

COMUNICACIONES

Las normas de la argumentación dentro de y fuera de la ciencia.*

Reeder, Harry P. (University of Texas at Arlington)

Introducción:

La argumentación es central a la ciencia (incluso la ciencia natural y la ciencia social) y también al intento de resolver los conflictos de intereses y opiniones entre distintas naciones, culturas, religiones y modos de vivir. Estas dos formas del discurso argumentativo no son tan distintas como es ampliamente aceptado. Aquí intento: *primero* esbozar el rol de la argumentación, tanto con facetas trascendentales como facetas hermenéuticas, dentro de la fenomenología trascendental-hermenéutica como “ciencia estricta”; *segundo* esbozaré el concepto habermasiano de los “argumentos pragmática-trascendentales” (Habermas, 2000, 192) del discurso argumentativo; y *tercero* argumentaré que estos puntos de vista no son tan diferentes, porque las dos explicaciones de la argumentación tienen en común métodos basados en “interacciones mediadas lingüísticamente” (Habermas, 2000, p. 160), aunque la fundamentación de estas interacciones son distintas. También indicaré algunas diferencias entre el discurso argumentativo dentro de y fuera de la ciencia. Mi meta no es ni de rechazar totalmente el punto de vista de uno u otro de estos pensadores, ni de subsumir el uno dentro del otro.

Parte I:

Según Edmund Husserl, la filosofía, como cualquier investigación que merece el título *ciencia*, incluso las ciencias del espíritu (Husserl 2002, pp. 4-11), debe ser una “unidad [sistemática] del nexo de las validaciones fundamentadas”¹. Es claro que para Husserl esta fundamentación de validaciones es intersubjetiva, y que se la establece por medio de la evidencia y la argumentación (Reeder, 2011, capítulos VIII y X). Esta argumentación requiere el lenguaje, y por eso en las *Investigaciones lógicas*, libro fundador de la fenomenología, Husserl dedicó las primeras cuatro de las seis Investigaciones al lenguaje, los sentidos y la gramática (Reeder, 2011, capítulo VII).

Husserl habla mucho en su obra publicada sobre los temas de la interpretación y de la comunicación en el método fenomenológico “como ciencia estricta” (Husserl, 2009) –temas importante de la hermenéutica– sin mencionar la palabra “hermenéutica” (Vargas y Reeder, 2009, *passim.*; Reeder, 2007b, pp. 19-48; Reeder, 2011, capítulos VII, VIII y X). Es claro que, para Husserl, la ciencia necesita una fundamentación en perspectivas eidéticas y, por eso, es necesario la ejecución de la reducción fenomenológica para llegar al nivel “trascendental” en donde se encuentra con la evidencia primaria (Reeder, 2007b, pp. 19-48). Pero Husserl habla de problemas

* En las citas de las obras en inglés las traducciones españolas son del presente autor.

¹ Husserl, 1982, 1, p. 42. He cambiado la traducción española de Morente y Gaos para enfatizar el grano del sentido. El alemán es en Hua XVIII, p. 30: “*Zum Wesen der Wissenschaft gehört also die Einheit des Begründungszusammenhanges, in dem mit den einzelnen Erkenntnissen auch die Begründungen selbst und mit diesen auch die höheren Komplexionen von Begründungen, die wir Theorien nennen, eine systematische Einheit erhalten.*”.

hermenéuticos, los cuales resultan a raíz de la reducción fenomenológica. Debajo de la reducción a la “esfera trascendental”², en donde el yo y sus experiencias aparecen como *correlatos trascendentales* o *correlatos intencionales* (Husserl, 2008, pp. 299, 301, y §§41-41; Husserl, 1962, §93c), los términos de la lengua cotidiana tienen que ser usado con nuevos sentidos (Husserl, 2008, §59; Reeder, 2011, capítulo VIII). Por eso, para producir una descripción fenomenológica hay que adecuar los términos lingüísticos a las experiencias trascendentales descubiertos por la realización de la reducción fenomenológica, y hacerlo en el “horizonte profesional” de un científico que escribe para el entendimiento de otros científicos fenomenólogos (Husserl, 2008, §35).

