

SECCIÓN DE OBRAS DE FILOSOFÍA

---

TEORÍA DEL MUNDO DE LA VIDA

Traducción de  
GRISelda MÁRSICO  
con la colaboración de  
UWE SCHOOR

HANS BLUMENBERG

TEORÍA DEL MUNDO  
DE LA VIDA

Edición de  
Manfred Sommer



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

MÉXICO - ARGENTINA - BRASIL - COLOMBIA - CHILE - ESPAÑA  
ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA - GUATEMALA - PERÚ - VENEZUELA

Primera edición en alemán, 2010  
Primera edición en español, 2013

---

Blumenberg, Hans

Teoría del mundo de la vida / Hans Blumenberg ; edición literaria a cargo de Manfred Sommer. - 1a ed. - Buenos Aires : Fondo de Cultura Económica, 2013.  
280 p. ; 21x14 cm. - (Filosofía)

Traducido por: Griselda Mársico  
ISBN 978-950-557-972-3

1. Filosofía. I. Sommer, Manfred, ed. lit. II. Mársico, Griselda, trad. III. Título

CDD 190

---

Armado de tapa: Juan Balaguer  
Foto de solapa: © Suhrkamp Verlag

Título original: *Theorie der Lebenswelt*  
ISBN de la edición original: 978-3-518-58540-5  
© 2010, Suhrkamp Verlag, Berlín  
TODOS LOS DERECHOS RESERVADOS

D.R. © 2013, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA DE ARGENTINA, S.A.  
El Salvador 5665; C1414BQE Buenos Aires, Argentina  
fondo@fce.com.ar / www.fce.com.ar  
Carr. Picacho Ajusco 227; 14738 México D.F.

ISBN: 978-950-557-972-3

Comentarios y sugerencias: [editorial@fce.com.ar](mailto:editorial@fce.com.ar)

Fotocopiar libros está penado por la ley.

Prohibida su reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión o digital, en forma idéntica, extractada o modificada, en español o en cualquier otro idioma, sin autorización expresa de la editorial.

IMPRESO EN ARGENTINA – PRINTED IN ARGENTINA  
Hecho el depósito que marca la ley 11.723

## ÍNDICE

I.	<i>Teoría del mundo de la vida</i> .....	9
	1. La "vida": un concepto indeterminado .....	11
	2. Descripción constructiva de lo no comprensible.....	28
	3. La búsqueda del origen y la cuestión del sentido.....	42
	4. Integración de lo desconocido .....	58
	5. El hecho primigenio irracional de Husserl .....	72
	6. Un estado anterior a toda teoría .....	85
	7. La racionalidad de la ausencia de fundamentación.....	98
	8. Entender lo sobreentendido .....	109
II.	<i>El mundo de la vida como tema de la fenomenología</i> .....	119
III.	<i>Lo sobreentendido, la posición vertical, la autocomparación</i> .....	145
IV.	<i>La delegación como salida de la caverna</i> .....	163
V.	<i>Mundo de la vida y concepto de realidad</i> .....	171
VI.	<i>Mundo de la vida y tecnificación bajo aspectos de la fenomenología</i> .....	197
VII.	<i>Apéndice. Permanencia en el mundo de la vida y progreso histórico</i> .....	245
	<i>Posfacio del editor</i> .....	265
	<i>Nota sobre la edición</i> .....	271
	<i>Índice de nombres</i> .....	275

# I. TEORÍA DEL MUNDO DE LA VIDA

## 1. LA "VIDA": UN CONCEPTO INDETERMINADO

¿TEORÍA *del* mundo de la vida? Ya con el número la cosa se pone crítica. Si cada uno tiene y vive su vida, ¿por qué razón no debería tener también cada uno su mundo de la vida? Todo parece indicarlo, en especial porque la descripción de una vida, para alcanzar el estándar teórico que ya ha adquirido sin duda hace mucho tiempo, tiene que satisfacer justamente el requisito de hacer ver, en esa vida puesta de relieve por la biografía, su mundo como el horizonte de sus posibilidades y direcciones. La presunción de que cada uno tiene su mundo de la vida hace deseable su exposición sólo en la medida en que también una vida resulte digna de exposición, más allá de las pautas que se tomen en cuenta. ¿Bajo qué presupuestos es posible hablar, entonces, de una "teoría *del* mundo de la vida", postularla?

