



# CIENCIAS SOCIALES Y MUNDO DE LA VIDA\*

YOBANY SERNA CASTRO  
UNIVERSIDAD DE CALDAS  
yobanybaniego@hotmail.com

Recibido el 16 de mayo y aprobado el 14 de junio de 2008

*“Creo que la filosofía sólo puede tener sentido siempre que esté imbricada con una reflexión que no abandone el mundo de la vida, y las más diversas formas de razonar la propia vida y las posibilidades de vivirla”*

*Jovino Pizzi*

## RESUMEN

En la medida en que se pretenden ofrecer algunos fundamentos fenomenológicos para el estudio y la comprensión de los fenómenos sociales, se hace necesario retomar la noción de mundo de la vida (Lebenswelt), que supone volver al mundo tal como se da en la experiencia humana, la que le da sentido. Este mundo funciona como fundamento de las ciencias y permite una recuperación del sujeto. Sin embargo, esta no es una concepción solipsista del sujeto, dado que se reconoce la necesidad de considerar la intersubjetividad como un aspecto clave para entender la noción de objetividad en las ciencias sociales. En este sentido, el texto Ciencias sociales y mundo de la vida, si bien pretende ofrecer algunos fundamentos teóricos a las ciencias sociales, quiere, además, proponer una manera como puede entenderse la subjetividad y la objetividad en estas ciencias.

## PALABRAS CLAVE

Mundo de la vida, intencionalidad, crisis, ciencias sociales, ego trascendental.

---

\* Este texto hace parte de una investigación del semillero en filosofía de las ciencias sociales del programa de Filosofía y Letras de la Universidad de Caldas. La investigación lleva por título: Objetividad y subjetividad en ciencias sociales.

## SOCIAL SCIENCES AND THE LIFEWORLD

### ABSTRACT

While trying to offer some phenomenological foundations for the study and understanding of social phenomena, it is necessary to retake the notion of lifeworld (*Lebenswelt*), involving a return to the world such as it occurs in human experience, which gives it meaning. This world serves as the foundation of science and allows for the recovery of the subject, in a philosophical sense. However, this is not a solipsist conception of the subject, since it recognizes the need to consider intersubjectivity as a key to understanding the notion of objectivity in social sciences. In this sense, the text social science and the lifeworld, intends to offer some theoretical foundations for social sciences, also wants to propose a way in which the subjectivity and objectivity in these sciences can be understood.

### KEY WORDS

Lifeworld, intentionality, crises, social sciences, transcendental ego.

Como sabemos, el objeto de estudio propio de las ciencias sociales son los fenómenos, los procesos, los hechos sociales y las acciones humanas, los cuales son objetivo/subjetivos, en cuanto están en la realidad, hacen parte del mundo, son materiales, pero en ellos se objetivan y se encarnan los intereses, las creencias y los valores humanos, por lo que son también subjetivos. Ahora bien, ¿qué lugar ocupa la subjetividad en un mundo particularmente objetivo? ¿En qué medida se puede afirmar que el mundo no es solamente objetivo, sino también subjetivo en el sentido de que las instituciones, los hechos y las acciones sociales están impregnadas de subjetividad? En este artículo, además de ofrecer una respuesta a estos interrogantes, se pretende justificar las razones por las cuales es conveniente considerar, desde el ámbito de la fenomenología —con aplicaciones para las ciencias sociales—, la noción de mundo de la vida.

Con la recuperación del mundo de la vida (*Lebenswelt*) se puede reconocer el papel que cumple la subjetividad en la configuración de una realidad social objetivo/subjetiva que aspira a ser conocida de manera objetiva. Esto sugiere que subjetivo y objetivo no pueden entenderse como aspectos excluyentes ontológicamente, sino como elementos necesarios constitutivos de los hechos que fundamentan el objeto de estudio de las ciencias sociales, y que han de permitir la consolidación de un saber con pretensiones de objetividad.

Así mismo, es conveniente atender al significado que cobra para el estudio de los hechos sociales y de la subjetividad el *Lebenswelt*, en la medida en que hemos de entenderlo como una categoría ontológica importante para la filosofía de las ciencias sociales y que, como se reconoce, es primordial —al menos en el ámbito

de la fenomenología— para la comprensión de los temas que tratan del hombre, sus manifestaciones culturales y la historia. De esta manera, también se busca examinar la forma como el *Lebenswelt* determina los modos de ser de las ciencias en las que el hombre, la sociedad y la cultura se abordan como objeto de estudio. Pero, además, demostrar por qué el desarrollo científico de las ciencias naturales también está mediado y determinado por el mundo de la vida.

