

Modernidad y mundo de la vida

Lara Catalán, David

1994

<https://hdl.handle.net/20.500.11777/5420>

<http://repositorio.iberopuebla.mx/licencia.pdf>

MODERNIDAD Y MUNDO DE LA VIDA

DAVID LARA CATALÁN*

A modo de Advertencia

Este título sugiere, inmediatamente, una problemática fuerte, densa y, sin embargo, propia de nuestra época.

La Modernidad, no tan sólo conceptualmente, es una noción escu-rridiza, fácilmente manipulable y, lo que es peor; poco entendida. Las caracterizaciones que históricamente esta idea ha tenido, es decir, plurales, disímiles, etc., dificultan más su ubicación.

En este trabajo quisiera, aun sintetizando sobremanera, señalar algunos rasgos de la modernidad que, me parece, son, además de anhelos históricos, susceptibles de recuperación.

Estos rasgos están íntimamente ligados a lo que aquí denominaremos Mundo de la vida; el cual, aun cuando no será expuesto de manera sistemática, nos puede brindar un marco de referencia para desenvolver esta relación que sugiero entre condición moderna y mundo de la vida.

La polémica entre filosofía y ciencia, entre teoría del conocimiento y positivismo, también es una polémica que debe ser pensada con tal de atisbar un análisis de los rumbos por donde va nuestra sociedad y, en este sentido, configurar, en la medida de lo posible, un carácter más racional, optimizador de una forma de vida.

Así, también voy a dejar entrever el papel de la filosofía, que en tanto sentido crítico, creativo, puede aportar un análisis que delimite el papel de la ciencia, del conocimiento, así como de los cauces del proyecto histórico de modernidad, con toda la carga social y cultural que conlleva.

Introducción

El concepto mundo de la vida ofrecido por Husserl, da cuenta de la crisis de las ciencias europeas. En efecto, éste se propone como una fuente de crítica a la razón que emana de la propia lógica de las ciencias

* Universidad Madero-Puebla.

de la naturaleza ya que su objetividad, en términos de Husserl, no nos dice en realidad algo acerca del hombre y de su propia problemática.

Husserl cuestiona, además, el carácter objetivista de las ciencias, entendiendo esto como una visión ingenua de la manera de que los enunciados teóricos refieren a estados de cosas. Husserl, empero, no reconoce, a partir de esta postura, el sentido crítico que da significación al propio quehacer de la ciencia y los intereses propios de los cognoscentes en su relación con el conocimiento; una relación que se lleva a cabo al interior del mundo de la vida y que sitúa los marcos de desarrollo del conocimiento. La unidad entre conocimiento e interés es una realidad que se antepone a esa visión objetivista que señala el mismo Husserl. Estos intereses son: *a*) técnico e interviene en las ciencias empírico-analistas; *b*) en el ejercicio de las ciencias histórico-hermenéuticas interviene un interés práctico del conocimiento; y *c*) en el ejercicio de las ciencias orientadas hacia la crítica interviene aquel interés emancipatorio del conocimiento.

La teoría crítica tiene entonces como tarea, en tanto principio fundamental de la filosofía, la de cuestionar y buscar, así, ese sentido emancipatorio del conocimiento que al llevar a cabo su cometido se introduce en las problemáticas históricas propias de nuestra modernidad. Al respecto son: 1. Autoconcepción objetivista de las ciencias, 2. Concepto cientificista de ciencia y 3. Progreso científico.

Por esto, precisamente, la distinción de los diversos saberes, de su propia metodología, de sus intereses y, en consecuencia, de los fines particulares de cada uno de ellos resulta de gran significación; una significación que tiende como proyecto a alcanzar una delimitación para los fines que aquí nos ocupan; esto es, distinguir una sentido de modernidad en relación con la noción *Lebenswelt* —mundo de la vida— como un tipo de saber legítimo pero que no tiene que circunscribirse a la metodología y objetividad propias de las ciencias de la naturaleza.

En este sentido, vale la pena considerar tanto la problemática que se planteó desde el siglo XIX en el sentido de diferenciar *Geisteswissenschaften* —ciencias del espíritu— y *Naturwissenschaften* —ciencias de la naturaleza—; así como los aspectos teleológicos de cada una de éstas. Las primeras más avocadas a la comprensión —*verstehen*— y las segundas a la explicación —*erklären*—.

Vale la pena aclarar que esta distinción es necesaria para no caer en un cierto cientificismo, es decir, en una posición en que la fe de la ciencia en sí misma se presenta ya no como una posible forma de conocimiento sino que se identifica conocimiento y ciencia. Ciertamente es que las ciencias de la naturaleza brindan un tipo de ser técnicamente aprovechable, que se contrapone, por una parte, al saber que brindan las ciencias sociales en tanto que éste es un saber orientador de la acción; sin embar-

go, ambas resultan indispensables en la configuración de una forma de vida.