El que le dio el nombre al "mundo de la vida" desde la fenomenología *no* ha usado el singular en el sentido de una reducción eidética a la "esencia" de los mundos de la vida fácticos, aunque su método lo habría obligado a hacerlo. No parece dudar mucho en cuanto a que se puede hablar de *un solo* mundo de la vida con el mismo derecho con que se puede hablar de *un solo* mundo, cuya unidad se basa en que es el último horizonte externo de todos los objetos y de todos los sujetos intersubjetivamente dependientes. Entonces, *el* mundo de la vida no sería sino un nivel de articulación *del* mundo en todo sentido, es decir, también del mundo en tanto unidad última de los objetos teóricos. Pero la totalidad de los objetos teóricos es desde un principio una totalidad producto de la objetivación, es decir, de la afirmación de la existencia que surge de la intersubjetividad, que está fundada en ella; a eso obedece la prohibición de hablar de una pluralidad de mundos teórico objetivos.

Para el mundo de la vida eso no vale. El mundo de la vida tiene que tener un rasgo de unidad. Aun a riesgo de perder lo precioso de aquella multiplicidad de mundos de la vida biográficos y de obtener a cambio una árida abstracción, hay que buscar ese rasgo. Lo que nos puede orientar allí es que el mundo de la vida no puede ser un algo general de orden superior como el "mundo", sino un algo precedente de orden genético, del que se puede esperar que tenga capacidad de explicar lo que surge de él mismo.

¿Habrá que comenzar entonces por el esfuerzo de una definición? Que Husserl no lo haya hecho puede deberse a una negligencia bastante típica de quienes acuñan conceptos nuevos. Eso en sí no exige especial cautela. Lo que sí exige cautela es la experiencia con los requisitos de la teoría dialógica para introducir conceptos. Hacer depender la calidad de las teorías sencillamente del grado de definición de los conceptos que introducen y emplean siempre termina siendo una de las ilusiones del uso de teorías de cualquier clase. Pero, a diferencia de la exposición de las normas, la observación de los hechos históricos y actuales en las ciencias muestra que el rigor en la formación o admisión de conceptos favorece más la esterilidad que el progreso preciso. Hasta ahora nadie ha comenzado seriamente a hablar los lenguajes que han ofrecido o incluso prescripto, no sin despliegue de sagacidad, esforzados reguladores del lenguaje. En eso la disciplina escolar empieza a intervenir tan temprano y con tanta dureza que las rebeliones de por sí naturales de los alumnos se convierten en el placer de autonomizarse. Husserl, a quien también le hubiera gustado pensar dentro de los carriles de la disciplina escolar, nos lo ha ahorrado en el caso del "mundo de la vida". En términos generales, me parece, para bien.

No por eso dejarán de ser condenables la falta de claridad o la indeterminación. Si existiera una virtud de la rigurosidad atenuada, siempre implicaría también el riesgo del fracaso, de la difusión de incompetencia. En el mejor de los casos hay algo como la admisión calculada de lo ilícito, cuya licencia obedece a que de lo contrario no habría absolutamente nada, no habría un comienzo o la inmediata

suspensión de lo comenzado. Si ya no se puede seguir usando la expresión “autoridad científica”, tal vez se pueda designar metafóricamente como una suerte de crédito si existe o si surge la disposición a dejarle pasar ciertos grados de indeterminación a un autor o al cómplice en lo que hoy se da en llamar “discurso”. Quizá se considere atroz la falta de definición de los conceptos en Kierkegaard, ¿pero de qué otro modo habrían podido desarrollarse entonces la objeción y la resistencia a tanto exceso de sistema? En el capítulo sobre la disciplina de la razón pura de la primera *Crítica*, Kant rechaza la exigencia de que en filosofía primero se definan los conceptos que se van a introducir. Antes bien, como dice Kant, en esta disciplina “la definición, como distinción precisa, debe concluir la obra, más bien que iniciarla”.\* Para Kant, en la filosofía la definición no pertenece, como en la matemática, “*ad esse*”, sino “*ad melius esse*”.\*\*

A pesar de toda la fascinación que las reglas procedimentales matemáticas y formales han ejercido desde siempre sobre los filósofos, de aquello se sigue, según Kant, “que en la filosofía no se debe imitar a la matemática anteponiendo las definiciones, excepto sólo a manera de mero ensayo”\*\*\*. Si nos atenemos a esto, en la filosofía hay una suerte de estadio experimental del uso de los conceptos, en el que lo que importa es acreditar la productividad de los conceptos, no verificar o falsar hipótesis.

