

# Globalización y transculturalidad

## Un acercamiento fenomenológico

Harry P. Reeder  
University of Texas at Arlington, U.S.A.  
Profesor Visitante, Universidad Pedagógica Nacional  
Bogotá, junio de 2008<sup>1</sup>

**Resumen:** La Introducción explica algunos de los problemas de la comunicación y de la comprensión mutua entre los seres humanos de distintas culturas en este mundo globalizando. El §1 esboza los problemas filosóficos del lenguaje y la comprensión mutua que están en el centro de estos problemas transculturales. Los §§2-3 presentan la contribución que la fenomenología del lenguaje puede contribuir para la resolución de estos problemas en las relaciones comunicativas entre hombres, sentidos, conceptos, culturas y lenguas distintas. El §4, finalmente, se describe el rol del filósofo en el mundo globalizado.

**Palabras clave:** fenomenología, lenguaje, cultura, sentido, conceptos, comunicación transcultural, globalización, yo/ego, Husserl, Habermas.

**Abstract:** The Introduction explains some of the problems concerning communication and understanding between human beings of different cultures. §1 sketches the philosophical problems of language and mutual comprehension that are at the center of these transcultural problems. §§2 and 3 present a contribution which the phenomenology of language can provide for the partial resolution of these problems, in terms of the communicative problems facing humankind with respect to meanings, concepts, cultures and distinct languages. Finally, §4 describes a role for the philosopher in this globalizing world.

**Key words:** phenomenology, language, culture, meaning, concept, transcultural communication, globalization, ego, Husserl, Habermas.

1 Una versión previa de esta ensayo estuvo presentado al XII Congreso Internacional de la Filosofía Latinoamericana, Universidad Santo Tomás, Bogotá, Colombia, Junio 29-Julio 2, 2007.

**T**esis: Mi tesis central es que la *comunicación transcultural* pasa por y exige la superación del *centrismo* o *centralidad del lenguaje reducido a lengua*; esto es, que tal comunicación requiere acudir a la ampliación de la constitución, comprensión y expresión del sentido más allá de los *canales* del habla.

### Introducción

¿Qué tiene que ver la filosofía con el pensamiento transcultural y con los movimientos sociales en América Latina?<sup>2</sup> Estos problemas, ¿no lo son para los políticos, los gobiernos, los ejércitos? Muchos problemas, conflictos y argumentos han surgido a raíz de la globalización. La expansión del capitalismo mundial fue un hecho posible en gran parte por el crecimiento de fuerzas poderosas de comunicación electrónica. Pero estas fuerzas llegaron en un tiempo histórico en el que las relaciones transculturales fueron dominadas por el escepticismo en la filosofía y en las ciencias sociales. Y éste ha apoyado la hegemonía política, económica y social de la cultura capitalista de los E.U. y de la Europa Occidental. Por todas partes hay hombres y gobiernos que se resisten a esta hegemonía, pero sin un buen entendimiento del ser humano y de sus posibilidades por saber y comunicar verdades –sean verdades económicas, políticas, o culturales– hay una amenaza del dominio puro de las fuerzas armadas. La presente discusión propone una solución alternativa, basada en la fenomenología del lenguaje. El propósito es, sencillamente, el de reemplazar los conflictos armados por un diálogo entre seres humanos que están concientes de las posibilidades y de los límites de la comunicación transcultural. Creo yo que esta sugerencia no es ingenua, sino realista. El diálogo no es el cielo, sino una norma pragmática para mejorar la vida humana<sup>3</sup>.

Quizás es una ironía de la edad postmoderna que, a la vez que el mundo se va encogiendo a raíz de los métodos electrónicos de comercio y comunicación, muchos filósofos y científicos sociales están adoptando teorías que impiden el entendimiento y la comunicación transcultural. Estas teorías están basadas en conceptos de la filosofía moderna, especialmente las teorías del racionalismo, del empirismo, y del intento de Kant a hallar una alternativa a ellas<sup>4</sup>. Pero hay bastantes brechas inexplicadas en la comprensión de las *relaciones* entre estos conceptos. Los conceptos clave que voy a discutir son los de *yo*, *sentido*, *lenguaje* y *cultura*. Uno de los problemas postmodernos es que estos conceptos (en sus sentidos más

2 Esta ponencia es una síntesis de una tematización más amplia desarrollada en seis conferencias que presenté en los primeros seis Congresos Internacionales de Filosofía, en la Universidad Rafael Landívar, de Ciudad de Guatemala, entre los años 2000 a 2005. V. Harry P. Reeder. *La globalización y la fenomenología del lenguaje*. Serie Fenomenología, No. 10. Morelia, México: Jitanjáfora Morelia Editorial, 2008, en prensa. Como este ensayo tiene la forma de un resumen de argumentos largos de este libro, aquí solamente puedo referir en citas a argumentos en textos clave.

3 V. Harry P. Reeder. *La globalización y la fenomenología del lenguaje*, op. cit., Capítulo 5.

4 No es mi intento reducir la filosofía moderna al pensamiento de Descartes, Hume y Kant, pero la mayoría de los problemas filosóficos y científicos que tenemos actualmente provienen del pensamiento muy fuerte e influyente de estos pensadores.

comunes) son verdaderamente suposiciones falsas, las que resultan en problemas inextricables.