Así pues, al proponernos el estudio de las ciencias sociales antes que el de las ciencias físico-naturales a la luz de la fenomenología, o más específicamente desde el *Lebenswelt*, conviene tener presente que la confrontación existente entre los dos modos de hacer ciencia, ha generado una especie de conflicto que antes que permitir el buen desarrollo de las disciplinas sociales, ha obstaculizado, por el contrario, el progreso de sus propias investigaciones. Pero también nos permite hoy comprender el error en que cayó la filosofía de la ciencia, que tras los resultados obtenidos por las ciencias empíricas, fruto de su metodología, reglas o principios, ha afirmado el estatus científico de éstas y generado dudas sobre el estatus científico de las disciplinas que tratan del hombre. Lo cual, puede conducir a la afirmación de que las ciencias sociales no son algo diferente de una pseudociencia. Más aún, y como lo sugiere Daniel Restrepo Herrera, gracias al carácter técnico asumido por la ciencia “*el mundo de la experiencia es revestido de una capa de ideas (ideenkleid), de un vestido de símbolos (kleid der symbole), y se concluye por considerar como el ser verdadero del mundo, no el mundo de la naturaleza, aquel que se encuentra bajo dicho manto de símbolos, sino estos símbolos, este método, que en un principio fue creado para posibilitar el encuentro, el diálogo entre los hombres*”<sup>1</sup> (RESTREPO HERRERA, 1986: 228).

Cuando se hace alusión a un mundo revestido de símbolos o de fórmulas, la idea de ciencia va reduciéndose a mera ciencia de hechos. Esto es, a una ciencia que encuentra en el hecho mensurable o matematizable, la posibilidad de comprender en sí lo que es la realidad. Esto hace comprensible el hecho de que se llegue, en términos de Husserl, a una positivización del conocimiento, donde las cuestiones que se excluyen “son precisamente las más candentes para nuestros seres sometidos, en esta época desventurada, a mutaciones decisivas: las cuestiones relativas al sentido o sinsentido de esta entera existencia humana. En su universalidad y necesidad para todos los hombres” (Husserl, 1991: 6). Aún más, dicha positivización del conocimiento y la ciencia nos permite entender al hombre como un ser precario e inestable, dado que la simbolización, la instrumentalización y la técnica, que le facilitan el entendimiento y el dominio de la realidad, lo alejan de su comprensión de ser cultural, ético, espiritual o social<sup>2</sup>. Quizás por esto el propio Husserl sostuvo que “meras ciencias de hechos hacen meros hombres de hechos” (*Ibid.*).

<sup>1</sup> Cfr. GÓMEZ-HERAS, José M. *El Apriori del Mundo de la Vida*, pp. 57-62.

<sup>2</sup> Además de Husserl, Martin Heidegger, por ejemplo, expone detenidamente en su conferencia *Serenidad* el modo como el hombre que está al servicio de la técnica, poco o nada reflexiona sobre los aspectos fundamentales de su vida individual y sociocultural. En este sentido, las reflexiones de los dos filósofos nos ofrecen un punto de vista crítico sobre la relación directa entre el hombre y la técnica.

Si la idea de ciencia ha sido reducida a los hechos y la objetividad en parte está mediada por ellos, “¿puede el mundo y la existencia humana en él, tener en verdad un sentido si las ciencias no admiten como verdadero sino lo constatable de este modo objetivo, si a la historia únicamente le es dado enseñarnos que todas las configuraciones del mundo espiritual, los vínculos que han cohesionado a los hombres, los ideales y normas, se forman –simplemente– y se deshacen como olas fugitivas, que siempre ha sido así y que así será siempre, que la razón muta una y otra vez en sinsentido y las obras buenas en castigos? ¿Podemos darnos por satisfechos con ello, podemos vivir en este mundo en el que el acontecer histórico no es otra cosa que concatenación incesante de ímpetus ilusorios y de amargas decepciones?” (*Ibid.*: 6-7).

Pero bien, ¿cómo o por qué la ciencia ha llegado a semejante reducción y qué implicaciones tiene esto para la vida y el desarrollo del hombre en un mundo que necesita ser comprendido y configurado? Como se sabe, Husserl sostiene que las ciencias en la medida en que recurren, por ejemplo, a la tecnificación, incurrir en el olvido del reconocimiento de otras formas posibles de atender los aspectos de la realidad en los que el hombre propiamente puede llegar a cumplir un papel decisivo. De esta manera, y gracias a que los procedimientos –metodología– propios de la ciencia conllevan a que se confíe en ella, tras la verosimilitud de los resultados obtenidos, vemos cómo el desarrollo científico se erige sobre un ideal que hace comprensible el modo como la ciencia ejerce control y dominio sobre el mundo. No obstante, y aunque los procedimientos a partir de los cuales se orienta la ciencia nos despierten la sensación de que se ha llegado a cierta reducción, a cierto vacío o al olvido de otras formas posibles de entender el mundo, hay que señalar que la crisis en la que según Husserl se encuentran las ciencias, no se debe, en consecuencia, al carácter propiamente teórico que las caracteriza, pues no es de dudar que sus resultados y alcances hacen parte de un saber riguroso y que, pese a sus tropiezos, tienen vigencia y nos son útiles. Más bien, habría que decir que la crisis que caracteriza a las ciencias, es una crisis de sentido antes que de validez teórica.