En las ciencias jurídicas está afianzado el concepto de “concepto jurídico indeterminado”. Se trata, según la descripción del clásico diccionario jurídico de Creifelds,<sup>1</sup> de aquellos conceptos “cuyo contenido no está cubierto por un hecho de contornos bien definidos, sino que requiere, al aplicar el derecho a un tipo delictivo, que se lo fije en cada caso concreto”. La fijación se produce en el ámbito de los hechos efectivos (por ejemplo, cuando se trata de

\* Emmanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, trad. de Mario Caimi, Buenos Aires, Colihue, 2007, p. 759. [N. de la T.]

\*\* *Ibid.*, nota 1.375. [N. de la T.]

\*\*\* *Ibid.*, p. 759. [N. de la T.]

<sup>1</sup> [Carl Creifelds (ed.), *Rechtswörterbuch*,] 4ª ed., Múnich, 1976, p. 1133.

circunscribir la "oscuridad" existente en una disposición legal), o consiste en precisar la propia definición jurídica (por ejemplo, qué debe considerarse "intereses legítimos" de una de las partes en un litigio o en la salvaguarda de derechos). También en el caso de conceptos normativos, por ejemplo el de las "buenas costumbres" lesionables o preservables en el derecho contractual, la precisión debe efectuarse caso por caso mediante lo que se denomina "asignación de valor". Sin lugar a dudas, el concepto indeterminado se modifica con cada acto de inclusión de un hecho hasta entonces no actualizado. En la regulación de obligaciones, por encima de la prohibición de atentar contra las buenas costumbres en los contratos está el principio de la "buena fe", que se refiere tanto a la interpretación del contrato como a la exigibilidad del cumplimiento del pago respetando la costumbre (art. 242 del Código Civil Alemán). El deudor debe satisfacer el pago, pero no a "deshora", con lo que empalmaríamos con otra indeterminación, la del concepto de "oscuridad".

No se sobreentiende que vivamos en un mundo en el que exista algo como la "deshora". A nadie se le ocurriría emplear este concepto en una ciencia exacta. No forma parte del "tiempo del mundo". Que la hora del descanso sea deshora si el Estado como institución se hace responsable, entre otras muchas cosas, del buen descanso del ciudadano, quizá resulte más entendible que la extemporaneidad de acciones que se ejecutan en días feriados o en vísperas de feriados. Si incluso una vez al año la Dirección Impositiva considera "extemporánea" la notificación de resoluciones, siendo que está en juego el más brutal de los reclamos, el reclamo público al individuo, la deshora debe tener un peso insoslayable en el plano del mundo de la vida. Pero nadie se arriesgaría a decir que en la construcción "deshora" se cifra un concepto de tiempo que si bien no es de las ciencias exactas, es de la filosofía. "Tiempo y deshora": no sería más que un título chic para una tesis doctoral en Munster. No obstante, que hay y puede haber deshoras es un indicio filosófico en la medida en que allí encuentra resistencia la adopción de la universalidad de los conceptos científicos en la filosofía para su sistematización y se muestra que hay otra reali-

dad, además de la que es susceptible de ser medida teóricamente. La función y el título legal de los conceptos indeterminados es aislarla. Aislarla no significa decidir a qué forma de tratamiento se la puede someter después.

Daré un ejemplo más de la función de los conceptos indeterminados, esta vez del derecho romano: el *venire contra factum proprium*, el ejercicio de un derecho legítimo que va contra un comportamiento propio anterior. El precepto lógico de evitar la contradicción no alcanza para que se lo considere concluyente. En cierto modo, es demasiado estricto, demasiado global, porque ya por el factor temporal no se puede hablar de contradicciones en sentido estricto en el caso de la coherencia del comportamiento. Se trata más bien de algo del mundo de la vida, que se podría designar como transgresión de la coherencia, como “disonancia” del comportamiento: por ejemplo, en una relación jurídica crearle a la otra parte la ilusión de que uno no va a hacer uso de un determinado instituto jurídico, por ejemplo la prescripción, para evitar de esa manera que persiga su derecho.

