, (incluyendo tablas), en hoja tamaño carta con un margen de 2,5 cm por lado, usando un solo lado del papel. Cada hoja, incluyendo tablas y leyendas de figuras, deberá numerarse en forma correlativa y deberán llevar el apellido de los autores en la cabecera. En caso de múltiples autorías se utilizará la forma *et al* a continuación del primer autor. Las figuras originales deberán ser hechas en papel diamante, con tinta china y deberán ser numeradas correlativamente con lápiz grafito al mismo tiempo que se deberán indicar su posición en el texto. Puede enviarse en impresión láser de óptima calidad. Su tamaño no deberá ser mayor a una hoja carta.

Los manuscritos deberán atenerse a las normas usuales y aceptadas de la gramática que corresponda.

Los manuscritos deberán enviarse en triplicado a:

Editor
Revista CUHSO
Facultad de Ciencias Sociales y Jurídicas
Universidad Católica de Temuco
Casilla 15-D
Temuco, IX región
Chile

Los manuscritos escritos en Times New Roman, deberán acompañarse con un diskette en versión Word Perfect para PC.

Los manuscritos no serán devueltos a los autores.

El texto del manuscrito de los artículos científicos deberá contener: Título, Nombre del o los autores, Dirección de los autores. Abstract, Resumen, Introducción, Metodología, Resultados, Discusión y Conclusiones, Agradecimiento (opcional), y Bibliografía.

El Título debe ir en minúsculas, letra tamaño 16 en negrita y centrado, autores letra corriente tamaño 12 y centrado con un número exponente indicando a pie de página, el lugar de trabajo y la dirección postal o electrónica. Todo el texto debe escribirse a 1, 5 interlineado y letra tamaño 12. Las notas a pie de página en tamaño 10. Todos los títulos de cada sección (Resumen, Introducción, etc.) con letra 12 en negrita y ubicado al margen izquierdo; los subtítulos de cada sección en cursiva y no negrita. El texto del Abstrac y Resumen en letra cursiva. Todos los párrafos deben comenzar sin sangría.

El Comité Editor podrá comenzar la publicación de trabajos con una estructura dife-

rente cuando corresponda a ensayos y a otros aportes según la sección de la Revista.

La publicación en español requerirá que se agregue un resumen en inglés (Abstract) a continuación del Resumen. Los trabajos en otros idiomas además del Resumen en el idioma correspondiente, deberán acompañar otro en español.

En el caso de incluir fotografías, éstas deben ser de óptima calidad y sobre papel brillante.

Si en el texto se cita un trabajo de tres o más autores, se colocará el apellido del primer autor seguido de *et al*. Este mismo trabajo deberá ser citado completo en la Bibliografía.

La bibliografía citada registrará solo los trabajos citados en el texto ordenados alfabéticamente de acuerdo al apellido del primer autor y las iniciales del o los nombres de los autores siguientes (de la misma cita), iniciales y apellidos, todos en mayúscula, año de publicación entre paréntesis, título de referencia, nombre de la editorial y país.

Ejemplo para Revistas

MUÑOZ, M E. BARRERA y I. MEZA (1981), "El uso medicinal y alimenticio de plantas nativas y naturalizadas en Chile", en Publicación ocasional Museo Nacional de Historia Natural, Chile 33:3-91.

GLUNKEL, H (1959), "Nombres indígenas relacionados con la flora chilena", en Boletín Filología, Universidad de Chile 11:191-327.

Ejemplos para Libros

ALONQUEO, M. (1979), Instituciones religiosas del pueblo mapuche, Nueva Universidad, Universidad Católica de Chile, Santiago.

Para capítulo de Libro

VAN MEURS, M. (1992), "Monkul 1. Un conchal prehistórico de la IX región", en Carahue, la Antigua Imperial. Visión de un patrimonio cultural 11-19, Municipalidad de Carahue, Chile.

Ejemplo de cita de artículos de prensa

DURAN, T. (en prensa), Lectoescritura en mapudungun, en revista de Lenguas.

Ejemplo de cita de Tesis

CARVAJAL, A (2000), Representación, ideología y modelos de acción de la red interinstitucional de apoyo al indigente de Temuco, Tesis de Licenciatura en Antropología, Universidad Católica de Temuco, Temuco, 110 pp.

No incluya en Bibliografía los resúmenes de trabajos presentados en congresos, seminarios, simposios o reuniones. Cítelos en el texto a pie de página (según el número correlativo que corresponda). Tampoco incluya los trabajos enviados a publicación. Si es necesario cítelos en el texto con el nombre del autor seguido entre paréntesis por "manuscrito" o "resultados publicados". Las comunicaciones personales se citan solo en el texto, señalando el o los autores seguido entre paréntesis por "comunicación personal"

Estudios Sociales

Revista de Investigación Científica

Revista semestral fundada en 1990, patrocinada y editada por la
Coordinación de Desarrollo Regional del Centro de Investigación
en Alimentación y Desarrollo, Asociación Civil (CIAD, A.C.).

Para consulta electrónica visite las siguientes ligas:
www.ciad.mx o www.ciad.mx/desarrollo/revista/default.htm

Resúmenes/abstracs disponibles en números
del 1 al 22, y texto completo en números del 23 al 27

Vía de acceso a través de los índices:

LATINDEX: www.latindex.unam.mx
RedAlyC: www.redalyc.com
Ulrich's: www.ulrichsweb.com
LANIC: www.lanic.utexas.edu
DIALNET: http://dialnet.unirioja.es
CLASE: http://132.248.9.1:8991/F/-/?func=find-b-0&local_base=CLA01

Para consulta o envío de tiraje impreso contáctenos en:

Tel (662) 298-400 ext: 780 E-mail: estudiosociales@cascabel.ciad.mx

Centro de investigación en Alimentación y Desarrollo A. C.

CIAD

Carretera a la Victoria, km 0.6, Ejido La Victoria
Hermosillo, Sonora, C. P. 83000

ÍNDICE

EDITORIAL 5

EDITORIAL COMMENTARY 7

ARTÍCULOS

Mundo de la vida, ciudadanía y migraciones
ALCIRA B. BONILLA Y EDUARDO J. VIOR 9

La categoría de *lebesnswelt* en Jürgen Habermas y sus dificultades ante el dialogo social intercultural
IVÁN CANALES VALENZUELA 29

Mundo de la vida, comprensión y acción intersubjetiva en la sociología fenomenológica de Alfred Schütz
HÉCTOR MORA NAWRATH 51

Los Espacios de la Violencia 69
ALEJANDRO MORENO

Un ejercicio hermenéutico-epistemológico vinculado al mundo de la vida
JOVINO PIZZI 81

RECENSIONES

Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria, de Boaventura de Sousa Santos.
ANGÉLICA GUTIÉRREZ 95

Cultura, Multiculturalismo e Interculturalidad. Hacia una racionalidad intercultural, de Diana de Vallescar Palanca.
RICARDO SUAZO 97

INFORMACIÓN PARA LOS AUTORES 107

UNIVERSIDAD CATÓLICA DE TEMUCO CUHSO VOLUMEN 18 / 2009

Concepto: Renzo Vaccaro M. / Diagramación y Diseño: Rodrigo Gallardo Zalduendo

UNIVERSIDAD CATOLICA DE TEMUCO

Facultad de Ciencias Sociales y Jurídicas

CAMPUS SAN FRANCISCO / MANUEL MONTT 56 / FONO (56-45)205627
TEMUCO-CHILE