

## “¿PARA QUÉ FILOSOFÍA?”, SI “EL PENSAR ESTÁ EN LO SECO”

GUILLERMO HOYOS VÁSQUEZ

COMENZARÉ POR ACLARAR EL TÍTULO, del cual debo la primera parte a la Escuela de Frankfurt, teoría crítica de la sociedad, y la segunda a Martín Heidegger. Trataré luego —¿tarea imposible?— de reconciliar estos dos modos de pensar, volviendo al sentido del pensar en Kant y a las cosas mismas que pensamos en nuestra cotidianidad de acuerdo con la fenomenología de Edmundo Husserl, maestro de Heidegger y partícipe de la crítica al positivismo de los frankfurtianos, para proponer que la filosofía puede servir para reencantar al mundo de la vida y a la sociedad civil, necesariamente desencantados por los modernos procesos de racionalización.

### 1. ¿Para qué todavía filosofía?

ES LA PREGUNTA DE THEODOR ADORNO y de Jürgen Habermas, y en cierto modo, de cada uno de nosotros al iniciar cada semestre.

La crítica de la razón, ciertamente en sentido kantiano, implica para Habermas ocuparse de la pregunta que se hiciera Adorno ya en 1962 y que él repite casi 9 años más tarde en la Radio del Estado de Hessen, el 4 de enero de 1971: ¿para qué todavía filosofía? —*Wozu noch Philosophie?*— (Habermas, 1971a: 11-36). El texto, confiesa Habermas, pretende “ofrecer un inventario mucho más sobrio a diferencia de la respuesta nostálgica de Adorno, que al despedirse de la metafísica, sin embargo quiere conservarle fidelidad” (2009: 14). No es el lugar para resumir las tesis de Adorno, y basta indicar cómo para él la filosofía cuanto más inútil tanto más filosofía: “Porque no sirve para nada, por eso no está aún caduca la filosofía; y ni de ello siquiera le sería lícito reclamarse, si es que no quiere ciegamente repetir su culpa, la posición de sí misma por sí misma” (1972: 23).

Habermas anota cómo desde los años 70 se volvió moda comprender a la “crítica de la razón” no desde el doble sentido del genitivo objetivo, es decir, en cuanto se critica a la razón, y subjetivo, esto es, en cuanto la razón es la que critica, “sino como crítica unilateral del sentido *necesariamente* falso de una autocomprensión fundamentalista de la razón”. Frente a estas tesis postmodernas defiende Habermas, como lo acabamos de mencionar, “la crítica de la razón en el sentido kantiano de la *auto-ilustración* acerca del uso correcto, es decir, limitado autocríticamente, de la razón” (2009: 16).

En su ensayo, Habermas hace una presentación de los movimientos filosóficos del momento y evalúa sus posibilidades de reconstruir el sentido auténtico del filosofar. Se destaca su preocupación por las relaciones entre filosofía y teorías de la ciencia. La filosofía debe ocuparse de una crítica al positivismo científico, tanto en el área de las ciencias duras como, sobre todo, en el de las ciencias blandas<sup>1</sup>; y debe fomentar cada vez más un sentido de racionalidad complejo y amplio, en el que quepan tanto las unas como las otras. En esta línea irán todos sus trabajos relacionados con su libro *Lógica de las ciencias sociales*. También, ya entonces, percibe el significado para la sociedad actual del asunto de las religiones y de las ideologías extremas, temática retomada recientemente en su libro *Entre naturalismo y religión*. Pero, sin duda, su mejor respuesta a la pregunta de Adorno acerca de la utilidad de la filosofía es su propio desarrollo de la filosofía crítica, en su primera etapa, en torno a su libro y su ensayo *Conocimiento e interés* con un acento epistemológico y, sobre todo, en la segunda a partir del cambio de paradigma, posición de la cual los debates públicos frente a la sociedad —en libretto propositivo pragmático— son el mejor testimonio de una filosofía crítica en diálogo con los discursos más opuestos entre sí: los de la ciencia y los de la religión.