El concepto jurídico indeterminado le pone un límite a la explotación de las precisiones formales. En el derecho romano, una vez más, rige el siguiente principio: *Dolo agit, qui petit, quod statim redditurus est*. No se puede reclamar un pago en sí adeudado si por otra razón jurídica lo reclamado debería ser restituido de inmediato. No se puede decir que los conceptos jurídicos indeterminados tienen gran importancia en casi todas las áreas del derecho *a pesar de* su indeterminación, sino *por* esa indeterminación. No es simplemente la imprecisión que sería inadmisibles en otras ciencias o que en todo caso exige una reducción constante de su tolerancia. Nicolás de Cusa pretendía definir la “imprecisión” como atributo fundamental del mundo, y deducía de allí la necesidad de adoptar un comportamiento empírico frente a él. Tras el éxito de este principio por una exactitud al menos en aumento se podrá decir que en la función de los conceptos indeterminados lo central es el mundo de la vida como una reserva de imprecisión. Si quisiéramos profundizar esto en el ámbito de la filosofía práctica, habría que remitirse

a la distinción establecida por Aristóteles entre justicia y equidad (*epiíikeia*, lat. *aequitas*).<sup>2</sup> No es casual que fuera Aristóteles quien, teniendo a la vista el rigorismo platónico, estableció esa distinción y la consolidó para la tradición. Como platónico no sería muy fácil imaginarse que pudiera haber una *idea* de la equidad como hay una idea de la justicia. Pero así como la materia era el sustrato necesario para reproducir el cosmos de los arquetipos y a la vez una resistencia distorsionante a la consumación de la mimesis prefigurada –resistencia que sólo se podía vencer trabajosamente, “persuadiendo” a la *Ananke* del mito del demiurgo platónico, pero jamás eliminar–, para la idea de la justicia –en el sentido amplio del bien por excelencia que tiene en la *República*– es “la vida” misma, justamente, el material necesario para la realización y a la vez la resistencia que la impide, en tanto lo que “no es de tal manera” que fuera posible imponer en ella arquetipos, ideales, normas con sólo llevarlos a su evidencia, siguiendo la ecuación socrática virtud-saber. No se trata sólo de obtener un principio de transformación que permitiera traer lo que ha sido cargado de expectativas a los bajos de la “normalidad”, como si fuera “estandarizando” en lugar de “idealizando”. “Equidad”, precisamente, no quiere decir un nuevo catálogo de normas atenuadas, con el solo agregado de la “plenitud vital”, sino un principio de tratamiento de la propia norma. Las “circunstancias atenuantes” definidas como tales sólo existen, justamente, donde no está permitido el margen de creatividad del juez: en el derecho penal, donde por otra parte también ellas varían en el tiempo con relación a la vida, como los famosos delitos por celos en los países más calientes o la *assassination mildered by point of honor* en el derecho anglosajón. La “vida” no atenúa en absoluto, más bien agudiza la sensibilidad de la norma en cuanto tal, porque la norma no tolera sus contornos indefinidos, el “flujo de la vida”, tampoco como “moderación”, y menos aún como vía de indulto.

La indeterminación del concepto de “vida” también permite decir otra cosa con cautela respecto del poder explicativo de las

<sup>2</sup> Aristóteles, *Ética nicomaquea*, V, 14; *Retórica*, I, 13.