Para demostrar que éstas son suposiciones falsas, el primer párrafo de la presente discusión esbozará las cuatro suposiciones falsas de la filosofía moderna y cómo aquellas han resultado en teorías postmodernas escéptico-relativistas. El siguiente párrafo demostrará cómo la fenomenología puede evadir estas teorías escépticas. El enfoque de esta discusión será la estructura de la comunicación y cómo la fenomenología puede proveer de alguna esperanza para la comunicación transcultural.

El tercer párrafo sugerirá la utilidad de la fenomenología de la intersubjetividad de Husserl y de las normas trascendentales-pragmáticas del discurso argumentativo de Habermas, para establecer un punto de vista que no es ni escéptico-relativista ni dogmático. El cuarto párrafo habla brevemente de la responsabilidad de los filósofos en los encuentros transculturales contemporáneos de la globalización.

### **§1. Los conflictos interculturales y sus raíces en cuatro paradigmas filosóficos**

La filosofía moderna, especialmente el racionalismo, el empirismo, y el kantianismo, contiene algunas suposiciones muy importantes sobre las relaciones entre individuos, grupos, sentidos, lenguaje y métodos de investigación. Estas suposiciones llegaron a ser aceptadas como paradigmas conceptuales; ellas forman la base de muchos de los conflictos entre teorías contemporáneas sobre relaciones transculturales y de las posibilidades de comunicar y resolver conflictos entre gobiernos, tribus y fuerzas poderosas de la globalización. Un análisis sucinto de estos paradigmas apoyará una comprensión de la necesidad del método fenomenológico –especialmente sus análisis de la naturaleza del yo (ego) y de la relación entre lengua y sentido vivido– que busca aclarar las disputas teóricas contemporáneas sobre el entendimiento transcultural.

#### **§1.1. El paradigma del ego cartesiano**

El *paradigma del yo*, o del *ego*, de la filosofía moderna, y de muchos de las filosofías postmodernas, es el *ego cartesiano*. Este *ego* tiene los rasgos de un aislamiento del mundo y de los otros seres humanos. Este *ego* tiene que construir argumentos e inferencias para conectarse con el mundo y con la sociedad humana. Pero los argumentos sobre este tema de Descartes, y de los otros filósofos modernos, evidentemente no tuvieron éxito. El resultado de este aislamiento para la siguiente historia de la filosofía es la existencia de muchas teorías contemporáneas que tienen puntos de vista escéptico-relativistas concernientes a la posibilidad de la comunicación transcultural. Según estas teorías hay grandes brechas y lagunas que impiden tal comunicación. Hay una estructura paralela entre los argumentos escéptico-relativistas sobre la comunicación y los argumentos solipsistas del yo. Examinemos esta estructura.

El problema del solipsismo es el problema de la “conexión con ...” –conexión con el mundo y con los otros seres, especialmente los seres humanos. La falta de una explicación clara de esta “participación” entre el yo y el mundo de los otros resulta en varias suertes de escepticismo y relativismo. Así mismo los argumentos sobre la posibilidad de la comunicación completa entre uno y otro hombre, o entre una y otra cultura, provienen de

las brechas entre sentidos, hombres y conceptos culturales, lo cual está interpretado como “meramente subjetivo”. Se necesita un puente objetivo sobre estas brechas para rechazar este escepticismo. Y el escepticismo tiene que rechazado, por varias razones. Primero, la mayoría de formas del escepticismo mantienen que, en efecto, es verdad que no hay verdad. Los argumentos de Aristóteles en su *Metafísica* son suficientes para negar esta posición, porque permitir la contradicción impide cualquier forma de comunicación<sup>5</sup> y sí que hay comunicación, así sea tan incompleta e imperfecta. Segundo, es muy evidente que hay muchos éxitos en la comunicación en las ciencias (naturales y sociales), en la literatura, y aún en la política, en donde leyes y constituciones sirven más o menos bien para regular el comportamiento humano público. La falta de anarquía indica eso. Hay buenas razones para ser cauteloso en cuestiones de comunicación y verdad, pero estas razones no bastan para el escepticismo. Pero hay que añadir que esto no implica ninguna forma de verdad o de conocimiento absoluto<sup>6</sup>.

### §1.2. El paradigma de los hechos estables y fijos

Otro concepto paradigmático de los empiristas británicos de la filosofía moderna, y de la siguiente tradición positivista, es la idea de los *hechos estables y fijos*. Estos hechos son objetivos, independientes de los *egos* aislados; y los métodos de la ciencia empírica son necesarios para evadir los “ídolos” de los conceptos y de los artefactos de las distintas personas, lenguas o culturas, los que son “meramente subjetivos”.

