

# MUNDO DE LA VIDA Y LENGUAJE DE LA VIDA COTIDIANA

Jovino Pizzi<sup>1</sup>

O mundo de la vida integra la filosofía de nuestro tiempo. En todo caso, remontar a los orígenes del tema sería una audacia un tanto arriesgada. No tanto porque no sea posible, sino porque tendríamos que buscar elementos fuera de la filosofía y no sería ahora el momento. Por eso, limitamos las consideraciones sobre el mundo de la vida y el lenguaje de la vida cotidiana a aspectos filosóficos de nuestro tiempo y, así, entender la dicotomía de los lenguaje relativos a la vida cotidiana y, entonces, poder señalar posibles consecuencias en la política de hoy día.

No pocas veces, la tradición occidental ha asumido un doble discurso frente a diversas categorías, sea en relación al bien o el mal, al divino o lo humano, al *corpus* o *anima*, entre otras más. Al mismo tiempo, no existe unanimidad en las interpretaciones, no tampoco una línea que pueda ser considerada como *board line* segura para establecer donde un horizonte empieza y dónde otro termina. Así es la tradición clásica griega, la medieval o moderna y lo mismo pasa hoy día. Todavía, sabemos que hay lecturas e interpretaciones que predominan y se sobreponen y que, por tanto, consiguen mayor significado para las gentes.

En este sentido, no hay dudas que la tradición neoplatónica ha sido significativa para dar a entender una lectura de mundo. En América Latina, ella ha tenido un papel importante en la historia político-cultural. Su utilización metafórica ha servido también para señalar las características fundamentales de un estilo de vida y una forma de organizar la arquitectónica de nuestras ciudades y demás agrupaciones humanas. Con sus símbolos, ritos, monumentos y construcciones, aun tenemos y permanece presente un abanico de

---

<sup>1</sup> Profesor de la Universidad Federal de Pelotas, donde actúa en PPG en Educación y en Filosofía.

aspectos que definen estilos de vida, valores y modos de justificar nuestras creencias, ideologías, puntos de vista, entre otras cosas.

### La tradición filosófica en su doble sentido

Seguramente, nuestra tradición filosófico-cultural presenta una fuerte característica europea cristiana. La antigüedad clásica ha tenido una recepción muy especial en la Edad Media. Aunque producto de tradiciones culturales distintas y a veces divergentes, ellas se han fusionado para dar origen a un cristianismo que ha sido impuesto en prácticamente toda América Latina. Y parece evidente que esta tradición en ha heredado sus señales y son muchas veces la base para orientaciones políticas, educacionales e incluso religiosas. Hoy día tenemos seguridad que la tradición europea y cristiana continua presente, pero las interpretaciones son diversas porque no hay y nunca ha habido homogeneidad. Es decir, tenemos muy presente que nuestra cultura tiene distintos lenguajes y, por eso, se puede realizar un diagnóstico de nuestros tiempos y en percatar de las tendencias y perspectivas hacia nuestro futuro.

Mi tentativa de análisis tiene como marco categorial la categoría mundo de la vida, con lo cual me permite entender, entre otras cosas, la doble lectura que la tradición europeo cristiana ha heredado. Esa herencia de *una* tradición platónica, la separación entre “*corpus* y *anima*” ha alimentado una tremenda “devaluación de la existencia carnal y terrenal” (o terrestre) a punto de rebajar todo lo que se vincula al cuerpo a un “eslabón de apariencia ilusoria del cual el hombre debe huir si aspira a vivir en conformidad con los impulsos superiores del alma” (Schmitt, 2006 I, p 254). Por otro lado, la idea del rescate del mundo de la vida (Pizzi, 2005) trata de un aspecto fundamental mientras esta presenta una originalidad *sui generis* y un carácter un tanto enigmático frente a la propia tradición Occidental. El aspecto fenomenológico del mundo de la vida exige, pues, la contrapartida de las evidencias de las situaciones vivenciales y de los procedimientos deliberativos, de modo la no esconder o olvidar ninguno de los sus aspectos o de los motivos que son la base para las tomas de decisión. Nuestra pretensión centra su foco en el modo como filosofía occidental ha tratado las circunstancialidades de la vida cotidiana y de cómo eso ha generado un perjuicio incluso para la filosofía práctica.

En este sentido, me gustaría destacar que mi incursión en el tema comienza en los años 90, cuando intenté presentar un nuevo concepto de racionalidad (Pizzi, 2004). En otras palabras, en aquella época me percataba que Habermas apuntaba hacia concepto de racionalidad que no rechazaba el *Lebenswelt*. El paso siguiente ha sido dado en mi tesis doctoral, cuando estudié el papel que el mundo de la vida en la filosofía de Habermas. Para entender ese papel, he tenido que ir a Husserl, con lo cual entendí no solamente la crítica de esos autores frente a los reduccionismos, formalismos y procedimentalismos, sino también las implicaciones para la filosofía práctica. Desde entonces, el examen de los escritos de Habermas ha ido mostrando el significado y las controversias de la categoría *mundo de la vida* para la filosofía.