Asimismo, “*la situación que preocupa a Husserl no se refiere a lo que sucede en las ciencias de puertas adentro ni a los métodos que éstas desarrollan para la investigación de los propios contenidos. Este tipo de problemas son asuntos que conciernen a los científicos y a ellos toca plantearlos y resolverlos. La expresión “crisis de las ciencias” tiene un significado muy diverso. Se refiere al significado de aquéllas para la vida del hombre [...] Lo que está en crisis es la relación de las ciencias con las ideas que de sí mismo tiene el hombre y con el proyecto de vida según el cual funciona*” (GÓMEZ-HERAS, 1989: 33-34).

La crisis, aparte de dejar un malsano sabor de desorientación en cuanto al valor que la vida (social, cultural y espiritual) y la historia humana puedan tener, convoca

a pensar el posible sentido y significado que el saber técnico pueda tener para la existencia humana. Esto puede abrir las puertas para pensar el problema de la crisis como un problema propiamente ético, antes que epistémico. Porque lo que entra en juego es el modo como el ejercicio científico afecta ciertas esferas de la vida del hombre en particular y de la sociedad en general. Por ejemplo, la mística, la religiosa, la axiológica y la moral.

Debe mencionarse, además, que una de las consecuencias menos afortunadas fruto de la crisis, es la que tiene que ver con el desgaire con que es tratada la subjetividad, pues si bien se postulan algunos parámetros que han de orientar el desarrollo de las ciencias, se advierte cómo el objetivismo se impone como la atalaya que ha de orientar el curso de ellas mismas. De esta manera, se llega a la contraposición entre lo objetivo y lo subjetivo, “entendiendo esto último como aquello que sólo tiene que indicar lo objetivo, o como aquello donde lo objetivo sólo tiene que aparecer. Es un mero fenómeno de lo objetivo y la tarea consiste en entresacar cognoscitivamente lo objetivo a partir de los fenómenos y en determinarlo con conceptos y verdades objetivos” (HUSSERL, 1991: 278-279).

No obstante, ¿por qué lo subjetivo tiene que indicar lo objetivo o, mejor, subordinarse a éste? La respuesta la facilita Husserl en la medida en que comprende que “*la ciencia moderna dio por válida la hipótesis de un “ser en sí”<sup>3</sup> de la naturaleza, cuya estructura racional expresa la matemática*” (GÓMEZ-HERAS, 1989: 50). Es decir, el nuevo saber parte del supuesto de que las cosas como tal poseen una entidad específica, un en sí, que hace posible el conocimiento de la realidad. De ahí que sólo lo objetivo sea considerado como real; que sobre él se construya un saber digno de confianza. Más aún, que lo fáctico sea entendido como aquello que proporciona la verdad.

Son estas cosas las que llevan a presenciar el olvido de los rasgos subjetivos que caracterizan al hombre; de los intereses propios que motivan sus acciones y también de los valores, además de aquello que puede pensarse como propio del ámbito cultural o espiritual que caracteriza y fundamenta los modos de vida de los pueblos, representados en las obras de arte, las obras literarias, las composiciones musicales, y así sucesivamente. Por ello, se entiende por qué ha de proponerse Husserl, mediante la reducción fenomenológica-trascendental<sup>4</sup>, la recuperación

<sup>3</sup> Husserl entiende el ‘en-sí’ como lo objetivo, al menos en el sentido en que es contrapuesto, por parte de las ciencias, con lo subjetivo.

<sup>4</sup> Siguiendo de cerca las consideraciones que sobre el método fenomenológico expone Francisco Osorio en su texto *El científico social entre la actitud natural y la actitud fenomenológica* (Cinta de Moebio No. 5. Abril de 1999. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Chile), se dice que la reducción fenomenológica-trascendental propuesta por Edmund Husserl es tal porque ella devela al Ego para el que todo tiene significado (por ello la reducción es trascendental), pero también porque permite concebir el mundo como fenómeno a tematizar, configurar y significar (por ello la reducción es fenomenológica). Y también porque hace posible el retrotraernos a la fuente primigenia del significado y la existencia del mundo experimentado en la medida en que es experimentado (de ahí que hablemos de reducción, del latín *reducere*).

de la subjetividad y del *Lebenswelt*. Pues, por medio de tal reducción, conocida como *epoché*, se busca recuperar el mundo de la vida “en su pureza originaria, no contaminado aún por los intereses y mantos ideológicos del objetivismo científico” (*Ibid.*: 235), y a partir del cual el sujeto iniciará un camino de significaciones gracias a sus vivencias, las cuales deben pensarse en el marco de un horizonte teleológico. Esto permitirá entender por qué hay que considerar que la forma esencial de ser del sujeto está determinada por su capacidad de dirigirse a las cosas, mediante su conciencia que es intencional<sup>5</sup>, para otorgarles valor y significado. Asimismo, mediante la reducción, el Ego trascendental<sup>6</sup>, como Husserl llama al sujeto que habita y experiencia el mundo, se permite superar la actitud natural en la que se entiende la realidad como algo que no suscita nuestro interés investigativo o interpretativo, por el hecho de concebirse como algo inmodificable y cuya naturaleza debe dejarse intacta.