Pero el papel de las hipótesis y de la historia de las ciencias queda inexplicado. Los cambios de paradigmas y la relación entre los “hechos fijos” y las teorías mutables está no sólo inexplicado, sino también disputado fuertemente por todos lados, desde la verificación de los positivistas hasta la falsación (de Popper), el cambio de paradigmas con su “cambio de mundos no mensurables” (de Kuhn) y el papel de la retórica en estas relaciones (de Feyerabend). La presunción de Francis Bacon de que los hechos fijos “hablan por ellos mismos” está fuertemente debatida. El requisito previo es una explicación de las relaciones entre el “mundo vivido”, el “mundo de los hechos” y el “mundo de los sentidos”. Esto es lo que provee la fenomenología.

### §1.3. El paradigma platónico del sentido

De la subjetividad de los individuos y las culturas se deriva el tercer concepto paradigmático de la filosofía moderna: el de que los *sentidos objetivos* son –de una manera inexplicada– arquetipos platónicos y sincrónicos, aislados de los cambios en la historia y

5 V. Harry P. Reeder. *La globalización y la fenomenología del lenguaje*, op. cit., Capítulos 1, 3-5. También los Prolegómenos de Edmund Husserl. *Investigaciones lógicas*. Tr. Manuel G. Morente y José Gaos. Madrid: Alianza Editorial, 1982, 2 Vol.

6 V., e.g., Edmund Husserl. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental: Una introducción a la filosofía fenomenológica*. Tr. Jacobo Muñoz y Salvador Mas. Barcelona: Editorial Crítica, 1991, §40; Edmund Husserl, *Lógica Formal y Lógica Trascendental*. Tr. Luis Villoro. Filosofía Contemporánea. México: UNAM, 1962, §58; y Felix Kaufmann, *Metodología de las ciencias sociales*. Tr. Eugenio Ímaz. México: Editora Nacional, 1976, pp. 23, 63, 123-5, 163, 179-180, 299. Traducción del *Methodenlehre der Sozialwissenschaften*, Vienna, 1936.

en la cultura y de cualquier forma de interpretación<sup>7</sup>. Estos sentidos, para evadir la mera subjetividad, tienen que estar establecidos por los métodos empírico-científicos. Pero estos métodos han cambiado muchas veces durante la historia de las ciencias.

Un gran problema resultó de la combinación o la relación entre el segundo y el tercer paradigma: creció un aislamiento cada vez más fuerte entre las ciencias naturales y las ciencias humanas. Para evadir acusaciones de ser “meramente subjetivos” investigadores en las ciencias humanas paulatinamente se adaptaron a los métodos de las ciencias naturales<sup>8</sup>. En las universidades del siglo XX, los departamentos de filosofía, psicología, sociología, antropología, y así sucesivamente, constaban de grupos de investigadores –los “teóricos” y los “empiristas”– que eran más y más aislados, hasta que, en el presente momento, éstos rara vez se comunican el uno con el otro. Esta brecha entre las ciencias naturales y las ciencias humanas, y la brecha dentro de los grupos de investigadores en las ciencias humanas mismas, es una de las fuentes más importantes de las filosofías contemporáneas escéptico-relativistas. El problema es claro: es necesario salvar las diferencias inexplicadas entre los métodos de las ciencias naturales y las ciencias humanas, entre el conocimiento *a priori* y el conocimiento *a posteriori*, y, entre la lógica formal y la lógica trascendental. Este problema es el que resolvió Edmund Husserl en su obra *Investigaciones lógicas* (Ver. 2.3)<sup>9</sup>.

#### **§1.4. El paradigma de la relación inmediata entre actos psíquicos y sentidos platónicos**

Pero hay también un cuarto concepto paradigmático de la filosofía moderna: el concepto de la *relación inmediata* entre los actos psíquicos y los sentidos platónicos (el saber sin interpretación, la *participación inexplicable* en la teoría de Platón). Según este concepto, el *ego* individual tiene contacto inmediato con sentidos objetivos, pero solamente si estos sentidos están establecidos por métodos científicos (en Platón este método fue el de la dialéctica).

De los filósofos modernos, sean racionalistas o empiristas, la filosofía del lenguaje fue una mezcla ingenua de súplicas que el lector solamente tiene que “mirar dentro de sí mismo” para encontrar ideas inmediatas e incorregibles. Pero el gran problema de la filosofía moderna, lo que Kant trató de resolver, fue que las ideas y las verdades que afirmaron encontrar dentro de sí mismos fueron bastantes distintas en los distintos filósofos. Quizás el resultado más embarazoso de esta época fue la confrontación del *ego* cartesiano con el *no-ego* de Hume. Evidentemente, se necesitaba una resolución de la conexión o relación entre el sujeto de la experiencia del sentido y el sentido objetivo, es decir, una relación entre lo subjetivo y lo objetivo, y la cuestión de que si esta relación es meramente

7 Es bien conocido que esto fue el problema mayor de Platón, el problema de la “participación” entre el mundo parmenídeo de las formas o sentidos y el mundo heraclíteo de carne y hueso.

8 Para una discusión del estado del arte de estos problemas al principio del siglo XX, V. Harry P. Reeder. “Alfred Schütz and Felix Kaufmann: The Methodologist’s Brackets,” in Lester Embree, George Psathas, Ilja Srubar, and Hisashi Nasu edd., *Schutz and His Intellectual Partners*, UVK Verlagsgesellschaft, 2008, en prensa.