En relación a eso, debo reconocer que la aproximación con Husserl posibilitó ampliar el entendimiento. Actualmente, creo que la racionalidad ético-comunicativa de Habermas recupera de la fenomenología – especialmente de Husserl –, no solo la crítica al unilateralismo nomológico occidental, sino permite también la estudiar y comprender el papel de ese saber intuitivo y pre-categorial relacionado al mundo de la vida. En esta dirección, la lectura de ese saber relacionado al mundo de la vida puede dar a partir de dos interpretaciones presente en la tradición filosófica occidental: una lectura caracterizada como ingenua y de lo mal reconocido y otra desde una disposición quizá más aceptable.

Sin embargo, el aspecto fenomenológico del mundo de la vida exige la contrapartida de las evidencias de las situaciones vivenciales y de los procedimientos deliberativos, de modo a no olvidar o rechazar ninguno de los motivos que orientan las tomas de decisión. De ahí que el foco en la manera cómo filosofía occidental ha tratado las circunstancialidades de la vida cotidiana. La interpretación negativa ha generado, en gran medida, un perjuicio frente al mundo de la vida (*Lebenswelt*) e, incluso, ha contribuido para mal comprender la propia filosofía práctica. Por otro lado, el rescate del mundo de la vida evidencia también un aspecto animador, de modo que la ambivalencia genera una resignificación de la vida cotidiana. La lectura de ese saber relacionado al mundo de la vida apunta hacia dos interpretaciones: una lectura caracterizada como ingenua o vinculado a lo perecedero y otra desde una disposición que se relaciona al rescate del contexto cotidiano del mundo de la vida. El rescate del *Lebenswelt* presenta una vinculación con la fenomenología del mundo de la vida, mientras las cuestiones prácticas poseen un vínculo con la publicidad (como había anunciado Kant).

En el siglo XX, para Merleau-Ponty, por ejemplo, el sujeto es cuerpo y visibilidad. Solamente así es posible entender el sujeto en la potencialidad participativa. Este punto de partida proporciona un análisis de cómo se puede identificar, en la filosofía, dos lecturas distintas de las “evidencias de las situaciones vivenciales”. La ideal del rescate de este mundo vivido y horizonte de experiencias de vida contrasta con escenas de martirio y desorden, o sea, de la perversión de la obra del Creador (Schmitt, 2006 I, p 261). Otra vez salta a la cara la tendencia de conferir al mundo de la vida un significado negativo o rebajado a un grado de simple apariencia engañosa y, sin embargo del otro, la referencia a las circunstancialidades de la vida cotidiana como una indicación para la comprensión del sentido de la acción. Esa doble perspectiva será presentada en el punto a continuación.

#### El lenguaje de lo *ingenuo* y/o de lo mal vivido

Existe, en la tradición filosófica occidental y en el pensamiento en general, una doble noción relacionada al mundo de la vida y, por supuesto, a los aspectos relacionados a la vida cotidiana. De modo general, la filosofía ha utilizado – o utiliza – dos expresiones para dar a conocer esa clasificación: la *episteme* y la *doxa*. Actualmente, esa división puede ser examinada en vistas a una idealidad metafísica, es decir, de la plenitud frente a un mundo de las circunstancias de la contingencialidad, o sea, de lo habitual y del mundo terrenal.

En gran medida, aun persiste hoy día un punto de vista extremadamente deficitario o nocivo a lo que hace referencia a las diferentes dimensiones de la vida cotidiana y a la propia relación entre filosofía y vida cotidiana. Para explicar eso, empiezo con una pequeña cita *Sobre la fenomenología del lenguaje* de Merleau-Ponty (nota del traductor, p. 129), de la edición brasileña (1984). El referido texto pone en evidencia la exclusión del lenguaje del contexto metafísico. Los motivos de esa marginalidad del lenguaje

consiste en mostrar que la metafísica (desde Platón) siempre ha considerado el lenguaje como instrumento o traducción del pensamiento, y este era el objeto de las investigaciones que buscaban la relación entre el pensar y el ser, el lenguaje permaneciendo exterior a los dos. Así, el carácter meramente externo e instrumental (y en general mal reconocido) el lenguaje impedía la aprehensión de su mismo ser por la metafísica. Los filósofos, mientras tanto, siempre desconfiaran del lenguaje como vehículo de error y traición del verdadero pensamiento (1984, p. 129, nota 1).