El sujeto, gracias a la actitud fenomenológica, que no es más que un modo de la conciencia, pasa a concebir el mundo como el escenario a partir del cual configurará sus ideales de ser, tanto los que atañen al ámbito personal-subjetivo como al ámbito social-intersubjetivo.

La concepción de ciencia como ciencia de hechos y la manera como el hombre llega al extrañamiento de sí mismo, hacen que la pregunta por los diferentes modos posibles de asumir y entender la realidad cobren sentido, en cuanto que se entiende que las interacciones sociales (que es lo que se proponen entender y explicar las ciencias sociales) deben concebirse de manera tal que se tenga en cuenta, entre otras cosas, la relación del hombre con los entornos que habita y, al mismo tiempo, con otros agentes con los cuales genera un diálogo ético, político, académico u otro cualquiera; además de otros modos de interacción y comunicación, sean culturales, económicos o sociales.

Uno de los modos como pueden tratarse estos problemas es reconociendo las dificultades y las insuficiencias de una concepción técnica del mundo para explicar algunas de las formas de vida y relación de los hombres, tanto consigo mismos como con otros agentes, en aquellos espacios que han sido configurados para convivir socialmente; pero también considerando al hombre no como alguien aislado del mundo, sino relacionado con él de manera tal que se entienda el porqué de la

<sup>5</sup> “El gran descubrimiento de Husserl en sus *Investigaciones lógicas* fue la idea de la intencionalidad. Husserl conoció la noción tradicional de la conciencia como la unidad de todas las vivencias psíquicas en la duración concreta del yo empírico. Conoció, igualmente, aquella concepción de la conciencia como conocimiento interior de las propias experiencias psíquicas. Para él, sin embargo, la conciencia es el conjunto de vivencias caracterizadas por el hecho de ser intencionales, es decir, por el hecho de estar dirigidas hacia un objeto. *La conciencia es un acto*” (RESTREPO HERRERA, 1986: 139).

<sup>6</sup> Es preciso aclarar que la forma como concibe Husserl al Ego o Yo Trascendental es diferente de como lo entiende Kant. Por ejemplo, mientras que para éste el Yo es puro, formal, abstracto y no físico (esto le permite a Kant no incurrir en el psicologismo), además de que facilita las condiciones a priori para el conocimiento, para Husserl, por el contrario, el Yo es concreto y corpóreo antes que abstracto.

correlación *mundo-hombre* y *hombre-mundo*. Correlación misma que justifica el hecho de que el hombre necesite, a través de sus experiencias, darle sentido a la realidad. Del mismo modo, aceptar esto equivaldría a darle valor a la estructura subjetiva de nuestra conciencia del mundo, pero también a su constitución como fruto de la intersubjetividad.

No hay que olvidar que si bien el hombre conoce el mundo gracias al carácter propiamente intencional de sus vivencias, lo que supone un camino propiamente subjetivo, debe admitirse que las experiencias de los otros agentes con los que me relaciono, hacen posible que nuestra comprensión del mundo sea mayor –o mejor– de aquella a la que pude haber llegado a partir de mis propios recursos y capacidades. Tal comprensión, además, facilitará que las estructuras de la realidad gocen de una configuración particular que admitirá la presencia de elementos diferentes, pero valiosos, de los que se pueden esperar de la tecnificación o la matematización.

Se ha dicho que lo que se busca es retomar el sentido del *Lebenswelt* y demostrar que antes del mundo de los símbolos está el de la vida, para comprender posteriormente en qué medida las ciencias sociales, fundándose en el mundo de vida, se atienen al carácter objetivo/subjetivo de los hechos en cuanto fenómenos sociales. El proceso de correlación con el mundo de que hemos hablado es un proceso objetivo/subjetivo en cuanto el hombre establece una relación subjetiva (propia de un sujeto) con el mundo en el que imprime la subjetividad. Por ello, se precisa que “*el mundo de vida es un reino de evidencias originarias [...], lo experimentado con presencia inmediata de percepción como “ello mismo”, o bien lo recordado en el recuerdo como ello mismo*” (Husserl, 1991: 134). Además, el *Lebenswelt* debe entenderse como el mundo constituyente o el suelo fundamental (*urboden*) sobre el cual la vida práctica y la vida teórica han de fundamentarse. Es decir, el *Lebenswelt* se convierte en el mundo preonado<sup>7</sup> que permite la actividad y el despliegue de las ciencias. Más aún, como mundo preonado, el mundo de la vida hace que se entienda que tanto las ciencias naturales como las sociales, nacen en un mismo suelo aunque correspondan a actitudes diferentes<sup>8</sup>. Esto significa que, en últimas, el objeto de estudio de las ciencias sociales, que son los hechos y fenómenos sociales se apoyan en el mundo de la vida.