9 También v. Felix Kaufmann. *Metodología de las ciencias sociales*, op. cit.

una mirada directa e incorregible o alguna suerte de interpretación. Esta conexión fue el gran intento de Kant.

En la tradición posterior a Kant se continuó la lucha entre el racionalismo y el empirismo, en la forma de la argumentación entre los neokantianos y los empiristas lógicos del Círculo de Viena<sup>10</sup>, y de los desacuerdos entre las “intuiciones” inexplicadas y el método de análisis conceptual de los filósofos analíticos.

### §1.5. El resultado escéptico-relativista

Los desacuerdos y argumentos sobre las relaciones entre *ego*, *sentido* y *mundo de hechos objetivos* es la presente gama de teorías escéptico-relativistas del método científico (Kuhn, Feyerabend), de la heterogeneidad radical de juegos del lenguaje (Wittgenstein)<sup>11</sup>, de deconstrucción (Derrida) y, aún, del rol de la filosofía en este debate (Rorty). Todas estas teorías rechazan cualquier forma de fundación que podría resolver el debate contemporáneo sobre la comunicación transcultural. Pero durante el siglo XX ascendía una filosofía que puede resolver estos problemas –la fenomenología. Ahora veremos la naturaleza de esta solución.

## §2. La fenomenología del lenguaje y la posibilidad de la comunicación transcultural

La fenomenología –y especialmente un enfoque de esta, la fenomenología del lenguaje– tiene respuestas a los problemas de las “conexiones con...” del párrafo anterior (ver 1.1). La primera línea fenomenológica de respuesta es la realización de que la distinción kantiana entre las *noumena* y los *phenomena* implica la necesidad de fundar cualquier afirmación en la *intencionalidad*. Cada experiencia y, por lo tanto, cada forma de evidencia, tiene la estructura de un “encuentro con...” –la presencia a un sujeto de alguna suerte de objeto. En lugar de los *egos cartesianos* aislados (o de los “no egos” reducidos al lenguaje, a los sentidos físicos, a la cultura o al *Zeitgeist*) de la tradición que proviene de la filosofía moderna, la fenomenología provee, según su enfoque de descripción, o *egos-en-el-mundo* o *seres-en-el-mundo*, y este mundo es intersubjetivo, ya tiene otros *egos*, otros seres humanos. En lugar de hechos estables y fijos hay hechos vividos, hechos que se encuentra el *ser-en-el-mundo*. En lugar de sentidos aislados, eternos y afuera o más allá del mundo hay sentidos vividos como *noemata*, polos-objetivos de experiencias intencionales. Y en lugar de una conexión inexplicable de sentidos estáticos y actos psíquicos dinámicos, hay sentidos que no son estáticos o atemporales, sino que están vivido en el *río del tiempo vivido*.

10 Véase Felix Kaufmann, “The Significance of Methodology for the Social Sciences (Part II)”. En: *Social Research* 6 (1939), pp. 537-555; “Truth and Logic”. En: *Philosophy and Phenomenological Research* 1 (1940), pp. 59-69; “Phenomenology and Logical Empiricism”. En: *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, ed. M. Farber, Cambridge Mass., 1940, pp. 124-142, (tr. inglesa de Dorion Cairns); y *Metodología de las ciencias sociales*, op. cit.

11 La frase “heterogeneidad radical de juegos del lenguaje” es de Ricoeur, *The Rule of Metaphor: Multidisciplinary studies of the creation of meaning in language*, tr. Robert Czerny with Kathleen McLaughlin and John Costello, SJ, (Toronto: University of Toronto Press, 1977), pp. 258, 295.

### §2.1. Egos en/con su mundo

La conexión entre el yo humano y el mundo es sencillamente que, mirado descriptivamente, el yo es “en” el mundo, sin brecha; porque no hay hiato, no necesitamos ni argumentos ni inferencias para recobrar el mundo y a los otros. El problema de la filosofía moderna comenzó con la vía que escogió Descartes de comenzar con argumentos escépticos en vez de una descripción clara de las fuentes de estas dudas, fuentes vividas que existen evidentemente, y que presuponen la presencia del mundo y de los otros. Un indicio de su error es su fatiga al final de la *Segunda Meditación*: el *ego* requiere un gran esfuerzo para separarse argumentativamente del mundo<sup>12</sup>. Sí se puede imaginar que todo lo que aparece es falso, pero este uso de la imaginación solamente es posible porque mi *ego* ya tiene un mundo. De este esfuerzo muy duro de Descartes, hemos heredado la gran necesidad solipsista de buscar un método o una manera de reinsertarnos en, o “re-pegarnos” con, el mundo. Esta necesidad es una presunción y una ilusión, y la sola manera de recoger este error es *describir* la naturaleza de la evidencia *vivida*, de las estructuras intencionales que nos presentan cosas, ideas, imágenes, personas, números, etc.