A lectura de este texto señala para dos aspectos. El primer indica una relación ambivalente o contradictoria en relación al lenguaje y a la cotidianidad del mundo de la

vida. La comprensión de las experiencias de vida y al saber relativo a las contingencias continúa bajo sospecha y sufre de una desconfianza desmedida. En otras palabras, la revisión bibliográfica, aunque que breve, identifica que las evidencias de la vida cotidiana y las propias interacciones de los sujetos con el *oikos-cosmos* presentan connotaciones caracterizadas por la ambivalencia, el menosprecio y con fuertes indicios enigmáticos; en fin, indescifrable. En Platón, por ejemplo, la idea de un mundo efímero y visible indica el descrédito y el menosprecio de las fuerzas naturales. Los que se detienen a la realidad mundana viven, según el filósofo, una vida inauténtica y, por tanto, sus pretensiones pueden ser descalificadas.

Esa interpretación del mundo de la vida y de sus imbricaciones con el cotidiano presenta, a lo largo de la historia de la filosofía, una nítida interpretación. El descrédito en relación a eso va de “Platón, con el mito de la caverna, hasta Heidegger con su análisis de la cotidianidad como el lugar de vida inauténtica” (Fornet-Betancourt, 2010, p. 39). Esa constatación nos lleva a percibir el carácter alienador del mundo de la vida, es decir, un “lugar de alienación, falta de verdad, de sentido y de autenticidad” y, por tanto, como lugar impropio para alcanzar la “verdadera” vida (Fornet-Betancourt, 2010, p. 41). De este modo, el mundo de la vida no pasa de un lugar de colonización, pues el proceso de racionalización sistémica impide la emancipación de los sujetos.

En ese horizonte, figuras o representaciones como las del exilio o del sufrimiento, por ejemplo, subrayan un contexto de fragilidad y fugacidad, en sentido opuesto al lugar de plenitud, para el “cual en orientamos moral o espiritualmente” (Taylor, 2010, p. 18). En esa contraposición, existe una especie de dilema entre la acción mirando al modo “habitual” de la vida y la proyección de un ideal trascendente y de “vida plena”. La vida plena utiliza un lenguaje ideal y refleja una forma ideal de vida. Ese aspecto *eidético* exprime, pues, una “intemporalidad” (Merleau-Ponty, 1984, p. 30). El aspecto central de esa perspectiva está en la necesidad de “renunciar a ese lugar” común, ese horizonte de sentido – aunque su carácter relativamente enigmático – de las situaciones cotidianas.

Así, la noción de un mundo mal reconocido o la representación de ingenuidad encuentra sus bases en la filosofía de Platón cuando presume el contexto de la cotidianidad o del *mundo visible* (*kósmos horatós*) como “lugar de vida inauténtica” (Fornet-Betancourt, 2010, p. 39). Esta percepción indica, pues, la relación ambivalente y contradictoria entre las circunstancias cotidianas y las ideas que fundamentan la plenitud y la “verdadera” realidad. En otras palabras, la realidad cotidiana pertenece al perecedero y, por eso, no

sirve como base para cualquier tentativa de fundamentación racional. Caso las situaciones vivenciales no sean consideradas inauténticas o inoperantes, no pasan de una forma ingenua de interpretar la realidad.

El segundo aspecto es decurrente de esa comprensión de mundo. El se relaciona a la necesidad de buscar los fundamentos de las valideces en bases ajenas, o sea, desde fuera de los valores y patrones culturales en que uno está sometido. En ese sentido, el “lugar de la plenitud” es comprendido “como fuera o *más allá* de la vida humana” (Taylor, 2010, p. 29). En Platón reaparece otra vez la preocupación en afianzar una comprensión que reproduce las ideas que “solamente pueden ser comprendidas por medio de las ideas” (Taylor, 2010, p. 29), o sea, desde un horizonte trascendente y en otro nivel de la realidad mundana y terráquea.

De hecho, el ideal de vida se vincula a un ideal foráneo, o sea, una imagen con doble representación. En su horizonte, vigora un tipo *eidolon* (εἶδωλον, ghost), es decir, una disposición con carácter ideal que se sobrepone al sensible y cotidiano. El carácter foráneo refleja un proyecto hegemónico y unilateral, anulando, por tanto, la reflexividad crítica. Así, el imperativo de la sumisión conduce a la uniformización de un estilo de vida conforme el modelo diseñado desde fuera. En el caso, las historias particulares y circunstanciales, el pasado y el presente del peculiar y singular sufren la condenación de un horizonte vinculado al “menosprecio y a la difamación” (Fornet-Betancourt, 2010, p. 40).