Es comprensible, por lo dicho, por qué, al menos en lo que toca a las ciencias sociales, el hombre es considerado en su existencia espiritual, en su historicidad y en su relación con el otro. Por ello, siguiendo a Husserl, se dice que “*si cesamos de estar sumergidos en nuestro pensar científico, si nos percatamos de que nosotros los científicos somos, en efecto, hombres y de que somos en tanto que cointegrantes del mundo de vida, el mundo que siempre es para nosotros, que siempre está dado*

<sup>7</sup> Entiéndase ‘mundo preonado’ como el mundo que necesita ser significado y constituido.

<sup>8</sup> Cfr. HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. pp. 137-138.

previamente, entonces, junto a nosotros, toda la ciencia vuelve al –meramente “subjetivo relativo” – mundo de vida” (Ibíd.: 137). Aún más, y si bien es de interés retomar la discusión por el sentido del hombre, su historicidad y su relación con el otro, diremos que lo que se procura es ir en busca del sentido fenomenológico del “ser en el mundo”. Es decir, de cómo es que el hombre fundamenta su ser a partir de su intencionalidad<sup>9</sup>. De esta manera, se advierte cómo es que opera el proceso de correlación entre el hombre y el mundo, y viceversa.

Al recuperarse el mundo de la vida, se recupera el suelo fundamental de donde emerge la vida del hombre, la cual está configurada por aspectos que van desde el arte por ejemplo, hasta las mismas ciencias. Por tal motivo, el hombre no se siente extraviado y reconoce que, en el caso de las ciencias, las formulaciones de éstas son tan sólo construcciones teóricas de “*otras evidencias más originarias*” (GÓMEZ-HERAS, 1989: 58). De esta manera, el saber científico se entiende como un proceso de idealización de esa realidad concreta que llamamos *Lebenswelt*. Además, no sólo el quehacer científico debe admitir la realidad de evidencias anteriores a sus resultados, también las disciplinas que entienden al hombre como un ser político, social, cultural, intelectual, emocional, etc., deben reconocer la existencia de tal realidad. Esto explica por qué a pesar de tratar con fenómenos distintos, las ciencias sociales y físico-naturales nacen o se fundamentan en un mismo suelo.

Junto con la recuperación del mundo de la vida se da la recuperación de la subjetividad, lo que implica que el sujeto trascendental comenzará a constituir el mundo de evidencias originarias mediante la capacidad que tiene, gracias a su conciencia, de dirigirse a las cosas. Por ello las palabras de Husserl: “*Toda evidencia que yo obtenga para mí como mundana, toda forma o verificación o configuración, ya sea precientífica o científica, está primordialmente en mí como Ego trascendental. Por cierto, le debo mucho a los demás, quizás lo más, pero, por de pronto, ellos son para mí otros, que reciben de mí el valor y el sentido que tienen para mí. Y sólo cuando, a partir de mí, los tengo en su sentido y valor, pueden ayudarme como co-sujetos. Como Ego trascendental soy yo el sujeto absolutamente responsable y que justifica todas mis aceptaciones de validez del ser. Mediante la reducción trascendental, al darme cuenta de mi Ego, como este Ego percatándose de sí, he ganado una posición respecto a todo el ser mundano, sobre mi propio ser de hombre y sobre mi propia vida humana*” (HUSSERL, 1985: 374).

<sup>9</sup> Al hablar de ‘intencionalidad’ pueden surgir algunos inconvenientes referentes al modo como ha de ser interpretada esta palabra. Por ejemplo, mientras la fenomenología parece concebir ‘intencionalidad’ y ‘conciencia’ como términos sinónimos (recordemos que la fenomenología al hablar de *conciencia (de)*, se está refiriendo a la conciencia intencional), vemos cómo la filosofía de la mente (como lo muestra, por ejemplo, la obra de John R. Searle) concibe ‘intencionalidad’ de manera diferente a como lo hace la fenomenología. Aquí, a diferencia de ésta, ‘intencionalidad’ ha de entenderse como la característica que tienen muchos estados mentales de dirigirse hacia el mundo o de ser sobre algo. Lo que sugiere que, aunque puedan haber estados mentales conscientes, no necesariamente tienen que ser intencionales.