Es importante, desde un principio, señalar cómo precisamente *La teoría de la acción comunicativa* comienza con la siguiente caracterización de filosofía:

---

<sup>1</sup> A quienes todavía se irritan por los términos de esta distinción quiero remitirlos al lugar en el que Habermas manifiesta expresamente su reserva frente al estilo reduccionista de muchos discursos de una ‘*harten*’ *Wissenschaft* (ciencia dura), en relación con los de las ‘*weichen*’ *Disziplinen* (disciplinas blandas). Son términos del mismo Habermas en sus *Philosophische Texte, Band 5* (2009: 23, 262 y 324).

La racionalidad de las opiniones y de las acciones es un tema que tradicionalmente se ha venido tratando en filosofía. Puede incluso decirse que el pensamiento filosófico nace de la reflexivización de la razón encarnada en el conocimiento, en el habla y en las acciones. El tema fundamental de la filosofía es la razón. La filosofía se viene esforzando desde sus orígenes por explicar el mundo en su conjunto, la unidad en la diversidad de los fenómenos, con principios que hay que buscar en la razón y no en la comunicación con una divinidad situada allende el mundo y, en rigor, ni siquiera remontándose al fundamento de un cosmos que comprende naturaleza y sociedad. El pensamiento griego no busca ni una teología ni una cosmología ética en el sentido de las grandes religiones universales, sino una ontología. Si las doctrinas filosóficas tienen algo en común, es su intención de pensar el ser o la unidad del mundo por vía de una explicitación de las experiencias que hace la razón en el trato consigo misma (Habermas, 1992: 15).

Pensar el mundo como totalidad mediante la explicitación de la experiencia de la razón en el trato consigo misma. Esta concepción de filosofía puede inspirarnos en nuestro preguntar acerca del uso y utilidad de la filosofía hoy. En un ensayo de la época, a la vez que invita a desmitificar al Kant de la teoría crítica del conocimiento como maestro de maestros, propone las tareas de la filosofía en relación con los diversos saberes valiéndose de la bella metáfora de un ‘móvil’: “¿Cómo pueden ser abiertas, —se pregunta— sin que se lastime su propio sentido de racionalidad, las esferas de la ciencia, de la moral y del arte, que se encuentran como encapsuladas en formas de culturas de expertos? ¿Cómo se pueden relacionar de nuevo estas esferas con las tradiciones empobrecidas del mundo de la vida, de modo que las áreas disociadas de la razón vuelvan a encontrar en la práctica comunicativa cotidiana un equilibrio?”. La respuesta desde la teoría del actuar comunicacional es: “La filosofía podría por lo menos ayudar a animar el juego equilibrado, que ha llegado a total quietud entre lo cognitivo-instrumental, lo moral-práctico y lo estético-expresivo, como quien pone de nuevo en movimiento un móvil, que se ha trabado persistentemente” (Habermas, 1985: 28).

Esta metáfora del móvil apunta en la misma dirección que la de Heidegger en su *Carta sobre el humanismo*, que inspira la segunda parte del título de esta lección inaugural: el pensar está en lo seco.

La crítica heideggeriana a los tres tipos de humanismo, a saber: cristianismo, marxismo y existencialismo —que después del holocausto pretenden seguir siendo vigentes y de cierta manera prevenir que nuevas barbaries atenten contra lo humano—, consiste especialmente en desvirtuar un punto de partida para la caracterización del ser humano que no se base en su propio sentido de ser mismo, que para Heidegger no es otro que el pensar la verdad del ser, es decir, abrirse al ser en la casa del pensar que es el lenguaje. Pero esta pregunta por la verdad del ser, la pregunta de la fenomenología, que es precisamente la que define al ser humano, a su existir en cuanto *Dasein*, se ha olvidado desde hace mucho, desde los orígenes de la filosofía como ciencia primera en Grecia. Al ser olvidada ha perdido sentido, se la considera no pertinente, no útil, no necesaria para el hombre contemporáneo, dado que su sentido de ser es cada vez más el de la ciencia, la técnica, la tecnología, la innovación, la productividad, la eficiencia, la competitividad. Términos de una lógica lineal que no requieren, y de hecho no son referidos, al sentido de “sociedad”. Es necesario por tanto analizar la situación originaria de la filosofía y de la ciencia en Grecia para poder volver a poner la pregunta acerca de lo que hace al ser humano ser tal, como quien existe en la morada del ser, el lenguaje, que lo faculta para pensar preguntándose y abriéndose a la verdad del ser.