Desde esa trayectoria interpretativa y de su lenguaje, es posible comprender las características de la tradición occidental y cristiana, que han sabido crear una imagen extremadamente poderosa, que vigora hasta los días de hoy, sea a través del cristianismo o de la ciencia como tal. En el fondo, son dos ideologías que, con la influencia de Platón y del neoplatonismo, fueron fundamentales para la consolidación de este modelo antropocentrado de comprensión de mundo. De ahí que la morada terrenal no pasa de un lugar de cautiverio, de encarcelamiento y de precariedades; un período de expiación, de sacrificio y de resignación en vistas al otro espacio. En la interpretación de Platón, los humanos son prisioneros y permanecen en la insensatez de una vida que le imposibilita, incluso, distinguir los objetos reales (Platón, 1972, p. 778).

En gran medida, la ciencia moderna ha también reforzado la idea de una naturaleza con características indignas y vergonzosas. Eso equivale decir que la trayectoria de la ciencia en el pensamiento occidental indica un proceso que comienza con la cosmología de los griegos, pasando pelo teocentrismo medieval y llega al siglo XVII con el mecanicismo.

Además de la *mathesis cum taxonomía*, el entusiasmo de Francis Bacon se refleja en el texto *The new Atlantis* (1627), señalando la dominación de la naturaleza como algo implícito a la propia ciencia. Como contrapunto a Platón, Bacon reivindica un *status* científico para el contexto mundano-vivencial, pues el bien-estar de la sociedad se basa en el control científico sobre la naturaleza y de su consecuente favorecimiento de la vida en general.

La racionalidad lógico-matemática induce la epistemología a centrarse en la aplicación de un método eminentemente científico y se traduce en una configuración eminentemente técnico-científica de las sociedades y del mundo. El raciocinio lógico establece las bases hermenéuticas para la comprensión de la realidad y, por eso, lo que huye del análisis lógico-matemático no pasa de desaciertos o equívocos, pues, de acuerdo con Hume, el verdadero conocimiento debe precaverse de sofismos. De este modo, los criterios de científicidad no admiten la contradicción y la controversia, porque el conocimiento debe demostrar la univocidad y la objetividad de los conceptos. La misma cosa pasa con los creyentes: o se acredita o no; la política también sufre del mismo maleficio: o a favor o en contra. El problema es esa tendencia filosófica arraigada a una valoración negativa de lo terrenal, o sea, un menosprecio y difamación del *ethos* vinculado al ecológico. Esta relación no pasa de una alienación, una preocupación sin sentido, pues se trata de un lugar impropio para alcanzar la vida auténtica y verdadera.

#### O rescate del *Lebenswelt* y el significado hospitalario de lo vivido

Aunque la tradición filosófica occidental subraye las dicotomías del mundo de la vida, existe, en la filosofía misma, otro rostro, o sea, una tendencia en no rechazar o difamar el mundo de la vida. Conforme Raúl Fernet-Betancourt, ese impulso aparece en Aristóteles, con su tentativa de reconocimiento de la *doxa*, y llega la “Habermas con su análisis del mundo de la vida en las sociedades técnico-científicas, pasando por Marx y Husserl, entre muchos otros” (Fernet-Betancourt, 2010, p. 39). En ese sentido, es posible identificar, pues, un cambio de lenguaje, que indica un antes y un después en relación a la ambivalencia del mundo de la vida.

Fernet-Betancourt menciona la fenomenología del mundo de la vida de Husserl y, además, la radicalización emprendida por Merleau-Ponty y Sartre, y hasta mismo la

sociología de Alfred Schütz. Además de ese movimiento, Fernet-Betancourt hace referencia al neomarxismo de Heri Lefebvre, Karel Kosik y Agnes Heller. El también habla del movimiento feminista y el pensamiento libertador latino-americano (Fernet-Betancourt, 2010, p. 30).

En ese sentido, el cambio de la filosofía ha sido importante, abriendo, por tanto, “nuevos accesos a la vida cotidiana y dibujando novas bases para el diálogo entre filosofía y cotidianidad” (Fernet-Betancourt, 2010, p. 41). Por eso, se en un primer momento, la tención señalaba las dicotomías entre la perspectiva metafísica y trascendente *versus* las contingencias situacionales; ahora, en un segundo momento, el debate se presenta como dos lenguajes para comprender el mundo de la vida: por un lado, la insistencia en rechazar y transformar las situaciones vivenciales en aspectos ingenuos o inconsistentes y, por otro, reconocer su significado para la filosofía práctica y la teoría del acción comunicativa.

El *Lebenswelt* presume, pues, otra manera de entender las relaciones, sin, para tanto, recusar las contribuciones de la ciencia, de la política, de las religiones etc. Esa es la reacción filosófica a la concepción reticente y descalificadora del mundo de la vida. La percepción o la presentación del mundo, como habla Merleau-Ponty, “siempre ultrapasan sus premisas” (1984, p. 135). La epistemología para la comprensión del sentido de las valoraciones de lo *habitual* remite a la reflexión filosófica de la modernidad y, principalmente, a la “concepción dualista de la ciencia” (Habermas, 1988, p. 461). Según Habermas, Descartes ha adentrado en un camino en el cual la *episteme* ha rechazado el ámbito de la *doxa*. Para él,

desde el siglo XVII no hubo otra salida sino colocarse en sintonía con una forma de saber que substraía la alternativa até entonces vigente entre saber y opinión. La física de Newton se ponía por encima del ámbito de la *doxa*, pero sin alcanzar la forma rigurosa de la *episteme*. De este modo, su nombre y la su pretensión epistémica persistían como algo distinto de la filosofía (Habermas, 2001, p. 59).