Una vez que un fenomenólogo tiene su descripción fenomenológica, la comparte con colegas para tener discusiones y argumentos críticos sobre la descripción; según Husserl sin este paso la descripción queda demasiado subjetiva y todavía no es evidencia en el sentido estricto o científico (Husserl, 1986, §13). En estas discusiones hay problemas hermenéuticos adicionales en la comunicación y la crítica de la descripción y de su adecuación a la experiencia vivida (la vivencia) como está partido por el grupo de científicos; solamente después de este intercambio público y crítico se llega a una descripción al nivel de evidencia estricta, quizás a evidencia apodíctica³.

Por toda esta descripción y argumentación la meta, según Husserl, es que la descripción fenomenológica adecua a las estructuras trascendentales eidéticas, estructuras compartidos por todos (o a lo menos por todos de un conjunto de personas, por ejemplo, los hombres o las mujeres) (Reeder, 2011, capítulo X).

Para Husserl esta meta solamente tiene su papel como guía de la atención a la evidencia, la comunicación y la argumentación dentro de una filosofía científica y apriorica que es una *tarea infinita* (Husserl, 1986, p. 104; Husserl, 2008, p. 115). Husserl dice que la fenomenología, como una ciencia estricta⁴, incluye las ciencias sociales como “una ciencia racional del hombre y de la colectividad humana” (Husserl, 2002, p. 4) una humanidad con su praxis, su espiritualidad, y su razón práctica (Husserl, 2002, pp. 3, 8). Es en este contexto que Husserl dice que “la «renovación» [del hombre y de la cultura] pertenece con necesidad de esencia al desarrollo del hombre y de la colectividad humana hacia la humanidad verdadera” (Husserl, 2002, p. 11). Como tarea infinita, esta renovación “implica que creemos en una «buena» humanidad como posibilidad ideal” (Husserl, 2002, p. 8). Pero esta meta, como tarea infinita o como posibilidad ideal, no tiene el intento de reducir una cultura a otra, sino a establecer un reconocimiento de la racionalidad como un objetivo importante para todos los seres humanos, de cualquier cultura (Husserl, 2002, pp. 2-3; cfr. Habermas, 1985, p. 160).

Parte II:

Por su parte, Jürgen Habermas, siguiendo críticamente el pensamiento de Karl-Otto Apel (Habermas, 2000, p. 121, n.10, p. 125, n. 13, pp. 190-205; Habermas, 1985, pp. 102-103), rechaza el “trascendentalismo” de Husserl, pero, no obstante, reconoce la necesidad de establecer “normas pragmática-trascendentales” (Habermas 2000, p. 114) de cualquier forma de argumentación. Él elige la frase “normas *pragmática-*

² Hay mucho malentendido del sentido husserliano de trascendental. Para Husserl indica no más que una epoché o abstención del mundo de la vida, con su presumido metafísica dualística.

³ Véase mi crítica del uso husserliano del término *apodicticidad* en Reeder, 2007b, pp. 19-48.

⁴ Heidegger rechaza esta afirmación, pero creo que él tiene en la mente una forma distinta de la ciencia que no es la forma en que quiere decir con el término “ciencia”. Véase, por ejemplo, Husserl, 2002, pp. 2-4.

trascendentales” en parte para evadir problemas que tienen ellos con el término husserliano “trascendental”⁵, y argumenta que se puede descubrir tales normas no en la mente, sino en la praxis vivida del discurso argumentativo. Al otro lado, Habermas quiere evadir el relativismo (Habermas, 1985, p. 142; Habermas, 2000, pp. 132-133). Habermas, como muchos otros, no se da cuenta ni de la intersubjetividad del *ego cogito* de Husserl (Husserl, 1986, Quinta Meditación), ni de las estructuras hermenéuticas de la praxis científica de la fenomenología. Claro que en general Habermas nos ofrece más análisis que Husserl sobre la naturaleza de la praxis discursiva argumentativa, pero hay enlaces interesantes entre las discusiones de los dos filósofos con respecto a la argumentación.