La fenomenología demuestra que no existen los hiatos, que cualquier suerte de evidencia es evidencia *vivida*, y que las vivencias son intencionales, con un *polo-ego* y un *polo-objeto*, el lado subjetivo y el lado objetivo. Y cada experiencia intencional ya es la experiencia del *ego-en-el-mundo*, aún cuando se enfoca subjetivamente en la *esfera de propiedad*. La distinción entre lo subjetivo y lo objetivo es bien fundada, pero la interpretación tradicional entre los polos de la experiencia como entes separados o aislados que necesitan un argumento, una inferencia o un experimento empírico para hacer una conexión entre estos polos es un error. La lección que necesitamos aprender de la filosofía moderna es que, una vez que pensamos que lo subjetivo y lo objetivo son separados o aislados el uno del otro, no podemos de ninguna manera reunirlos. Esto fue el gran paso de Kant, aunque aún él no pudo reconocer todas las implicaciones de su propio discernimiento. La distinción entre lo subjetivo y lo objetivo es una abstracción de una vivencia completamente enlazada en la intencionalidad. La así llamada “brecha” no existe, es un mito, es un propósito, es una suposición. El investigador se puede proponer dar cuenta del polo subjetivo (*noesis*) o del polo objetivo (*noema*), pero creer en la propuesta de *separar* lo uno de lo otro es un error peligroso, de hecho, incorregible. Así mismo, se puede mirar a la izquierda o a la derecha del camino, pero no se puede *separar* una parte de la otra, porque el camino ya tiene dos lados, lados enlazados en la estructura existente del camino.

### §2.2. Hechos vividos

Descartes tuvo razón: nuestros sentidos de visión, de olfato, etcétera, de vez en cuando nos engañan. Pero el uso de Descartes de su argumento analógico comparando nuestros sentidos con los cimientos de un edificio, es también engañoso. Edificios y cimientos son

12 Descartes, *Discurso del método, Meditaciones metafísicas, Reglas para la dirección del espíritu, Principios de la filosofía*. México: Editorial Porrúa, 2006. Tr. de *Meditaciones metafísicas* de Manuel Machado, pp. 64-5: “Mi propósito es penoso y difícil; cierta pereza me invade e insensiblemente me lleva a mi vida ordinaria, y del mismo modo que un esclavo sueña con la libertad y aunque sabe que está soñando no quiere despertar y encontrarse con la triste realidad de su esclavitud, yo caigo de nuevo en mis antiguas ideas...”.

hechos materiales, y aunque frecuentemente usamos metáforas y analogías del mundo material para describir el mundo de nuestra experiencia interior o subjetiva, estas metáforas requieren interpretación cuidadosa. Como indiqué arriba, se pueden comparar los polos de la intencionalidad con los dos lados del camino. Pero los lados del camino son visibles en el mundo espacio-temporal. No es lo mismo con los polos *noesis-noema* de la intencionalidad, porque en aquéllos se presuponen éstos. El camino no está “en” la experiencia como el camino está “en” la ciudad. El camino *vivido* tiene sus estructuras intencionales, y estas estructuras, dice el fenomenólogo, están constituidas por el *ego*. La *constitución* no es ninguna suerte de *construcción*. *Construcción* refiere el uso de la voluntad y de la fuerza para cambiar entes materiales. *Constitución* refiere la *estructura descriptiva* de la presencia de objetos al *ego* –sean estos objetos: cosas, sueños, números, emociones, etc.

El mundo de los hechos, que muchos filósofos y científicos suponen que son el primer paso en cualquier explicación, de veras no es el *primer paso evidencial*. Por esto se necesita una explicación del concepto mismo de *evidencia*. Sin seres cognoscentes no hay ninguna suerte de evidencia. Presumimos que hay cosas, piedras, aire, etcétera, pero presumir no es tener evidencia. La evidencia requiere una mirada crítica, y para tal mirada, hay que preguntarse muy de cerca precisamente sobre lo que está dado o lo presente, y sobre las maneras, formas y estructuras de esta dación. Este intento fue el de Descartes. Pero en vez de atender a lo dado, Descartes usó argumentos escépticos y oscuros. Por otra parte, Husserl elaboró un método cuidadoso para revelar, con la mayor claridad posible, el encuentro vivido con cualquier forma de evidencia. Y las estructuras más básicas de este encuentro vivido son la intencionalidad y el tiempo, los dos son, para el investigador filosófico, anteriores a cualquier concepto o de hecho o de mundo.

### §2.3. Sentidos vividos

A raíz de la intencionalidad, cualquier sentido con el que nos encontramos no es ni completamente aislado ni “no-mundanal” en un sentido metafísico. Los sentidos tienen la característica de que se pueden encontrar con ellos una y otra vez y cada encuentro tiene un núcleo idéntico (e.g., el número dos tiene otra forma que una mujer o que un libro). Pero la identidad de los sentidos no es lo mismo que la identidad de los seres, hechos y actos. La manera distinta en la que aparecen los sentidos al *ego-en-el-mundo* es difícil de explicar y, por eso, muchos filósofos aún han negado la existencia de sentidos, con teorías de empirismo, nominalismo, comportamentalismo, y estímulo-respuesta.