En efecto, dos puntos son importantes. Primero, la transformación de las ciencias sociales en ciencias formales, o sea, su sumisión a una metodología que reduce el saber al simple conocimiento objetivo. Hasta hoy mismo, hay un descompaso y es muy difícil a las ciencias sociales asumieren su función crítica, porque no consiguen librarse de las trampas de una metodología científicista. Por otro lado, la reacción a ese reduccionismo indica que la ciencia y el conocimiento mismo se transformaran en ideología (Habermas, 2009). La objetivación de los sujetos ha sido tema de Husserl en la *Krisis*, combatiendo el “realismo científico”. Ante ese diagnóstico, es preciso insistir que “todas las formas de conocimiento

objetivante encuentran siempre su fundamento en el mundo de la vida. La constitución de ámbitos de objetos de la ciencia presupone el saber pre-teórico de los sujetos en el mundo de la vida” (Habermas, 1988, p. 471).

Sin dudas, ese tema implica en una extensa discusión. La comprensión del sentido de las acciones está relacionada con ese saber pre-teórico y anti-predicativo del mundo de la vida. Por eso, la insistencia de los saberes relacionados al *Lebenswelt* subraya que no existe otro remedio sino reconocer el saber de los sujetos socializados como pertenecientes a un mundo de la vida (Habermas, 1988, p. 458). La idea de un mundo matemáticamente uniforme y onto-teológicamente perfecto se enfrenta a los fenómenos mutables. El diseño del *cosmos* perfecto de las esencias, dividido entre un ámbito permanente e invariable y otro relacionado a las mutaciones, comienza a ser roto. La *Gaya Ciencia* ha convertido el mundo en algo estúpido, pues en esta configuración, “la vida no tiene sentido” (Domingues, 1991, p. 287). Al lado de la física y de la matemática, el pensamiento moderno ensaya un modelo de científicidad en la biología (historia natural).

Se trata de una *oikoslogia* (o oikología), algo más amplio que la simple *oikonomia*. En ese sentido, Merleau-Ponty utiliza la expresión “consciencia cósmica o pancósmica” (1984, p. 138). Al final, se trata de una discusión sobre las condiciones humanas y no humanas del lugar común, libre, por tanto, de las amenazas y de un futuro cargado de incertidumbres. La pertenencia no significa solamente el vínculo con una tradición particular y el con la humanidad en general, pero también un compromiso con la ecología. De ahí, entonces, la revolución epistemológica desde la articulación de los saberes con las distintas constelaciones, o sea, con las ciencias, la ética, las culturas y el medio ambiente.

El cambio indica, pues, una perspectiva desde la *acrópolis*, y nunca desde la *necrópolis* (Pizzi, 2010). Estas referencias apuntan hacia Kant y la analogía que permite entender un mundo y una naturaleza viva, o sea, del mundo de las gentes y de la vida. La idea se refiere, pues, al aspecto vivencial y a la pluralidad de las formas de convivir y de compartir experiencias entre todos. Por eso, la pretensión de una interculturalidad desde un *oikos-cosmos-polis*, un horizonte público y en armonía con la naturaleza – que es vida– en el sentido de garantizar la hospitalidad convivencial entre humanos y no-humanos, entre os *anthropos* y os demás seres y el cosmos como tal. En ese sentido, el convivir significa la búsqueda de hospitalidad intercultural, pues no se trata solamente de una relación entre humanos, sino de una correlación entre distintos horizontes, sin la primacía o superioridad de nadie e/o de nada.

Evidentemente, las dos tendencias no pueden ser desacreditadas. Por eso, es importante poder hacer una elección y, a partir de ella, delinear las consideraciones críticas y, entonces, a través de la racionalidad comunicativa, entender los límites y los alcances de la categoría *Lebenswelt*. Ese es el desafío para la filosofía y para todos nosotros. Y una de las exigencias relacionase al ámbito de la publicidad de las cuestiones prácticas.