Este tipo de saber, dice Habermas, respecto del saber que nos brindan las ciencias sociales, es la clase de saber funcionalmente necesaria para una dirección racional práctica de la ciencia y de la fuerza productiva, con sus consecuencias y derivaciones sociales.

El mundo de la vida en tanto reservorio de las dimensiones éticas, políticas, costumbres, tradiciones, etc., que dan paso a una forma de vida, está, por supuesto, más conectado con la comprensión. Este espacio, además, se reproduce por medio de la acción comunicativa, que se introduce como elemento racional capaz de encauzar a los agentes sociales hacia un entendimiento.

Esta acción comunicativa se distingue en que busca a través del lenguaje la posibilidad de un consenso y así la reproducción del propio entendimiento entre los hablantes con referencia a asuntos comunes.

Las preguntas que aquí, por tanto, se sugieren: ¿Qué tan objetivo es el mundo de la vida? ¿Qué tipo de objetividad se propone este mundo de la vida con tal de garantizar los alcances del proyecto emancipador en tanto emblema de la modernidad? ¿En qué radica, si es el caso, tal objetividad?

Modernidad

La modernidad, al menos conceptualmente, es un término que se presta a muchas ambigüedades. Acuñado en su versión latina *modernus* en el siglo V, da cuenta en ese momento de la transición de una época pagana a una cristiana en tanto religión oficial. La nueva cultura, es decir, la cultura cristiana que se configura por toda Europa lleva consigo un sentido propio del espacio y del tiempo. Este tiempo se sitúa en la ulterioridad, en lo porvenir. *Nostrum aevum*, *Nova aetas*, son dos consideraciones que apelan a la llegada de la nueva Jerusalén, Jerusalén celeste redentora, siempre futura. Por tanto, el tema de la espera es un tema recurrente, caracterizador de esta forma de vida, que, por lo demás, se despoja de sí misma y confiere a la trinidad un carácter omnipotente.

Descartes, en el siglo XVII, resume en su famosa frase *Cogito, ergo sum* —pienso, luego existo— el giro fabuloso que tuvo lugar en el pensamiento filosófico. Esta postura solipsista, confiere posibilidades inmanentes al propio sujeto que, en este sentido, trasciende completamente las formas clásicas de conocimiento e inaugura todo un modelo de saber en el pensamiento filosófico moderno. He aquí otro sentido, resumido al extremo, de modernidad.

Un salto muy largo en la historia nos indica que en el siglo XVIII tiene lugar una nueva forma de aproximarse a la modernidad. La Ilustración

con su proyecto emancipador, racionalizador de la sociedad es otra fase que pretende con su programa reivindicar nociones tales como libertad, igualdad, fraternidad, todos estos valores históricos a los cuales ha aspirado la humanidad. Justamente este proyecto que ha desencantado a muchos, que ha propiciado los juicios más irónicos, ha dado paso a lo que hoy se maneja como postmodernidad.

Por mi parte voy a volver sobre el tema de la modernidad, entendiéndolo como ese proyecto que en tanto actitud crítica, creativa, pretende dar cuenta, de manera significativa, de la vida humana y de sus aspiraciones más intrínsecas.

Acaso sea conveniente diferenciar los conceptos de modernidad, modernización y modernismo. La modernidad apela a un contexto cultural; la modernización alude, principalmente, a la construcción de un aparato político-económico que define las pautas de un sistema estatal, burocrático. El modernismo tiene su propio campo que es la poesía, el arte.

Parece que, históricamente, se ha recurrido más a un proceso modernizador que, particularmente, a un sentido propio de modernidad. Este proceso modernizador conecta con el desarrollo de la ciencia y la técnica y con esto la construcción de un sistema político que opera bajo las premisas de que un mayor crecimiento tecnológico industrial se convertirá en un proceso rotundo de la sociedad, sin embargo al amparo de los fenómenos sociales tales como pobreza, injusticia, desigualdad, intolerancia, etc., este proceso se presenta como un proceso ideológico, carente de sentido y, por tanto, sumamente irracional, en términos de una racionalidad humana.

Al invadir el mundo de la vida, este fenómeno trastoca de manera fundamental las formas de interactuar; en consecuencia, los propios sentidos de la vida se ven deteriorados al reducir la capacidad de significación de los sujetos; aunque contrariamente, éstos poseen un número ilimitado de significantes. Este proceso ha dado las pautas para una diversidad de análisis filosóficos, sociológicos y por supuesto, también antropológicos, que apuntan a señalamientos algunos meramente eufóricos como el de postmodernidad en tanto agotamiento del proyecto moderno; otros puntos de vista advierten, más que agotamiento, los excesos de la modernidad denominándolos como parte de una sobremodernidad o supermodernidad. Estos excesos de la modernidad sugieren cautela ya que finalmente son parte de este proceso modernizador de la sociedad que tiene en la razón instrumental, operativa, su puntal.