Escribe Heidegger:

Para que aprendamos a experimentar puramente la citada esencia del pensar, lo que equivale a llevarla a cabo, nos tenemos que liberar de la interpretación técnica del pensar. Los inicios de esa interpretación se remontan a Platón y Aristóteles. En ellos, el pensar mismo vale como una *téchne*, esto es, como el procedimiento de la reflexión al servicio del hacer y fabricar. Pero aquí, la reflexión ya está vista desde la perspectiva de la *praxis* y la *poíesis*. Por eso, tomado en sí mismo, el pensar no es «práctico». La caracterización del pensar como *theoría* y la determinación del conocer como procedimiento «teórico» suceden ya dentro de la interpretación «técnica» del pensar. Es un intento de reacción que trata de salvar todavía cierta autonomía del pensar respecto al actuar y el hacer. Desde entonces, la «filosofía» se encuentra en la permanente necesidad de justificar su existencia frente a las «ciencias». Y cree que la mejor manera de lograrlo es elevarse a sí misma al rango de ciencia. Pero este esfuerzo equivale al abandono de la esencia del pensar. La filosofía se siente atenazada por el temor a perder su prestigio y valor si no es una ciencia. En efecto, esto se considera una deficiencia y supone el carácter no científico

del asunto. En la interpretación técnica del pensar se abandona el ser como elemento del pensar. Desde la Sofística y Platón es la «lógica» la que empieza a sancionar dicha interpretación. Se juzga al pensar según una medida que le es inadecuada. Este juzgamiento se asemeja al procedimiento que intenta aquilatar la esencia y virtud del pez en vista del tiempo y modo en que es capaz de vivir en lo seco de la tierra. Hace tiempo, hace demasiado tiempo, que el pensar está en lo seco. ¿Se puede pues llamar «irracionalismo» al empeño por reconducir el pensar a su elemento? (1981: 66-67).

## 2. El pensar está en lo seco porque el cerebro no piensa (*Das Gehirn 'denkt' nicht*)<sup>2</sup>

EN LA TRADICIÓN DE LA FENOMENOLOGÍA tanto de Heidegger como, sobre todo, de Husserl, y de la teoría crítica de la sociedad, la crítica al positivismo — no a la ciencia positiva—, apuntan a develar que la definición del hombre desde un naturalismo cientifista está a la base de la crisis de la sociedad. Es miope considerar que este tipo de crítica, la de la Escuela de Frankfurt y la de la fenomenología, no es pertinente hoy en los temas de filosofía y sociedad. En la actual discusión con las neurociencias se enfatiza su recorte del sentido de libertad del ser humano y de la idea de responsabilidad como respuesta moral a su insociable sociabilidad, es decir a la conflictividad y problematicidad del hombre en sociedad. No quiere decir, como parecen a veces sugerirlo los partidarios del naturalismo, que el pensar al liberarse de la ciencia tenga que recaer de nuevo en las arenas movedizas de la metafísica. Recientemente se ha ocupado Habermas de la responsabilidad y de la libertad de la voluntad en discusión con cierto naturalismo reduccionista, al que le manifiesta enfáticamente que el cerebro no piensa, en respuesta a su programa fundamental:

En una revista, que lleva el título programático *Gehirn und Geist* (cerebro y espíritu), publicaron once especialistas en neurociencias un pretencioso manifiesto, que llamó mucho la atención en círculos más amplios que los de la mera competencia en la lucha por recursos de investigación<sup>3</sup>. Los autores

---

<sup>2</sup> (Habermas, 2009: 262).

<sup>3</sup> Habermas cita el número 6/2004 de la Revista e indica que en los números 7-8/2005 se encuentra la respuesta de los psicólogos. Como puede observarse, la problemática

anuncian ‘que en tiempo previsible’ se podrán aclarar y preveer a partir de procesos físico-químicos del cerebro los eventos psíquicos como afecciones y sentimientos, pensamientos y decisiones. Por ello es obligatorio tratar el problema de la libertad de la voluntad hoy ya como una ‘de las grandes preguntas de las neurociencias’. Los especialistas en neurología esperan de los resultados de sus investigaciones una revisión muy profunda de nuestra autocomprensión: ‘Con respecto a lo que tiene que ver con nuestra imagen de nosotros mismos nos esperan en casa, por tanto, en tiempo previsible conmociones considerables’ (2009: 271).