### La mano visible y su relación con la política

Hasta el momento, el análisis distingue dos lecturas del mundo de la vida y, por supuesto, de las cuestiones relativas a la vida cotidiana. A continuación, deseo mostrar como eso se refleje en la política, en la educación y en otras circunstancialidades del mundo de la vida. Se trata, pues, de relacionar lenguaje y el aspecto vivencial. Y uno de los primeros puntos derrumba por completo el ideal absoluto de plenitud y perfección. Para Adam Smith, por ejemplo, el punto de inflexión de las relaciones de los sujetos ocurre de la misma forma como “acontecían en los cielos”. Bajo la protección divina, todo ocurría en conformidad a las “leyes fijas que ninguno hombre puede cambiar” (Alvez, 1983, p. 175). En ese sentido, las actividades humanas obedecen a la orientación de la *mano invisible* – “encargada de realizar con que todo concurra para el bien general” – y, por eso, nadie puede faltar al cumplimiento de sus dictámenes.

Como es posible percibir, la propuesta de Smith sustenta una idealización que delimita la inmanencia de los hechos a un determinismo transcendentamente peculiar. En efecto, la orientación de la acción obedece leyes idénticas a aquellas que armonizan los cielos. Ellas determinan las relaciones humanas a punto de imponer un modo de pensar, de valorar y de conformar no solamente las transacciones económicas, pero las interacciones en general. Las decisiones dependerían mucho más de esa fuerza invisible de la motivación particular de cada sujeto, y no propiamente de la responsabilidad y del compromiso mutuo.

Con la tese de la publicidad, la *mano invisible* sufre el albedrío de su propia aspiración. Ella es incapaz de configurar un concepto de razón práctica frente a las aspiraciones que ella misma desea. Quizá, sería necesario hacer referencia a las esferas y a los mundos distintos y transparentes, o sea, confiables y sin, por tanto, ninguna confidencialidad u ocultación de la presencia del otro (Cf. Merleau-Ponty, 1984, p. 138).

Ese otro es “vidente y visible” (Merleau-Ponty, 1984, p. 88) y, por tanto, “es visible en la contextura del mundo” (Merleau-Ponty, 1984, p. 89).

Esta sería la nueva insignia frente a una filosofía que rechaza los presupuestos de la abertura al mundo de la visibilidad de los elementos constitutivos de la interacción entre sujetos. En otras palabras, se trata de romper con las tentativas de ignorar la multiplicidad y admitir, por tanto, un horizonte de sentido que, en la expresión de Merleau-Ponty, “mi mirada tropieza” (1984, p. 138). Por eso, no es posible admitir cualquier forma de obscurantismo, pues las actitudes, las elecciones y las tomadas de decisión obedecen a criterios bien visibles. Aunque la aspiración por continuar dominando diversos sectores, la *mano invisible* se traduce en un oscuro enigma, cuyo designio aparenta subyugar el destino de la sociedad a través de esa su invisibilidad aterradora.

Sin dudas, no hay cómo exigir imputabilidad por las decisiones cuando los presupuestos normativos son invisibles. En otras palabras, hay inúmeras instituciones que son legales y, sin embargo, no consiguen reputación y confianza social; en el caso, aunque legalmente reconocidas, ni de lejos son legítimas. Por eso, la legitimación y la confianza de las políticas de gestión (sean ellas públicas, empresariales, económicas o institucionales) están vinculadas a las exigencias de una visibilidad concerniente a las prácticas dialógicas y a las tomadas de decisiones abiertas a una discusión pública. Las tramas de la *mano invisible* permiten que todo sea posible, hasta mismo la mentira, la burla y la injusticia.

Por eso, las exigencias de la razón pública debe realzar la cultura de la justificación pública de las deliberaciones. Eso permite la transparencia en las decisiones y de las políticas adoptadas en cualquier situación, pues permite evaluar la calidad moral de los resultados y, con ella, el nivel de confianza entre las personas y, incluso, la justicia en las relaciones. La propuesta de utilizar la transparencia ha sido sistematizada por Kant como un *principio de publicidad*, el cual propone que nadie podría actuar si los motivos que subyacen a su decisión no fueran de dominio público. Kant utiliza este principio como uno de los mecanismos fundamentales para la relación intersubjetiva, que también puede ser utilizado para el análisis de la validez moral de cualquier acción, norma o institución. Se trata, por lo tanto, de someter al escrutinio público cualquier norma en cuestión. Este principio se apoya en la concepción kantiana de la razón como facultad del intersubjetivo, como un lugar “donde todos tienen voz”, como espacio o esfera de la libertad.

De ese modo, para Kant, “son injustas todas las acciones que se refieren al derecho de otros hombres cuyos principios no soportan ser publicados” (Kant, 1985, p. 61). Este

principio define el sentido común, pero sin abandonarlo cuando se cuestiona la validez moral de una acción o decisión que interfiere en otras personas. Esta apertura a la razón pública es fundamental para hablar de recursos morales o de bases éticas para la ciudadanía participativa. De hecho, ese principio de transparencia (o de publicidad), o sea, de poder tornar “público” la todos es, sin duda, una exigencia muy fuerte para os días actuales. Así, gana importancia el hecho de que la retomada de la esfera pública y la ampliación de los espacios deben ser acompañadas también por la transparencia en las decisiones y por el diálogo en las deliberaciones. Esa es, por tanto, la condición imprescindible para las personas, empresas, instituciones para orientar el comportamiento de todas las personas y de cualquier institución.