Parte III:

Ambos Habermas y Husserl reconocen el hecho de que nos encontramos con la argumentación y con las ciencias dentro de la vivencia en el *mundo de la vida* (Husserl, 2008, §§37-38; Husserl, 2002, p. 2; Habermas, 1985, p. 159; Habermas, 2000, pp. 120, 162), en el que tenemos nuestras propias influencias históricas y culturales (Vargas y Reeder, 2009, capítulo VII; Husserl, 2002, p. 6; Husserl, 1986, §57; Habermas, 1985, p. 37; Habermas, 2000, pp. 103, 149, 181, 229). También dicen los dos pensadores que, para los seres humanos, la argumentación tiene, como meta *a lo largo*, un entendimiento mutuo (Habermas, 2000, p. 168; Husserl, 2002, pp. 8, 11), porque, como dice Habermas, las interpretaciones distintas del mundo no son inconmensurables, a raíz de la fusión de horizontes, (Habermas, 2000, pp. 222-223) y también porque: “Pues conceptos como los de verdad, racionalidad y justificación desempeñan en toda comunidad lingüística *el mismo* cometido gramatical, también cuando se interpretan de modos distintos y se aplican conforme a criterios diferentes.” (Habermas, 2000, p. 224). Por ejemplo, Habermas insiste que la ética del discurso es un procedimiento para la argumentación y no es ni un conjunto de leyes morales ni un solo punto de vista para todo el mundo: “La ética discursiva no proporciona orientaciones de contenido, sino solamente un *procedimiento* lleno de presupuestos que debe garantizar la imparcialidad en la formación del juicio” (Habermas, 1985, p. 143).

Husserl y Habermas enfocan en metas *ideales* a lo largo: Habermas refiere su postulado de universalización a una “comunidad ideal de comunicación” (Habermas, 2000, p. 162), y dice que el discurso racional es muy difícil: “Los discursos racionales tienen un carácter improbable, y se elevan como islas en el mar de la praxis cotidiana” (Habermas, 2000, p. 168). Semejantemente, como hemos visto, Husserl refiere la meta de su ciencia humana a una *posibilidad ideal*.

Según Habermas, el principio de la argumentación (U) es,

(...) toda norma válida tiene que cumplir la condición de que las consecuencias y los efectos secundarios que resulten previsiblemente de su seguimiento *universal* para la satisfacción de los intereses *de todos y cada uno* puedan ser aceptados sin coacción (...) (y preferidos a las

⁵ Es mi opinión que Habermas –como muchos otros– no entiende bien el concepto de *trascendental* en Husserl, que meramente refiere al hecho de que cuando vemos a nuestra experiencia bajo la reducción fenomenológica, los objetos de nuestra experiencia intencional y nuestro ego como polo intencional al que aparece los objetos, son correlatos intencionales, es decir no hay ninguna presunción metafísica sobre la preeminencia de cualquiera.

repercusiones de las posibilidades alternativas de regulación conocidas) *por todos* los afectados. (Habermas, 2000, p. 142)

También describe (U) como: “—toda persona que participa en los presupuestos comunicativos generales y necesarios del discurso argumentativo, y que sabe el significado que tiene justificar una norma de acción, tiene que dar por buena implícitamente la validez del postulado de universalidad” (Habermas, 2000, pp. 145, 164; Habermas, 1985, p. 110). Según Habermas hay una ética del discurso que sigue de este principio de la argumentación: “el principio fundamental de la ética del discurso [es] que solamente les es lícito reivindicar validez aquellas reglas morales que podrían recibir la aquiescencia de todos los afectados como participantes en un discurso práctico” (Habermas, 2000, p. 161). Estas reglas morales universales, dentro del discurso a lo largo de la comunidad ideal de comunicación se parecen al concepto husserliano de una buena humanidad como posibilidad ideal, que buscamos en la tarea infinita de la ciencia fenomenológica. La búsqueda de esta humanidad, como la que buscamos con la ética del discurso de Habermas, es una “exigencia ética absoluta” que requiere una “fe de que la cultura puede y debe ser reformada por la razón del hombre y por la voluntad del hombre” (Husserl, 2002, pp. 2-3). Por eso, según Husserl, hay necesidad de “una ciencia racional del hombre y de la colectividad humana [que puede proveer un] fundamento a una racionalidad de la acción social y política y a una técnica política racional” (Husserl, 2002, p. 4). Al contrario, Habermas no quiere caracterizar su principio de argumentación y ética del discurso “ciencia”. Pero hemos visto que la ciencia en el sentido husserliano es una tarea infinita que presume, en parte, la posibilidad ideal de una “buena humanidad”. No se puede borrar la semejanza de los dos puntos de vista con una pega sobre el término “ciencia”.