teorías, siendo necesario partir a la vez de que el último enunciado del *Tractatus* de Wittgenstein –donde no se puede hablar hay que callar– no siempre se puede sostener. En lugar de lo que se imagina el teórico, que siempre haya que buscar las explicaciones y esperar a tener los métodos para hacerlo, resulta más bien que las explicaciones siempre ya están, y que sólo son captables en su forma devenida doctrinaria, como “prejuicios”. El mundo de la vida es una esfera donde está ausente el desconcierto. El desconcierto es directamente un síntoma de pérdida del mundo de la vida, de que la contingencia se filtra al comportamiento. No se tiene una explicación, pero se sabe qué pasó y cómo es el asunto. Explicaré con una anécdota de Clemenceau, que relata su secretario Jean Martet, qué significa “cautela” en ese contexto.<sup>3</sup> Preguntado por la Revolución Francesa y su carácter cruento, Clemenceau respondió: “¿Y qué quiere? La revolución... Los principios son excelentes, pero la gente, ¡la gente!”. Es pura retórica, no una explicación, y no obstante da que pensar porque aquel “qué pasó y cómo es” no resultó lo bastante indeterminado. Si los principios de la revolución eran excelentes, ¿entonces es la gente *esencialmente* de tal manera que es incompatible con ellos por naturaleza? Un mundo de la vida es un medio turbio para principios excelentes. Eso es algo que tiene que poder explicar la teoría del mundo de la vida sin que jamás se lo haya explicado o comprendido en el propio mundo de la vida. Su inercia no es la de la *hyle* antigua, sino la del sucedáneo posbiológico del ambiente, la del éxito de las actividades de adaptación y las docilidades, también de las imaginarias, mágico chamánicas.

Donde lo general no sólo parece poder formularse sino además imponerse, “la vida”, en tanto su adversaria, adquiere la nota negativa de la indocilidad. Pero la indocilidad es también potencialmente la resistencia a la opresión de lo particular por parte de lo general, a la fosilización por y en lo general. Eso es lo que ha celebrado como triunfo la filosofía de la vida; no sin signos del temor de

<sup>3</sup> Jean Martet, *Clemenceau spricht*, Berlín, 1930, p. 102 [trad. esp.: *Confesiones de Clemenceau*, Madrid, Editorial España, 1930].

disolverse también ella en la corriente de la vida. En la paradoja de la "ley individual" de Georg Simmel, que a partir del cambio de siglo señala su pasaje de la temática de los valores a la temática de la vida, el problema también queda formulado con total precisión para la teoría del mundo de la vida. También "la vida" es, como la individualidad, lo *indeterminado* que encuentra su propia determinación, sólo que la "ley individual" se refiere a la coherencia en la estructura temporal de la identidad subjetiva de una vida, mientras que "el mundo de la vida" tiene que defenderse de la posibilidad de la experiencia y la influencia exóticas, pero también de la racionalidad endógena. El mundo de la vida hace *aparecer* como sobreentendido lo que sólo para el observador externo y posterior no puede haber estado integrado en él o no puede integrarse a él.

La filosofía de la vida veía "la vida" no sólo como sujeto de la tendencia del flujo a la forma, sino además como principio de destrucción de sus propios logros; también el "mundo de la vida" debe ser descrito como suma de los logros de estabilización de la vida en la realidad y bajo sus condiciones, que a medida que se consolidan inmanentemente van aumentando el riesgo de ser "refutados". Esta peculiaridad de la autoestabilización es algo que el mundo de la vida comparte con cada uno de los sistemas de visiones del mundo y de teorías salidos de él hace tiempo, que por cada paso de autoafirmación conseguido mediante refinamiento y diferenciación de sus instrumentos pagan el precio de su vulnerabilidad al próximo refinamiento y diferenciación de las preguntas que se les formulan y que se han vuelto formulables en ellos mismos. Esto es algo que hemos aprendido, como ante un preparado, de la historia de la ciencia, porque tampoco ella es sólo una sucesión de teoremas, sino vida en todos los estadios de autoconservación.

También se puede decir de otra manera: la tendencia destructiva de la vida es la aplicación iterativa de su principio a sus resultados, de su idea a sus conceptos. Para ilustrarlo una vez más con el concepto de equidad: la equidad es la aplicación iterada del ideal de justicia al concepto de justicia, es decir, de aquello que ya ha sido derivado del ideal en forma de normas a la quintaesencia de las mis-

mas. En tal sentido, la autodestrucción del mundo de la vida tampoco es más que la aplicación de su principio de autoafirmación, en la premodalidad de lo sobreentendido, a su propia existencia: si “la vida” no puede defenderse mediante el sobreentendido de un subrogado del ambiente, tiene que ser defendida en la misma función mediante la negación y la modalización, mediante la exigencia de fundamentación y la racionalidad, mediante explicaciones y teoremas, mediante sistemas y hasta escolásticas, como nuevas formas finales de la fosilización misma de esa estructura de afirmación.