Cuando se advierte que los sentidos también son experimentados, que son *noemata* de actos intencionales, no tenemos el problema de explicar por qué existen, sino el problema de *describir* su apariencia, su modo de ser dado. ¿Cómo se puede negar que exista el número dos, o el sabor del café? Claro que los dos aparecen en distintas maneras, pero los dos existen, y esto lo sabemos porque los dos son dados en nuestra experiencia. El método de descripción fenomenológica provee un mecanismo autocrítico e intersubjetivo para investigar precisamente la manera en la que son dados los sentidos<sup>13</sup>. No necesitamos, ni podemos, hablar de otros

13 V. Harry P. Reeder, “Fenomenología: trascendental y también hermenéutica”. capítulo de un libro en proceso: Germán Vargas Guillén y Harry P. Reeder, título tentativo *El sentido cabe fenomenología y hermenéutica*.

mundos, de brechas, de participación entre mundos o regiones separadas. Veremos cómo este método puede ayudarnos con nuestro problema de comunicación intercultural.

Una de las brechas más confusas de la historia de la filosofía es la brecha entre el conocimiento *a priori* y el conocimiento *a posteriori*. La revolución científica del siglo XVII ocurrió cuando los filósofos supieron que se pueden usar las reglas formales de la matemática y de la lógica para arreglar las relaciones con el mundo *a posteriori* de hechos materiales, por el uso de la medición y de la experimentación empírica. Todos los filósofos modernos, y los de la siguiente tradición, estaban de acuerdo en que hay las dos suertes de conocimiento, y que se pueden usar juntos, pero nadie tuvo una explicación del *cómo* o del *porqué* de este hecho muy poderoso de la ciencia. Todo el mundo aceptaba que hay reglas y estructuras formales (las leyes de la lógica formal) y también que hay reglas y estructuras trascendentales (las leyes científicas). Pero nadie tuvo ninguna explicación de que *cómo es posible* usar estas reglas –de regiones bastantes separadas– juntas, en las ciencias y en la vida cotidiana. Éste fue la cuestión que investigó Husserl en su obra *Investigaciones lógicas*. Resumiremos algunos de sus resultados.

En la tradición filosófica –de Platón a Frege– el dar, la dación, de los sentidos de la lógica (y de la matemática) es misterioso. Pero si pretendemos ser filósofos serios y rigurosos, tenemos que buscar la *evidencia* que justifica nuestro uso de las leyes de la lógica, éste quiere decir, la *evidencia* que tenemos para los sentidos lógicos, y para la distinción entre estos sentidos y los del mundo material o empírico. Esta cuestión es, evidentemente, la cuestión de la relación entre la lógica formal y la lógica trascendental: o tenemos “dos mundos” o “dos regiones de entendimiento”, con brechas o hiatos que impiden cualquier explicación de la *relación empírica y pragmática* de los dos mundos o regiones; o tenemos *un* mundo, con varias formas de evidencia, evidencia que está *totalmente enlazada, entre sí, en el mundo de la vida*. Esta fue la cuestión que puso Husserl, claramente, en su *Prolegómenos a la lógica pura*, que inició las *Investigaciones lógicas*.

Los resultados de las *Investigaciones lógicas* indican que podemos aceptar la segunda opción señalada arriba, es decir, que tenemos un *mundo de la vida* entre el que tenemos *sentidos entrettejidos*, sin brechas, de estructuras formales y trascendentales. Aunque vivimos en el mundo de la experiencia, el mundo heraclíteo del flujo de vivencias, nos encontramos con sentidos y verdades que aparentemente no cambian. La evidencia para este encuentro con sentidos parmenídeos está *vivida*, es decir, en los *fenómenos*, sin decir nada sobre ninguna existencia independiente o metafísica. Husserl describió, fenomenológicamente, la donación de los mismos sentidos de la lógica –repetidas veces– con las mismas estructuras *noemáticas* vividas. Este fue el núcleo de sus descripciones siguientes de la omnitemporalidad de las estructuras *eidéticas*. Esta no es la atemporalidad, separada de nuestra vida temporal con una brecha. Cada acto intencional tiene su *fundamento de jure* en el vivir de sentidos que se presentan una y otra vez, y también su *fundamento de facto* de un acontecimiento en el río fluido del mundo de la vida<sup>14</sup>.

14 Véase José Huertas-Jourda, “On the Two Foundations of Knowledge According to Husserl”. En: Lester Embree ed., *Essays in Memory of Aron Gurwitsch*. Current Continental Research, 007. Washington, D.C.: Center for Advanced Research in Phenomenology and University Press of America, 1983, pp. 195-211.

#### §2.4. Actos intencionales, encuentros con sentidos “en” el mundo

Cuando comprendemos que nuestros actos intencionales no son privados en el sentido de que hay brechas o hiatos entre mis actos psíquicos, los sentidos, el mundo y los otros, estamos listos para tratar con el problema de las relaciones entre individuos, sentidos y mundo cultural.