Mientras que Habermas tiene razón cuando dice que el mundo objetivo no es histórico en el mismo sentido que el mundo social, los rasgos del discurso argumentativo de la ciencia en el sentido husserliano no son tan distintas de tales rasgos de la argumentación en el mundo social como descrito por Habermas. Lo que separa las dos formas de argumentación es que, en general, los científicos comparten más, y más claramente, los horizontes “profesionales” de la argumentación (Husserl, 2008, pp. 177-178; Reeder 2011a, capítulo VIII). Pero también es claro que nuestro entendimiento de la naturaleza en la ciencia sí que tiene una historia. Considere, p. e., el concepto de átomo, que fue creado sin ningún experimento en el quinto siglo, B. C. (*a-tomos*, sin capacidad de ser dividido), y que guía, como *presunción* (piense aquí la presunción de Husserl de una buena humanidad, y la presunción de Habermas de una imparcialidad ideal de la formación de juicio), toda la ciencia hasta el descubrimiento en el siglo XX que, de hecho, se puede dividir un átomo.

También los dos pensadores basen sus planteamientos en problemas de la racionalidad y de la fundamentación de la praxis humana en el mundo de la vida (Husserl, 2008, Parte III; Husserl, 2002, pp. 4-5; Habermas, 2000, pp. 120, 162; Habermas, 1985, pp. 159-165), mientras que sus ideas sobre la racionalidad y la fundamentación son distintas. Habermas busca su ideal en el discurso práctico (Habermas, 2000, p. 162), pero Husserl busca su ideal en una clarificación, en y de “la esencia peculiar de lo espiritual” (Husserl, 2000, p. 8). Por ejemplo, aunque los horizontes de las discusiones científicas y las discusiones no-científicas son distintos, en ambos casos la meta es: “tiene justificar una norma de acción, tiene que dar por buena implícitamente la validez del postulado de universalidad” (Habermas, 1985, p. 110).

Es interesante observar que Habermas, a pesar de su intento de distanciarse de conceptos eidéticos, usa mucho el concepto de “autocontradicción performativa”

(Habermas, 2000, pp. 143, 219; Habermas, 1985, pp. 102-103). Aunque trata él de derivar este concepto de la praxis argumentativa, no es posible derivar de esta praxis el concepto de contradicción que es necesario para aceptar su afirmación que las normas pragmática-trascendentales de la argumentación no son *relativas* ni a culturas ni a implementaciones de esta praxis, como, por ejemplo, la acción estratégica (Habermas, 1985, pp. 78, 142, 157-158; Habermas, 2000, pp. 114, 132, 191, 193). Pero, como sabía Aristóteles, aunque descubrió las leyes de la lógica formal a raíz de observar mucha praxis argumentativa con respecto a muchas cosas distintas, las reglas básicas de la lógica son –como las reglas aritméticas– de un tipo fundamentalmente distinto de la praxis humana. Dudo que a Habermas le gustaría decir que los números son “pragmático-trascendentales”. Es el reconocimiento de esa “esfera eidética” que llevó tanto Platón como Husserl a tratar de separar “el flujo Heráclito” de las sensaciones de la esfera de “sentidos parmenídeos” de los sentidos (Reeder, 2009a). De esta perspicacia desarrolló el matemático Husserl el concepto de la reducción fenomenológica para establecer firmemente el estatus de las reglas lógicas y matemáticas, el tema central de las *Investigaciones Lógicas*.