No obstante, y si bien la configuración del mundo de vida se logra, en un inicio, gracias a la intencionalidad del sujeto, debe anotarse que, por su necesidad de configurar espacios y habitarlos, y de comunicarse con otras personas, lo que lo convierte en alguien social y cultural, el hombre deberá, igualmente, reconocerse como un ser propiamente intersubjetivo. Lo que sugiere que a pesar de poder “contemplar unitariamente su vida entera, así sea en grados muy distintos de determinación y claridad” (HUSSERL, 2002: 28), el hombre está determinado por la influencia que ejerce sobre sí la cultura, la historia, la política, la religión, entre otras expresiones propias del hombre y de los pueblos. Empero, y aunque el mundo comporta una estructura que entendemos como objetiva, se dice que el significado que atribuyamos al aparecer de sus fenómenos puede llegar a tener diversos sentidos para nosotros los co-integrantes de una sociedad, de una cultura. Por ejemplo, lo que se nos presenta a nosotros como un mero fenómeno cósmico, para otros bien puede presentarse como algo propiamente religioso o místico, sin que esto presuponga que el fenómeno no sea el mismo<sup>10</sup>. Más bien, lo que varía es el modo de interpretación.

Asimismo, no hay que desconocer el influjo o los resultados que una acción propia de un agente pueda generar en el contexto de una sociedad. Porque si bien una persona es afectada por un hecho institucional o es involucrada en él, piénsese por ejemplo en los sacramentos como el bautismo o la comunión, suele suceder que la decisión de un sólo hombre (un presidente, por ejemplo) puede llegar a afectar o a involucrar a grupos enteros de personas en un hecho político, económico o social. Esto sugiere que, en la medida en que nos asumimos como investigadores o científicos sociales, es conveniente comprender por qué, verbigracia, las formas de vida propiamente individuales están motivadas por aspectos como la vocación<sup>11</sup> o el instinto<sup>12</sup>, además de las creencias, los intereses, los deseos, las necesidades o las intenciones; y cómo llega su comportamiento a repercutir en términos sociales. Pero también, comprender cómo las decisiones propiamente sociales afectan al individuo.

<sup>10</sup> En este sentido y siguiendo a Edmund Husserl, podemos decir que: “Los juicios cuya motivación está en las cosas mismas son válidos objetivamente, es decir, son vigencias válidas intersubjetivamente comunes en la medida en que lo que yo veo puede verlo cualquier otro. Por sobre todas las diferencias entre individuos, entre naciones, entre tradiciones en vigor y firmemente arraigadas, se encuentra “lo que es común a todos” y que responde al título de un “mundo común de cosas” que se constituye en experiencias intercambiables, de modo que todos pueden entenderse con todos, todos recurrir a una identidad que está a la vista. Y, en referencia primero a ello y después trascendiéndolo, se abre un reino de la verdad que cada hombre puede poner ante su mirada, que cada uno, intuyendo, puede realizar en sí mismo, cualquiera que sea su círculo cultural de procedencia, amigo o enemigo, griego o bárbaro, hijo del pueblo de Dios o hijo de pueblos hostiles a Dios” (HUSSERL, 2002: 84-85).

<sup>11</sup> Según Edmund Husserl, la vocación permite dirigir prácticas humanas y determinar objetivos o fines.

<sup>12</sup> Siguiendo a Husserl, Daniel Herrera (1986) sostiene que la estructura teleológica del hombre se revela en los instintos. Esto es, “en sus tendencias más primitivas”. De ahí que Husserl hable de un yo-instinto (*Instinkt-Ich*), “de un sujeto con fines instintivos”.

En esta medida, lo que se pretende es reconocer que si bien las ciencias sociales pretenden comprender y ofrecer explicaciones de los diferentes fenómenos sociales y culturales que caracterizan las relaciones entre los hombres y el entorno, no podemos evitar reflexionar sobre el papel que cumplen las acciones y decisiones propiamente personales en el contexto de una sociedad o ámbito cultural. Pues, si bien se admite que el hombre está regido por principios generalmente aceptados y que a partir de éstos vive en comunión con otros hombres, no puede ignorarse que él mismo puede tener la capacidad o la disposición para generar cambios en las formas de pensar o actuar propias de una comunidad (indígena, religiosa, u otra cualquiera). De ahí que, por ejemplo, podamos pensar en el hecho de que algunas ideas de un líder político o religioso, puedan generar cambios en las formas de pensar o de vivir tanto personales como sociales.