El pan, por ejemplo, no es parte de mi *ego*, pero cualquier evidencia o razón que podría tener para hablar del pan está fundada en *mi* evidencia, en mi vida de experiencias. La cosificación del mundo material, por la filosofía moderna y el positivismo, es un error grave de la metafísica. El temor del idealismo que resultó de la filosofía moderna, especialmente del pensamiento de Descartes y Berkeley, no debe hacernos ciegos ante el hecho muy obvio de que cualquier experiencia que tengo de cualquier hecho objetivo es, a la misma vez, “mi” experiencia, una experiencia *mía* de un *ser-en-el-mundo*<sup>15</sup>. La descripción de la presencia del mundo tiene que dar cuenta de las estructuras evidenciales de este mundo, sean estructuras subjetivas o estructuras objetivas. El punto fuerte de la fenomenología es que su enfoque en las estructuras intencionales de cualquier suerte de evidencia hace imposible la cosificación metafísica o de lo subjetivo o de lo objetivo. El decir que el mundo está *constituido* por mi *ego* no es decir que soy su *causa*. Significa meramente que cualquier evidencia que tendría sobre el mundo es evidencia *mía*, y que tiene sus propias estructuras, las que pueden ser descritas. Por supuesto, porque no hay brechas entre yo y el mundo y los otros, mi evidencia solamente existe *en* mí, *en* el mundo, *con* los otros. En este sentido, la subjetividad descriptiva no necesita demostrar la existencia del mundo o de los otros, porque esta subjetividad descriptiva ya tiene las estructuras de la intencionalidad, con sus horizontes mundanales, espacio-temporales y sociales.

Puesto que existo en el mundo social, mucho de mi evidencia sobre varias suertes de sentidos, es en gran parte lingüística. Dos problemas surgen de este hecho: primero, *hay que huir cuidadosamente al error de presumir que todos los sentidos son lingüísticos*<sup>16</sup>, y segundo, hay que investigar, también cuidadosamente, las relaciones entre sentidos, conceptos y las varias lenguas y culturas. Aquí queda espacio solamente para algunas observaciones breves.

Sobre la relación entre el lenguaje y los sentidos, solamente quiero decir aquí que hay más sentidos que sentidos lingüísticos, que hay sentidos no lingüísticos. Por ejemplo, podemos mezclar nuevos colores que aún no tienen nombres. Nuestra experiencia no es limitada a lo nombrado<sup>17</sup>.

15 Como dice Heidegger, “...lo *somos* en cada caso nosotros mismos”. *Ser y Tiempo*. Tr. Jorge Eduardo Rivera. Santiago: Editorial Universitaria, 1997, p. 39.

16 Este también ha sido el tema de libro: Harry P. Reeder. *Lenguaje: dimensiones lingüísticas y extralingüísticas del sentido*. Colección Filosofía y enseñanza de la filosofía 7. Bogotá: San Pablo-Universidad Pedagógica Nacional, 2007.

17 Este es tema fundamental de la investigación: *El sentido cabe fenomenología y hermenéutica* (Bogotá, U. Pedagógica Nacional, Doctorado Interinstitucional en Educación, *Énfasis Filosofía y Enseñanza de la Filosofía*, 2007-2008; código CIUP: DCE-005-07), que codirigimos Germán Vargas Guillén y Harry P. Reeder. Mis hipótesis, en buena cuenta, provienen de mis investigaciones: Reeder, Harry P. *Language and Experience. Description of living Language in Husserl and Wittgenstein* (Washington, Center for Advanced

Sobre las relaciones entre sentidos, conceptos y las varias lenguas y culturas, solamente quiero decir aquí que, a raíz de la vida común de la humanidad, personas en distintas culturas pueden encontrar los mismos sentidos, aunque tengan distintas palabras y distintas gramáticas. Por ejemplo, los japoneses usan una sola palabra, *aoi*, para referirse a la gama de colores dentro de la que nosotros usamos dos palabras, *verde* y *azul*, para ponerles nombres a los colores. Pero claro que los japoneses pueden ver los mismos colores que vemos nosotros. Vemos los japoneses y los colombianos el mismo color, y este color es un sentido vivo de la visión. La “brecha” en los relatos y las explicaciones de las distintas culturas no indica que existen brechas entre los seres humanos, sino distintos grupos de hombres, con sus distintas maneras de vivir en el único mundo existente<sup>18</sup>. Esto quiere decir que nuestras lenguas y culturas no nos impiden la comunicación transcultural, porque nuestro contacto con el mundo y con los otros no es *meramente* lingüística, aunque por supuesto el lenguaje (como, por ejemplo el arte y el comportamiento) es una parte muy importante de la tela de la cultura.

### §3. La fenomenología de la intersubjetividad y las normas pragmático-transcendentales del discurso

Porque hay distintas maneras culturales de vivir en el único mundo existente, y porque hay tradiciones lingüísticas distintas, la comunicación transcultural tiene grandes problemas y estorbos. Pero, como hemos visto arriba, no hay brechas o hiatos entre nosotros, nuestro único mundo existente y nuestras distintas culturas; podemos decir algunas cosas breves sobre esta comunicación.