¿Cómo, entonces, se difieren los discursos argumentativos dentro de y fuera de la ciencia? Creo que hay dos diferencias mayores, uno en el enfoque de los discursos, y uno en los horizontes de los discursos. En la ciencia el enfoque de un problema está relativamente estable, con la posible excepción de los períodos de “revolución científica” (Kuhn, 1970), y por eso hay más posibilidad de entendimiento mutuo en este campo que en la argumentación sobre cosas políticas, sociales, religiosas etc. En términos de los horizontes, los científicos están en una profesión y no tienen que enfocar mucho en el tratamiento el uno al otro, porque lo aprenden en su entrenamiento. Al contrario, en los campos de la política, etc., en donde pensar en las interrelaciones entre los que argumentan es de alta importancia, la mayoría de la gente no piensan en esto, y no tratan con los otros como personas iguales en el debate, sino tratan con los otros como serían tontos o malos. Sin pensar en la *meta* de la argumentación (la que está presunta en la ciencia), mucha gente argumenta de una manera que destruye la posibilidad de llegar a una posición compartida (Reeder, 2007a, pp. 18-26) y aún llega a la polarización, en la que cada grupo en la argumentación mueve cada vez más separado (Reeder, 2007, p. 25). La gente en general no aprecie ni la importancia ni el valor de la argumentación misma (Reeder, 2007a, p. 18; Reeder, 2009, capítulos V y VI). No están conscientes de la meta de la argumentación, “la búsqueda cooperativa de la verdad” (Habermas, 1985, p. 189). El proceso mismo de la argumentación, que es que tanto retórico como lógico (Reeder, 2007a, pp. 18-25), debe ser estimado más que el oro, no recibe ni un momento de consideración, y esta falta de consideración es la raíz de muchos conflictos, sean políticos o militares.

Conclusión:

Hemos visto que en su núcleo la fenomenología como ciencia estricta de Husserl y la ética del discurso basado en normas pragmática-trascendentales de la argumentación de Habermas seguramente tienen mucho en común. Habermas tiene razón sobre las normas de la argumentación, pero quizás no puede fundamentar todas las normas (como la evasión de la autocontradicción preformativa) en la praxis argumentativa. Al otro lado, Husserl nos da muy poco sobre los problemas no-científicas de la razón práctica y el buscar la ideal de la buena humanidad.

Referencias Bibliográficas

- Habermas, J. (1985) *Conciencia moral y acción comunicativa*, tr. Ramón García Cotarelo. Barcelona: Ediciones Península.
- (2000) *Aclaraciones a la ética del discurso*, tr. José Mardomingo. Madrid: Editorial Trotta. Colección Estructuras y Procesos, Serie Filosofía.
- (1962) Husserl, Edmund, *Lógica Formal y Lógica Trascendental*, tr. Luis Villoro. México: UNAM. Filosofía Contemporánea.
- (1982) *Investigaciones Lógicas*, 2 Vol., tr. Manuel G. Morente y José Gaos. Madrid: Alianza Editorial.
- (1986) *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.
- (2002) *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*, tr. Agustín Serrano de Haro, Barcelona: Anthropos Editorial.
- (2008) *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, tr. Julia V. Iribarne. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- (2009) *La filosofía, ciencia rigurosa*, tr. Miguel García-Baró. Madrid: Ediciones Encuentro.
- Kuhn, Thomas S. (1970) *The Structure of Scientific Revolutions* Chicago, University of Chicago Press.
- Reeder, H. (2007a) *Argumentando con cuidado: Dialéctica para una sociedad democrática*, Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional y Editorial San Pablo, 2007. Colección Textos de Filosofía.
- (2007b) *Lenguaje: dimensión lingüística y extralingüística del sentido*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional. Colección Filosofía y enseñanza de la filosofía –7
- (2009) *La globalización y la fenomenología del lenguaje*. Morelia, México: Jitanjáfora Morelia Editorial. Serie Fenomenología, No. 10.
- (2011) *La praxis fenomenológica de Edmund Husserl*, Bogotá: Editorial San Pablo. Colección: Filosofía Actual.
- Vargas, G. y Reeder, H. (2009) *Ser y Sentido: Hacia una fenomenología trascendental*, Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional. Colección Textos de Filosofía–7.