De esta manera estoy intentando tratar el equívoco del concepto de vida en la biología por una parte, en la filosofía de la vida y en la teoría del mundo de la vida por la otra, no como mero brete del uso del lenguaje; estoy intentando usarlo como hilo conductor. Creo que ese hilo lleva de un principio biológico psicológico a uno racional: el de la autoconservación. De paso: no a *un* principio racional, sino *al* principio de la racionalidad misma. Eso no significa –como se malinterpreta con frecuencia– legitimar lo conservado *como* lo racional –eso queda totalmente abierto–, sino sólo legitimar la racionalidad de considerar una cosa o a un sujeto como lo que solamente puede ser problematizado, desestabilizado, amenazado o destruido *desde afuera*, y que *por eso* insiste, es lícito que insista, en la justificación. No puede haber deber de autoaniquilación o de autoamenaza como no puede haber deber de autocritica, que siempre será sospechosa de masoquismo mientras no esté al servicio de la autoconservación, en caso extremo también como astucia de la docilidad frente al mayor poder de las circunstancias o las perspectivas.

Si leo como título de un libro *¿Qué es la vida?*, como *What is life?* (1944), del físico Erwin Schrödinger,\* no tendré duda sobre el tema del libro y su pertenencia a una disciplina científica, aun cuando no conozca o ni siquiera pueda conjeturar ninguna de las

\* Erwin Schrödinger, *What is Life? The Physical Aspect of the Living Cell*, Cambridge, Cambridge University Press, 1944 [trad. esp.: *¿Qué es la vida? El aspecto físico de la célula viva*, Barcelona, Tusquets, 1988]. [N. de la T.]

posibles respuestas. Si en cambio leo como título de otro libro “¿Cuál es el sentido de la vida?”, no supondré respecto del contenido que bajo el concepto de “vida” se tratará algo que se aproxime siquiera al primer título. Esta ambigüedad en el uso de la palabra “vida” no es un equívoco casual o arbitrario, porque “la vida” que se vive, entre el nacimiento y la muerte, marcada por la natalidad y la mortalidad, realiza no sólo como sustrato y margen de acción sino también como manifestación y realidad precisamente aquella vida que también es objeto de interrogación en el uso del lenguaje disciplinado por la biología. Pero cuál es el sentido de la vida por realizar o realizada es algo para lo cual todos quisieran tener una respuesta, y la pretenden de instancias que suponen con la función de “administrar el sentido”. Cualquiera se aflige si en el curso de un estudio de filosofía, o incluso en el curso de la vida, se entera de que al menos la filosofía no administra respuestas convincentes. Pero casi nadie podrá decir con claridad qué era lo que quería saber con esa pregunta que parece tan legítima, es decir, ni siquiera podrá decir de qué tipo podría ser la respuesta pretendida. En el otro caso de la pregunta “¿Qué es la vida?”, con un poco de entrenamiento no resulta tan difícil indicar el tipo de respuesta, aun desconociendo la respuesta que tal vez ya tenga la disciplina. La fórmula podrá ser: “metabolismo reproductivo”, “equilibrio inestable” o “la vida es la vida que produce vida”; en cualquier caso, la respuesta sería de ese tipo aun cuando las fórmulas citadas fueran absolutamente falsas.

Esta ambigüedad se filtra en los compuestos de “vida”. ¿Por qué razón la formación con “experiencia” modifica de tal manera el concepto que “experiencia de vida” ya no puede aparecer, por ejemplo, en un contexto de teoría del conocimiento o epistemología? ¿Por qué razón el “arte de la vida” es precisamente lo que no se necesita en un “mundo de la vida”? En cambio “expectativa de vida” es un concepto tan disciplinado y cuantificable que nadie supondría en él ni una pizca de posibilidades de sentido o de felicidad.