Por eso, la reivindicación por transparencia sin restricciones comienza a mover con las bases hasta ahora supuestamente intocables. Sin duda, actitudes y comportamientos individuales, corporativos o mismo institucionales, a las veces encubiertas o encobertadas, consideradas hasta el momento como confidenciales, dejan los bastidores privativos para ganar divulgación irrestricta. Aunque indeseada, la aspiración de publicidad torna posible el acceso hasta mismo de indiscreciones, por veces escandalosas, comprometiendo la confiabilidad de instituciones, acostumbradas la valerse del principio de autoridad o de la ficticia perfección.

El principio de la transparencia no perdona actitudes y comportamientos deshonestos. Las revelaciones de contenidos e informaciones es un hecho que no se puede contestar, y nada más puede ser considerado sigiloso. A veces, no hay cómo saber se todo es verdadero o si el asunto es mera especulación o falsa calumnia. Aun así, el principio de la precaución recomienda las acciones proactivas, o sea, portarse de modo constructivo, evitando, de ese modo, penalizaciones posteriores. Las acciones proactivas pueden romper con la orientación disciplinar cuerpos y mentes, cuyos métodos de *cura animarum* han sido sistemáticamente utilizados para exactamente para infundir un *habitus* en contra la perversidad mundana y de las tentaciones del mundo de los vivos.

De hecho, la superación de la dicotomía de los mundos de vida significa también el desvelamiento de la duplicidad en el lenguaje filosófico y poder, entonces, señalar las implicaciones de la reinterpretación supone no solo para la vida cotidiana, sino también para la política, la educación o las instituciones y movimientos sociales. En efecto, el dicho popular “quien no debe no teme” pasa a ser sustituido por otro: *quien no tiene nada la esconder, nada debe temer*.

En razón de eso, hay, por lo menos, tres aspectos en la relación entre mundo de la vida, lenguaje y política:

a) la pluralidad no significa dicotomización, es decir, un dualismo sin salida, pues refleja una coexistencia imposible. En este sentido, me parece llamativo pasar de la ironía de los cementerios al mundo de la vida (*Lebenswelt*) de los humanos vivientes, convivientes y dialogantes. Es decir, más allá del sentido kantiano de la paz perpetua y quizás del aspecto satírico de Kant, la idea está en abandonar la referencia fúnebre de las *nerópolis* y profundizar una reflexión ético-política al nivel de las *acrópolis*, o sea, al lugar donde vivimos y nos movemos. Este lugar podría llamarse de *Lebenswelt*, el mundo de las gentes, donde sea posible soñar con una paz que sea fruto de la justicia y la solidaridad.

b) Entonces, hablamos no solamente de *polis*, sino pasamos a la *cosmópolis* de nuestros mundos de vida, lo que implica detenerse mucho más en la vida y en la pluralidad de las experiencias vivenciales. Trata-se, por lo tanto, de una expresión relacionada a los seres vivientes, y no simplemente a “actos dóxicos”, donde un sujeto dirige a otro como se fuera objeto y, al final, la única certeza se traduciría en la existencia de un simple objeto. Este aspecto destaca el comportamiento hospitalario, un compromiso de orden cosmopolita y relativo a las esferas locales. Se trata, pues, de reconocer a cualquiera y a las gentes no como enemigos, sino como *sujetos* capaces de establecer una convivencia de orden superior, por encima de los intereses o de los valores estrictamente particulares. Ese aire hospitalario está presente en las pancartas y paneles de bienvenida. Una bienvenida que no significa domesticación o sumisión, sino hospitalidad que se desea compartir a través de la convivencia dialógica y de los regalos, promocionando la solidaridad y la justicia entre todos.

c) en tercer lugar, la aceptación de ese aspecto irrenunciable exige, entonces, el replanteamiento de la idea de vivir en paz de forma pragmática, abandonando su carácter metafísico, es decir, una separación entre lo pensado y lo vivido, entre un mundo idealizado y la realidad cotidiana. Se trata, pues, de transformar el “déjame vivir en paz” e introducir un cambio en el sentido de “garantizamos la posibilidad de paz entre todos.” Con un poco de fantasía, ese cambio nos llevaría al dulce sueño de vivir en paz. En este sentido, creo ser oportuna la expresión “déjame vivir en paz”, pero comprendida dentro de un marco pragmático, con lo cual tendríamos un compromiso de vivir todos en paz. En otras palabras, la preocupación ante el futuro de América Latina nos lleva a preguntar si

deseamos o podemos construir algo común y que pueda “dejarnos vivir en paz” tanto entre nosotros como ante la humanidad. Por eso, vale la pena insistir en la noción de “contextura del mundo” en relación aquello que, según Merleau-Ponty, está en el corazón del mundo y hasta mismo en el corazón de lo que podemos mirar (1984, p. 91).