Mundo de la vida

Al interior del mundo de la vida se lleva a cabo un proceso importante bajo estos lineamientos. En principio, empero, debemos decir que en el mundo de la vida se registra una serie de operaciones que como parte de la interacción de los sujetos tiende a formar el sentido de las normas, las tradiciones, las leyes, la moral, la política, etc. Este sentido en el nivel más óptimo, permite la aparición de rasgos racionales, que aluden siempre al desarrollo alcanzado por un grupo social. Un desarrollo que se calibra en términos del ejercicio lingüístico que tiende hacia el entendimiento de los hablantes con tal de proponer, arreglar, asuntos que le son comunes.

En el mundo de la vida se suscita, pues, un proceso de inter-subjetividad que tiende a la reproducción de las formas de vida, una reproducción que desde las perspectivas de las "weltanschauungen" —cosmovisiones— permiten hacerle frente a las condiciones, problemáticas, necesidades, que aparecen como parte de las contingencias históricas.

Cuando este mundo de la vida se ve permeado por un tipo de racionalidad; es decir, exclusivamente una racionalidad instrumental; ya lo decíamos, tiende a perderse la dimensión social y humana y, con esto, también se pierde la dimensión ético-política indispensable para la conformación de un sentido racional, reconocedor de la existencia de las diversas realidades culturales, sociales, históricas, que en un sentido pleno podemos llamar a este proceso de reconocimiento del otro, de los otros, como el proceso de alteridad.

Ética y mundo de la vida

Esta alteridad como condición ética propia de la modernidad es posible, tan sólo, a partir de los actos dialógicos, de la interacción mediada lingüísticamente que va nutriendo a los actores de la vida social, reafirma una identidad y posibilita una convivencia llena de respeto y de tolerancia.

La constitución de las propias formas de diálogo sugiere, de antemano, la intención de buscar acuerdos, de propiciar un entendimiento capaz de dar cauce a las problemáticas socio-históricas. El giro que ha cobrado la filosofía moderna en tanto el tránsito de la relación sujeto-objeto, pasando por las formas solipsistas al estilo de Husserl, hacia la relación sujeto-sujeto ofrece, en términos epistemológicos y aun normativos, esta posibilidad de intercambio lingüístico que ofrece un criterio de verdad y una objetividad del mundo de la vida en términos de un consenso.

El encuentro lingüístico es, por supuesto, un encuentro de subjetividades que tienden, a partir del horizonte que su mundo de la vida les ofrece, a una elaboración que ensancha cada vez más su visión del mundo.

Ofrece, además, la posibilidad de tematización que consiste, en términos de Levinas, en ofrecer el mundo al otro, a los otros. El mundo de la vida tiene, consecuentemente, necesidad de esta tematización, de un proceso de alteridad, con tal de atisbar un sentido de la vida y un significado de las cosas que asegure un nivel de convivencia de modo más racional.

Hasta aquí, de manera muy intuitiva, hemos considerado la objetividad del mundo de la vida; una objetividad que, por supuesto, apunta hacia la definición misma del mundo de la vida en términos de adjudicación de un sentido racional, comprensivo. En este sentido, una ética del reconocimiento del otro, le es inherente. La relación del mundo de la vida y modernidad de sugiere, en consecuencia, como un proceso que teniendo como puntal la ética discursiva inunda los procesos de interacción humana propios del mundo de la vida; las formas de vida que emergen de éste a la luz de la razón comunicativa se reconocen como racionales o irracionales que, en términos más concretos, podrían denominarse como formas que brindan las pautas para decir si una vida es una vida lograda o alienada.

El sentido de una condición moderna parece, entonces, radicar en cómo experimentar la vida humana como mayor significación. (Por significación entiendo el proceso que permite y además distingue a los seres humanos con capacidad de crear, proponer y debatir lo que ocurre en su propio espacio y que si bien es cierto ha sido conformado por su cultura, resulta que este carácter significativo otorga a su usuario la posibilidad de explicitar, dar cuenta, tanto de su propia subjetividad como de las otras subjetividades, así como del mundo objetivo, facilitando el acceso a una participación más clara para negociar definiciones que, en determinado momento, puedan ser compartidas en aras de la definición de un espacio que encierra una problemática común.

Esta significación apela, válgase la reiteración, a la constante evaluación de la dimensión ética reconocedora y proveedora de un sentido más humano, más justo, más valoral de los que vivimos al interior del mundo de la vida.

Bibliografía

- AUGÉ, Marc. *Los No Lugares*. Gedisa Editorial. España, 1993.
- HABERMAS, Jürgen. *Ciencia y técnica como ideología*. Ed. Tecnos. Madrid, 1989.
- HABERMAS, Jürgen, *Conocimiento e interés*. Taurus humanidades. Madrid, 1990.
- HUSSERL, Edmundo. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*.
- LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. Ediciones Sígueme. Salamanca, 1987.