Del mismo modo, se sostiene que *“la colectividad es una subjetividad personal de, por así decir, muchas cabezas, que están, con todo, enlazadas. Las personas individuales que integran la colectividad son sus “miembros”, funcionalmente entretejidos unos con otros por “actos sociales” de múltiples formas que unen espiritualmente a las personas entre sí –actos yo-tú, como mandatos, acuerdos, actos de amor, etc. Hay momentos en los que una colectividad opera con muchas cabezas y, sin embargo, en un sentido superior, lo hace “acéfalamente”, es decir: sin converger a la unidad de una subjetividad volitiva y sin actuar en un sentido análogo a como lo hace el sujeto individual”* (Ibíd.: 22-23). Más aún, y como lo advierte Guillermo Hoyos: *“Lo más importante y significativo es por tanto que la sociedad no es simplemente un colectivo de particulares y que la vida comunitaria y lo que se alcanza comunitariamente no es una simple sumatoria de vidas y trabajos particulares; lo que se va logrando comunitariamente es una unidad de vida que transcurre a través del ser individual y de la vida individual. Si bien esta unidad está fundada en particulares, trasciende los mundos circundantes de cada uno y se constituye al relacionarlos y conjugarlos en el mundo circundante común y en la sociedad surgida de las relaciones entre particulares”* (HOYOS, 2002: XXI).

Al hablar sobre el modo como las ciencias sociales deberían emprender el estudio de su objeto, a saber: tanto subjetiva como objetivamente, hay que resaltar que lo que se busca reconocer, en cuanto comprendemos la relación entre el hombre y el mundo de la vida, es que éste si bien *“se caracteriza como un horizonte en el cual se configura y se desarrolla el protagonismo del sujeto comunicativo, de su intersubjetividad interactiva y de su equilibrio con el medio ambiente”* (PIZZI, 2001: 3), es quien facilita los medios para que el hombre se constituya como un ser cognoscente o cultural. Es decir, las ciencias sociales, antes que estudiar un fenómeno cultural como tal o en sí mismo, deben asumir la disposición de comprender cómo y de qué índole es la relación primaria entre el hombre y el mundo, para, seguidamente, ofrecer una explicación sobre el valor, el sentido, el porqué o las consecuencias de susodicho fenómeno. De esta manera, la reflexión

y el modo de proceder de las ciencias sociales (o cualquier otra disciplina), estará asociada con una reflexión del mundo de la vida; mundo que, por lo demás, ha de entenderse como el *a priori* de toda praxis científica y de la vida socio-cultural.

En estos términos, el *Lebenswelt* ofrece posibilidades para que el hombre se constituya como un ser espiritual, social y comunicativo. Pero además, y dado que el hombre tiende a comprender y a significar el mundo, se advierte que el *Lebenswelt*, si bien es entendido como el suelo fundamental (o el *a priori*) del que emergen las ciencias y la cultura, entre otras manifestaciones humanas, no por ello hay que entenderlo como un mundo que no posibilita nuevas interpretaciones, configuraciones o significaciones. Esto es, como un mundo dado definitivamente a nosotros. Por el contrario, el *Lebenswelt*, del mismo modo que posibilita la constitución del hombre, es constituido por éste de manera intencional. Así, los fenómenos cobran un valor diferente que el de meras cosas aparecidas a un sujeto. Al dejar de ser meras cosas, los fenómenos van constituyéndose entonces como aspectos fundamentales que posibilitan la cultura, la ciencia y otros campos del saber y el actuar.

Algunas observaciones finales. Las reflexiones sobre el hombre deben, aparte de entenderse desde el ámbito propiamente personal o subjetivo, entenderse en el contexto de las sociedades, de lo colectivo. No obstante, surge un problema significativo. Recordemos que para Husserl la recuperación del mundo de la vida implica de suyo la recuperación de la subjetividad. Lo que sugiere que el mundo ha de ser constituido inicialmente por el sujeto trascendental. Ahora bien, esto sugiere que, gracias a que el mundo y lo que lo conforma se le revela a aquél como fenómeno (*Phaenomenon*), los otros hombres serán considerados igualmente como fenómenos. Por tal motivo, la constitución del mundo parte de la primera persona, del Ego trascendental. Sin embargo, y aunque la intersubjetividad salva a la fenomenología de incurrir en un idealismo subjetivista, se advierte que, al menos en el contexto de las ciencias sociales, parece que la tercera persona, tal como lo reconoció Wittgenstein por ejemplo, cumple un papel decisivo en cuanto a la vida cultural y social se refiere. Es decir, parece que hubiese que reconocer que, al contrario de lo que propone Husserl, la constitución del mundo ha de fundarse al modo inverso de como lo hace la fenomenología. Esto es, partiendo no de la primera sino de la tercera persona.

La fenomenología entabla una relación entre el sujeto trascendental y el mundo de un modo tal que mediante la conciencia (de) se logra un acercamiento a éste y una comunicación con los demás sujetos que lo habitan. Ahora bien, la intersubjetividad, en este contexto, debe entenderse como un acto propiamente lingüístico. De ahí que se diga que el lenguaje es la sedimentación de la experiencia humana. Asimismo, esto se justifica cuando los contenidos de conciencia se hacen públicos mediante el lenguaje, y pueden verse reflejados en las obras literarias, las obras de arte, y así sucesivamente.