Este planteamiento nos recuerda la conferencia de Habermas al recibir el premio Kyoto en el 2004, intitulada “Libertad y determinismo” (2005a: 155-186), en la que ya sugería la propuesta de un “naturalismo débil” de las ciencias sociales, en un audaz diálogo entre Kant y Darwin, posición que acaba de consolidar en su discusión con los especialistas en neurociencias de la Revista *Cerebro y Espíritu* y que sin duda puede tomarse como posible respuesta a la última amenaza a la filosofía y a la sociedad misma, a saber, la esperanza en un renovado positivismo, que sigue apostándole al reduccionismo de la ciencia, la tecnología y la innovación, la competitividad, la modernización dominante, ahora de la mano de las ciencias cognitivas.

El semanario de Hamburgo, *Die Zeit*<sup>4</sup> (*El Tiempo*), narra que para sus 50 años, no hace mucho, la canciller alemana Angela Merkel quiso ponerse a la moda y, en lugar de brindar a sus prominentes invitados, como se acostumbra, música o entretenimiento, presentó a Wolf Singer, el mismo con quien discute actualmente Habermas en defensa de la libertad humana frente al determinismo. La señora Merkel quiso celebrar su cumpleaños con algunos datos del avance científico y éstos los tenía muy bien preparados el experto en neurociencias: “el hombre no posee una voluntad libre, afirmó el científico, en realidad es conducido por neuronas. El hombre ya está determinado en sus decisiones entre el bien y el mal”. Al día siguiente los magos de la sátira en Hamburgo, no se sabe si porque se los había suplantado, comentaron: la clase política alemana estaba exultante y pudo dormir tranquila al oír

---

de la financiación de proyectos de investigación no es sólo la fomentada en Colombia por COLCIENCIAS.

<sup>4</sup> Tanja Dücker en: *Die ZEIT* online, 11.2.2009.

que los alemanes no habían matado millones de judíos, que habían sido sus neuronas. Por qué precisamente entonces las neuronas habían obrado así y no de otra forma, lo ignora todavía hoy el profesor Singer.

### 3. Pensar el mundo de la vida y la sociedad civil

PODEMOS AHORA RESPONDER A LA PREGUNTA del título: la filosofía sirve para retornar el pensar a su elemento.

La utilidad de la filosofía en la tradición de la Escuela de Frankfurt es la crítica, la misma que motiva a Heidegger a reconducir el pensar a su elemento —para nosotros las cosas mismas—, para lo cual sugerimos volver a la crítica de la razón pura de Kant, para quien más allá o más acá del conocimiento, especialmente del científico, con base en la experiencia espacio temporal, tiene sentido para el hombre pensar: pensar la libertad, el mundo como totalidad, la identidad y la responsabilidad personal, el sumo bien como lo incondicionado de lo condicionado, ámbito de la religión y de utopías sociales libertarias.

Las ideas de la razón son al pensar lo que el agua es al pez. El pensar y el ser no pueden reducirse al mero conocer de las ciencias, no sólo por nuestra inclinación casi de inercia a dar razón de lo indeterminado de lo determinado en el horizonte de horizontes del sentido de ser, como sugiere Kant, sino porque las ideas nos abren utópicamente al uso práctico de la razón en las esferas de la historia, la sociedad, la moral y el arte. El uso práctico de la razón se alcanza por una vía negativa, la de la crítica:

Si se echa una ligera ojeada a esta obra, —dice Kant acerca de su *Crítica de la razón pura*— se puede quizá entender que su utilidad es sólo *negativa*: nos advierte que jamás nos aventuremos a traspasar los límites de la experiencia con la razón especulativa. Y, efectivamente, ésta es su primera utilidad. Pero tal utilidad se hace inmediatamente *positiva* [...] Ello se ve claro cuando se reconoce que la razón pura tiene un uso práctico (el moral) absolutamente necesario, uso en el que ella se ve inevitablemente obligada a ir más allá de los límites de la sensibilidad [...] Negar a esta labor de la crítica su utilidad *positiva* equivaldría a afirmar que la policía no presta un servicio *positivo* por limitarse su tarea primordial a impedir la violencia que los ciudadanos pueden temer unos de otros, a fin de que cada uno pueda dedicarse a sus asuntos en paz y seguridad (Kant, 1978: B XXV, 24-25).