Presumo que Aristóteles tuvo razón cuando identificó el discurso argumentativo como una forma de la retórica, de la persuasión. En los negocios transculturales, sean económicos, políticos, artísticos, o cualquiera otro, el discurso argumentativo tiene un gran papel, pero además de argumentos hay expresiones plásticas, hay poesía, hay gestos, etc. Pero si se piensa en las varias formas de persuasión, nos encontramos con una lista bastante breve: la fuerza, el dinero, el sexo, la emoción y la razón<sup>19</sup>.

Creo que en las relaciones entre distintas culturas la persuasión *razonable* es muy importante. Debido a nuestra discusión fenomenológica, quiero esbozar aquí la utilidad de reconocer la validez de las discusiones de Habermas sobre los conflictos de interés y del papel de las normas pragmático-transcendentales del discurso argumentativo para

Research in Phenomenology & University Press of America, 1984, 213 p.); se extienden hasta la ya referida obra *La globalización y la fenomenología del lenguaje*; pasan por la obra mencionada en la nota anterior. Por su parte, las hipótesis de Vargas se encuentran en: Vargas Guillén, Germán. *Fenomenología del ser y del lenguaje* (Bogotá, Alejandría Libros, 2003; 382 p.); en su investigación (en coautoría con Luz Gloria Cárdenas Mejía) titulada *Retórica, poética y formación* (Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional-Col. *Filosofía y Enseñanza de la Filosofía*, No. 4, Bogotá, 2005; 167 p.) y en *La representación computacional de dilemas morales* (Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional, 2004; 200 p.).

18 V. Edmund Husserl. *Meditaciones Cartesianas*. Tr. José Gaos y Miguel García-Baró. Sección de Obras de Filosofía. Segunda edición, aumentada y revisada. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1986, §58.

19 No quiero decir que esta lista es exhaustiva, pero éstas son las formas más comunes de persuasión.

resolver estos conflictos. Aquí solamente queda espacio para presentar un sumario de estas normas: racionalidad, honestidad, igualdad, imparcialidad, crítica recíproca, respeto mutuo y tolerancia. Habermas argüye, y yo estoy de acuerdo con él, que estas normas no son normas accidentales, sino normas pragmático-trascendentales, en el sentido de que el observar de estas normas es una condición necesaria para cualquier forma de persuasión *razonable* entre conflictos de interés, sean conflictos políticos, económicos, etcétera<sup>20</sup>.

#### §4. La responsabilidad de los filósofos en los encuentros transculturales de la globalización

Porque los filósofos son las personas que representan una mirada muy amplia sobre los problemas de la vida humana, han tenido un gran papel en la historia. Uno de los rasgos de los seres humanos es que cuestionan todas las partes de su vida. Como dice Heidegger, solamente el *Dasein* pone la pregunta ontológica. Y la fenomenología husserliana, con sus rechazos fuertes de los relativismos escépticos<sup>21</sup>, y su separación del sentido de la cosa misma de la experiencia —que puede ser identificada y reidentificada<sup>22</sup>, a pesar de los límites de las lenguas<sup>23</sup>, las culturas<sup>24</sup> y la historicidad<sup>25</sup> ofrece un apoyo muy fuerte para entender y promover la comunicación transcultural.

Hemos visto que la tradición filosófica desde el siglo XVII hasta el presente siglo XXI tiene muchos problemas, como dice Husserl en *Crisis*, en el intento de la humanidad de entenderse<sup>26</sup>. Creo que en nuestra época, con sus fuerzas tan poderosas para destruir el entorno, las naciones y la gente, los filósofos necesitan clarificar la naturaleza de la humanidad, de su mundo, de sus culturas, y que los análisis de Husserl sobre conceptos trascendentales (no relativistas) ofrecen un apoyo muy fuerte para esta necesidad. Ya no podemos separar una cultura o nación de las otras y de sus culturas. Ya no podemos separar una cultura o nación de las otras. Ya no podemos conquistar cualquier cultura distinta, porque las armas modernas son tan mortíferas como extensas. Los filósofos necesitan explicar pacientemente que la comunicación transcultural es tanto posible como necesaria, y que tal comunicación sí existe en la naturaleza del ser humano.

Recibido 12/11/07. Aprobado 07/12/07

20 Sobre la relación entre la argumentación y la democracia, V. Harry P. Reeder. *Argumentando con cuidado*. Colección Textos de Filosofía. Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional y Editorial San Pablo, 2007.

21 V. Edmund Husserl. *Investigaciones Lógicas*, op. cit. Prolegómenos, Capítulo 7.

22 Edmund Husserl. *Ibid.*, Sexta Investigación, §§45-48.

23 Edmund Husserl. *Ibid.*, op. cit., Primera a Cuarta Investigación.

24 Edmund Husserl. *Meditaciones Cartesianas*, op. cit., §§56-60.

25 Edmund Husserl. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental: Una introducción a la filosofía fenomenológica*. Tr. Jacobo Muñoz y Salvador Mas. Barcelona: Editorial Crítica, 1991, Partes I y II.

26 V. Edmund Husserl. *Ibid.*, §5.