Desde esta perspectiva, la concepción husserliana de la constitución parece presuponer que si bien el sujeto trascendental se dirige al mundo intencionalmente, y nosotros somos objeto de su tematización, entonces, por lo mismo, reflejaremos contenidos intencionales suyos propios. Supongamos, por ejemplo, que el dirigirse del sujeto trascendental hacia nosotros está motivado por nuestro peculiar modo de vivir, de expresarnos, etc., entonces estas características nuestras lo motivan, al Ego, a dirigirse hacia nosotros y a concebir tales actitudes como algo debido a 'X' razón. Como puede comprenderse, aquí se da un referirse intencional donde nuestras actitudes o comportamientos asumen un componente intencional por parte del sujeto trascendental, por lo que la intersubjetividad se apoya ineluctablemente en la relación sujeto-co-sujetos, y no a la inversa.

A diferencia de la fenomenología, el proceso de constitución desde la tercera persona parte del nosotros antes que del yo (sujeto propiamente individual), como primera persona. Esto implica que debería asumirse, en los términos de la investigación social, el estudio del hombre desde aquellos aspectos que hacen posible el surgimiento de la cultura, la sociedad, las instituciones sociales, etc., antes que desde los aspectos intencionales como lo propone la fenomenología. Esto puede permitirnos comprender la relación del hombre con el mundo de manera diferente a como lo propone esta escuela filosófica. Pues, como queda evidenciado, es posible acceder a la realidad y al conocimiento del hombre en ella no desde la relación sujeto-conciencia-mundo, sino desde la relación entre los hombres mediada por el lenguaje, los intereses, las necesidades<sup>13</sup>. Esto es, partiendo de una conciencia colectiva de la realidad social y no de la conciencia que caracteriza y permite definir al sujeto trascendental (sujetividad trascendental). Por ello, podemos decir cosas como estas: “[...] *En una cultura se objetiva precisamente la unidad de la vida activa [...] Por cultura no entendemos otra cosa, en efecto, que el conjunto total de logros que vienen a la realidad merced a las actividades incansables de los hombres en sociedad y que tienen una existencia espiritual duradera en la unidad de la conciencia colectiva y de la tradición que la conserva y prolonga. Tales logros toman cuerpo en realidades físicas, hallan una expresión que las enajena de su creador original; y, sobre la base de esta corporalidad física, su sentido espiritual resulta luego experimentable por cualquiera que esté capacitado para revivir su comprensión*” (Husserl, 2002: 22).

<sup>13</sup> Al respecto, en su libro *La construcción de la realidad social* y en su artículo “*Social ontology: some basic principles*”, Searle considera que la noción de “intencionalidad colectiva” es especialmente importante en una teoría de la sociedad. Igualmente, esta noción, según él, hace evidente un cierto tipo de intencionalidad compartida por diferentes personas, lo cual hace comprensible la afirmación según la cual el estudio de la sociedad debería partir de la tercera antes que de la primera persona.

## REFERENCIAS

- GÓMEZ-HERAS, José M. G. (1989). *El apriori del mundo de la vida. Fundamentación fenomenológica de una ética de la ciencia y de la técnica*. Barcelona: Anthropos.
- HOYOS VÁSQUEZ, Guillermo. (2002). "Introducción". En: HUSSERL, Edmund. *Renovación del hombre y de la cultura*. Traducción de Agustín Serrano De Haro. Madrid: Anthropos.
- HUSSERL, Edmund. (1991). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Traducción de Jacobo Muñoz y Salvador Mas. Barcelona: Editorial Crítica.
- \_\_\_\_\_. (2002). *Renovación del hombre y de la cultura*. Traducción de Agustín Serrano De Haro. Madrid: Anthropos.
- \_\_\_\_\_. *Fenomenología y antropología*. (1931). Traducción de Raúl Velozo. En: *Anuario de Filosofía Jurídica y Social* N° 3, 1985. Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social. [www.moebio.uchile.cl/03/frprin03.htm](http://www.moebio.uchile.cl/03/frprin03.htm). Septiembre, 2006.
- OSORIO, Francisco. *El científico social entre la actitud natural y la actitud fenomenológica*. Cinta de Moebio No. 5. Abril de 1999. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Chile. <http://csociales.uchile.cl/publicaciones/moebio/05/osorio011.htm>. Septiembre, 2006.
- PIZZI, Jovino. (2001). *La crisis de las ciencias y el rechazo de la Lebenswelt*. En: Jornades de foment de la investigació. España: Universitat Jaume.
- RESTREPO HERRERA, Daniel. (1986). *Escritos sobre fenomenología*. Bogotá: Biblioteca colombiana de filosofía.