La utilidad de la filosofía consiste por tanto en reconocer el valor, sentido, límites y extensión del conocimiento científico, liberándonos así de especulaciones y dogmatismos sin fundamento experiencial y abriéndonos al horizonte de sentido en el que podamos resolver razonablemente la inclinación natural de la razón a la metafísica. La reciente interpretación fenomenológica de la cosa en sí del kantismo, propuesta por Jürgen Habermas (1971b: 203-270, especialmente: 232-234), busca explicitar un sentido del mundo de la vida, abierto intersubjetivamente por la comunicación, para tematizar también un sentido utópico de sociedad. El mundo de la vida como el lugar de la detranscendentalización de la razón se convierte entonces en horizonte de sentido para contextualizar hermenéuticamente la comprensión, y se nos ofrece a la vez como fuente inagotable de recursos para validar nuestras pretensiones de verdad, de lo correcto y de lo veraz y auténtico. Con esto se resuelve la problemática planteada por Kant en el paso de la analítica a la dialéctica, en el que se enfatiza cómo la ciencia moderna avanza con seguridad y objetividad hasta los límites de la experiencia; pero cómo, a la vez, no se puede negar que para el hombre, más allá o más acá de lo que puede conocer gracias a la experiencia y a las ciencias apoyadas en el entendimiento humano como función de la razón, tiene sentido pensar lo que no puede conocer, para retornar el pensar a su elemento. Nos encontramos ante el reto del pensamiento postmetafísico. Históricamente el hombre sigue preguntando por el mundo como totalidad (cosmología), por la libertad humana como fuente de responsabilidad (moral), por la naturaleza del alma en la psicología y en la antropología, por Dios o el absoluto en la religión y en la historia. Hoy día siguen vigentes algunas de esas preguntas, puesto que la ciencia, la técnica y la tecnología no son todo, así a veces lo pretenden, no nos hacen sólo ellas felices, no concuerdan siempre con nuestros últimos ideales de vida; tienen sus límites: en el horizonte del desarrollo tecnológico el hombre se asoma a situaciones de no retorno; el mismo sentido de solidaridad respecto a generaciones venideras, bien pudiera ser considerado como vestigio metafísico. Pero sobre todo, los asuntos relacionados con la sociedad y la solución de la insociable sociabilidad del ser humano como tarea, como esperanza normativa, no siempre parece que pudieran ser resueltos en términos puramente científicos ni tampoco sólo por especialistas. Es el reto del pensar para no filósofos en su experiencia cotidiana, formulado como “el principio esperanza” (Bloch, 2004, 2006 y 2007), “el principio responsabilidad” (Jonas, 1995) o hacia la paz perpetuamente.

Es, por tanto, definitiva la distinción kantiana, enfatizada oportuna y acertadamente por John Rawls, entre entendimiento (*Verstand*) y razón (*Vernunft*), teniendo en cuenta que no se contradicen, ni se complementan, sino que el entendimiento es una función de la razón, seguramente la más importante como lugar de los conceptos y categorías, instancia de la racionalidad, que a su vez no pueden confundirse con las ideas de la razón, instancia de lo razonable. Es posible relacionar el sentido kantiano de las ideas como el ámbito de lo “incondicionado de lo condicionado” con el mundo de la vida (*Lebenswelt*), tematizado por la fenomenología no sólo a la base del conocimiento científico sino como lugar de la experiencia humana y de una subjetividad trascendental, ahora detranscendentalizada lingüística y comunicacionalmente. El mundo de la vida como horizonte de horizontes es el referente fundamental de la fenomenología, allí donde ella se apropia “de las cosas mismas”, sustituto ontológico de la “cosa en sí” y del *a priori* kantiano. Por ello, Edmund Husserl en sus reflexiones en torno a la crisis de las ciencias puede decir con toda razón que “el *factum*” es “el *a priori*”: es en la facticidad del mundo de la vida donde se contextualizan y se constituyen todos nuestros conocimientos, no sólo los de las ciencias duras, sino también los de las blandas y de las humanidades y las artes.