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

En la interacción, los participantes comparten determinadas convicciones relevantes. Ellas posibilitan una forma de vida bajo a luz de un saber intuitivo, pre-categorial que no puede ser calificado de irracional o ingenuo, ni como algo relativo al menosprecio o considerado como una categoría inferior, pues se presenta como un “acervo de razones”, las cuales garantizan la interacción entre os sujetos y orienta la toma de decisiones. Simplemente porque un modo de vida, por más simple que sea, “resguarda un potencial” de intersubjetividad que está a la disposición de los atores para la interpretación del mundo (Habermas, 1989, p. 418 y 1998, p. 73). Además, negar eso significaría ocultar la herencia de tradiciones, aprendizajes y contribuciones de muchas culturas e, incluso, de una diversidad de saberes que actualmente es acepta sin cuestionamientos, pero que ni siempre ha sido tan claro como es hoy día. En otras palabras, la práctica cotidiana está inmersa en un mar de auto-evidencias, las cuales pertenecen también convicciones normativas y vivencias de las que en damos cuenta por empatía y cuyo saber, la principio, nadie cuestiona.

Por eso, comprender las manifestaciones simbólicas y las vivencias presuponen un mundo con un plexo de sentido común compartido entre os sujetos. Se trata de un saber-de-fundo de sentido que exige una pre-comprensión imbuida culturalmente. Ese “saber de fundo”, presente de forma implícita e intuitiva en la vida cotidiana, una vez tematizado, permanece a las espaldas de los sujetos (Habermas, 1989, p. 496). El hecho de permanecer “a las espaldas” no significa que sea desechable, ni que desaparezca en un universalismo abstracto, formal e idealizado. Sin dudas, por más paradójico que pueda parecer, “los discursos prácticos encuentran determinado su contenido en el horizonte del mundo de la

vida de un grupo social. En otras palabras, ese saber cotidiano exige que se deba en encargar dele y la tarea consiste en asumir un compromiso con sus valideces, aunque ellas sean de corto o medio alcance.

En fin, ese es un argumento importante en el momento de rescatar el concepto de *Lebenswelt* y, así, poder transformarlo en tema para la reflexión filosófica. Sin dudas, se trata de una pretensión que no desecha un saber subyacente a las estructuras básicas del *habitual* y que exige, por tanto, una epistemología capaz de reconocer el sentido de las valoraciones de la vida cotidiana.

## REFERENCIAS

- ALVES, R. *Filosofia da ciência. Introdução ao jogo e suas regras*. 4 ed., São Paulo: Brasiliense, 1983.
- COHEN J. L. & ARATO, A. *Sociedad civil y teoría política*. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- DOMINGUES, I. *O grau zero do conhecimento. O problema da fundamentação das ciências humanas*. Loyola: São Paulo, 1991.
- FORNET-BETANCOURT, R. Introducción. In: *Dokumentation des XIV. Internationalen Seminars des Dialogprogramms Nord-Süd*. Verlagsgruppe Mainz: Aachen, p. 39-48.
- HABERMAS, J. *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus, 1988.
- HABERMAS, J. *Ciencia y técnica como "ideología"*. 6 ed., Madrid: Tecnos, 2009.
- HABERMAS, J. *Textos y contextos*. Barcelona: Ariel Filosofía, 2001.
- KANT, I. *La paz perpetua*. Madrid: Tecnos, 1985.
- MERLEAU-PONTY, M. *O olho e o espírito*. In: Coleção Os Pensadores. 2 ed., São Paulo: Abril Cultural, 1984, p. 85-111.
- MERLEAU-PONTY, M. *Sobre a fenomenologia da linguagem*. In: Coleção Os Pensadores. 2 ed., São Paulo: Abril Cultural, 1984, p. 129-140.
- PIZZI, J. *Ética do Discurso. A racionalidade ético-comunicativa*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.

PIZZI, J. *A pax do oikos-cosmopolis e os males de origem*. In: FORNET-BETANCOURT, R. (Hrsg.). *Dokumentation des XIV. Internationalen Seminars des Dialogprogramms Nord-Süd*. Verlagsgruppe Mainz: Aachen, p. 193-201.

PLATÓN. *Obras completas*. Aguilar: Madrid, 1972.

SCHMITT, J.-C. *Corpo e alma*. In: SCHMITT, Jean-Claude; LE GOFF, Jacques. *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: Edusc, 2006 (dois volumes), p. 253-267.

TAYLOR, Ch. *Uma era secular*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2010.