El retorno del pensar a su elemento es volver al mundo de la vida en el que se pierde en lo indeterminado de lo determinado, en lo incondicionado de lo condicionado la cosa en sí, el noumeno, y en el que se resuelve en el tiempo y en el espacio nuestra inclinación natural a la metafísica. Para eso seguimos todavía y seguiremos haciendo filosofía, así en el diario pensar pareciera ser inútil.

En otras palabras: se trata de radicalizar el redescubrimiento de la *doxa* a la base de la *episteme* en el mundo de la vida mediante la detranscendentalización de la razón, es decir, de la intersubjetividad de la fenomenología en partitura dialogal (Hoyos, 2009: 405-422). Es el cambio de paradigma de la filosofía de la conciencia y de la reflexión a la teoría de la acción comunicativa como filosofía del presente. Se busca desarrollar una teoría discursiva en la epistemología, la ética dialogal, la política deliberativa y el derecho democrático. En el diálogo de los saberes se ha concretado su discurso en asuntos de opinión pública y medios de comunicación, en temas de bioética y recientemente en el debate acerca de las neurociencias y su influjo en la acción humana.

En su discusión con Wolf Singer ha enfatizado Habermas, en su conferencia de Kyoto, que “sin la intersubjetividad del comprender ninguna objetividad del saber” (2005a: 177), reafirmando con ello el estatuto epistemológico y metodológico del actuar comunicacional en sus tres momentos: el cambio de paradigma de la filosofía de la conciencia y del diálogo del alma consigo misma, del monólogo de la reflexión a la comunicación y el diálogo. Su confrontación con un naturalismo reduccionista se da en el medio, entre éste y la religión, el otro extremo que amenaza hoy la filosofía y la sociedad, si deviene fundamentalismo.

No está en cuestión el que todas las operaciones del espíritu humano sean totalmente dependientes de sustratos orgánicos. La controversia se fija más bien en el sentido de la naturalización del espíritu. Una comprensión naturalista adecuada de la evolución cultural, tiene que poder dar razón tanto de la constitución intersubjetiva del espíritu, como del carácter normativo de sus operaciones orientadas por normas (Habermas, 2005b: 7).

Esto en cuanto a la propuesta de un naturalismo débil.

¿Y en cuanto a la religión? En el extremo opuesto al naturalismo se encuentra hoy la revitalización inesperada y la politización de comunidades creyentes y tradiciones religiosas. Una sociedad postsecular tiene que poder reconocer los límites del racionalismo moderno y de su concepción antimetafísica (que no es lo mismo que postmetafísica), secular, laicista, “atea” o antirreligiosa del mundo, del hombre y de la historia.

No está en cuestión el hecho de que cualquier posibilidad de formación política tenga que realizarse en el marco de un universo sin alternativas desde el punto de vista del desarrollo de la ciencia, la técnica y la economía, como se ha ido conformando en Occidente. Lo controvertido es más bien la interpretación correcta de las secuelas de una secularización marcada por un tipo de racionalidad cultural y social propio de Occidente, al que las religiones atribuyen cada vez más la causa de la crisis mundial de valores (Habermas, 2005b: 7-8).

De la misma manera que aceptamos del naturalismo su cuestionamiento de la metafísica hasta llegar a proponer un naturalismo “débil”, debemos revisar la posición de la modernidad respecto a la religión y a otros metarrelatos que acumulan críticas al racionalismo Occidental, adverso a las creencias de la gente y que algunas veces recorta las libertades de los creyentes de diversa

índole en el espacio público. La propuesta de una sociedad postsecular reconoce la presencia de las creencias religiosas o de metarrelatos de diversa índole en la sociedad civil y acepta por tanto el que se expresen libremente en el espacio público, con tal de que se sometan a procesos democráticos en el momento de pretender influir en formas de vida guiadas por el interés común de la población y protegidas por el Estado de derecho. No se trata de volver atrás en la conquista de la separación entre Iglesia y Estado, sino que se busca aprovechar los recursos utópicos de los creyentes en el espacio de las relaciones entre sociedad y Estado, que manifiestan hoy ciertos fenómenos preocupantes de marchitamiento en las comunidades en las que la comprensión, la cultura del perdón y la solidaridad parecen irse agotando por los principios egoístas del neoliberalismo y de la competitividad.

### Conclusión

EN LOS INICIOS DEL SIGLO PASADO se dio el debate entre los filósofos que reclamaban “volver a Kant”. Los neokantianos creían poder resolver la exigencia de la *Crítica de la razón pura* en el sentido de pensar más allá o más acá del conocer, en el desarrollo de las ciencias naturales y las ciencias del espíritu, aquellas basadas en la observación empírica y en el principio de causalidad como el que organiza la experiencia; éstas basadas en la actitud del participante y en la comprensión (*Verstehen* vs. *Kausalerklärung*). Se propone el axioma de la neutralidad valorativa para poder homologar las ciencias del espíritu, llamadas hoy ciencias sociales y humanas, en su metodología y en su estatuto teórico a las ciencias de la naturaleza. Es el proyecto de racionalización a partir del conocimiento científico para lograr el desencantamiento del mundo. Los fenomenólogos proponemos volver a las cosas mismas para retornar el pensar a su elemento, para comprender cada vez mejor en toda su complejidad y conflictividad, también con la ayuda de la ciencia, gracias a la sensibilidad moral y a la dimensión estética, nuestro mundo y nuestra sociedad. Pensamos que para eso es útil la filosofía.

Con motivo del bicentenario de la muerte de Kant en el 2004, John McDowell, autor del libro *Mind and World* (*Mente y mundo*) —y la mente sí piensa— llamó al autor de la *Crítica de la razón pura*, el más grande —“Kant ist der Größte”— (2000: 24), porque de su mano es posible reencantar el mundo, necesariamente desencantado por la ciencia y la tecnología, de suerte que nos volvamos a sentir en el mundo de la vida como en casa.

## Referencias

- ADORNO, T. W. (1963). Wozu noch Philosophie. En *Eingriffe*. Frankfurt: Suhrkamp. (En español: 1972. Justificación de la filosofía. En *Filosofía y superstición*. Madrid: Alianza / Taurus).
- BLOCH, E. (2007). *El principio esperanza [3]*. F. González Vicén (trad.). Madrid: Trotta editorial.
- BLOCH, E. (2006). *El principio esperanza [2]*. F. González Vicén (trad.). Madrid: Trotta editorial.
- BLOCH, E. (2004). *El principio esperanza [1]*. F. González Vicén (trad.). Madrid: Trotta editorial.
- HABERMAS, J. (2009). *Philosophische Texte, Band 5, Kritik de Vernunft*. Frankfurt: Suhrkamp.
- HABERMAS, J. (2009). Das Sprachspiel verantwortlicher Urheberschaft und das Problem der Willensfreiheit. *Wie lässt sich der epistemische Dualismus mit einem ontologischen Monismus versöhnen?* En *Philosophische Texte, Band 5, Kritik de Vernunft*. Frankfurt: Suhrkamp.
- HABERMAS, J. (2005a). Freiheit und Determinismus. En *Zwischen Naturalismus und Religion* (155-186). Frankfurt: Suhrkamp. (En español: 2006. En *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós).
- HABERMAS, J. (2005b). *Zwischen Naturalismus und Religion*. Frankfurt: Suhrkamp.
- HABERMAS, J. (1992). *Teoría de la acción comunicativa*, tomo I. Madrid: Taurus.
- HABERMAS, J. (1985). *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Península.
- HABERMAS, J. (1971a). Einleitung: Wozu noch Philosophie? En *Philosophisch-politische Profile* (11-36). Frankfurt: Suhrkamp. (En español: 2000. En *Perfiles filosóficos políticos*. Madrid: Taurus).
- HABERMAS, J. (1971b). Von den Weltbildern zur Lebenswelt. En *Philosophisch-politische* (203-270). Frankfurt: Suhrkamp. (En español: 2000. En *Perfiles filosóficos políticos*. Madrid: Taurus).
- HEIDEGGER, M. (1981). *Carta sobre el humanismo*. Buenos Aires: Ediciones del 80.

HOYOS, G. (2009). Fenomenología y humanismo. En *Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen III (Actas del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología)* (405-422). Lima/Morelia, México: Círculo Latinoamericano de Fenomenología.

JONAS, H. (1995). *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder.

KANT, I. (1978). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara.

McDOWELL, J. (2000). Kant ist der Größte. John Mc Dowell im Gespräch mit Marcus Willaschek. En *Information Philosophie* (28). Jahrgang, 1, Lörrach, März.