Las historias de los conceptos se pueden caracterizar como la búsqueda de las reglas de uso de las expresiones verbales. ¿Para

qué se realiza esa búsqueda? Dejando de lado que en la ciencia es difícil omitir lo que se puede hacer, la historia de los conceptos tiene una suerte de función benéfica respecto de la permanente tensión teórica de las terminologías hacia la univocidad. Esa función fue señalada por Lichtenberg en 1776, en contra del espíritu escolar de la época, en la siguiente fórmula: “Rebajar otra vez a claros los conceptos distintos”.<sup>4</sup> Captar connotaciones que acompañan o que se ligan episódicamente a los conceptos, captar un ánimo implicative, un *pathos* contrastivo, va en el mismo sentido de esa “rebaja”. Así, decir que en Wilhelm Dilthey, uno de los fundadores de la variante alemana de la filosofía de la vida, la expresión “vida” no hace más que traducir la expresión “praxis” en Aristóteles es tan condescendiente con la moda como presuntamente acertado; pero cuando “vida” tocó el espíritu de la época y lo puso pertinazmente en movimiento, “praxis” no habría tenido el beneplácito ni siquiera de los conocedores; y a la inversa, la carrera reciente de la expresión “praxis” no se habría podido alcanzar con el *pathos* de “vida”, extinto a más tardar en 1924. Si Dilthey ya en 1864, en un intento de análisis de la conciencia moral, traduce la tesis inicial de la *Ética nicomaquea* de Aristóteles como “influencia del conocimiento sobre la vida”, esta referencia no da ningún tipo de información sobre lo que la consigna “vida” todavía tenía por delante: su capacidad de afectar e incluso de infectar, tras la experiencia de extenuación y decadencia del *fin de siècle*: el nuevo siglo debía empezar de otra manera, no como había terminado el anterior.

Después de eso ya no se registra cuán al pasar había sido posible usar la palabra mayor “vida”. El 16 de diciembre de 1808 Goethe le escribe al fundador de la investigación homérica, Friedrich August Wolf, sobre una estadía en Jena: “Me había propuesto trabajar algunas cosas que quedaron en la nada, e hice otras que no había pensado; eso es lo que significa en rigor de ver-

<sup>4</sup> Georg Christoph Lichtenberg, *Sudelbücher F 77, Schriften und Briefe*, ed. de Promies, vol. 1, p. 472.

dad vivir la vida".<sup>5</sup> Compárese con la definición, justo a una década de distancia, que está al comienzo de la *Metafísica de las costumbres* de Kant: la vida es la "facultad de un ser de actuar según sus representaciones".<sup>6</sup> Por último, en cuanto al *pathos* legitimador que tiene el concepto de la vida, que puede aparecer como instancia que exige y que genera demandas, recordemos la conclusión del breve tratado de Heinrich Heine sobre las "Distintas concepciones de la historia", de septiembre de 1833, donde hacia el final, casi inesperadamente, se dice sobre las dos concepciones antagónicas de la historia, la fatalista y la optimista: "La vida no es fin ni medio; la vida es un derecho. La vida quiere hacer valer ese derecho contra la rigidez de la muerte, contra el pasado, y ese hacer valer es la revolución".<sup>7</sup> Casi un siglo después se puede verter la quintaesencia de una crítica literaria a un rival que escribe en esta sola frase: "Me pregunto si esto es lo máximo que T. H. puede acercarse a la vida".<sup>8</sup>

Como funciones que implican el uso de la expresión "vida" se pueden señalar: autenticidad de la autorrealización, tenacidad de los hechos de la vida con los que se chocan el sentido y el curso de la vida deseados, suma de las demandas a la realidad misma y al realismo ante la realidad, legitimación de las acciones que abren camino a tales demandas. Claro que con estos factores no alcanza para hacer una filosofía. Las filosofías se forman en los posibles antagonismos. El concepto de "vida" se puede constituir en energía antípoda por excelencia: contra los sistemas como carcasas intelectuales fosilizadas, contra las teorías como reservas académicas

<sup>5</sup> Johann Wolfgang von Goethe, *Gedenkausgabe*, ed. de Beutler, vol. xix, p. 533.

<sup>6</sup> Emmanuel Kant, [*Gesammelte Schriften*,] Akademie-Ausgabe, vol. vi, p. 211 [trad. esp.: *La metafísica de las costumbres*, trad. y notas de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, 2ª ed., Madrid, Tecnos, 1994, p. 13].

<sup>7</sup> Heinrich Heine, *Sämtliche Schriften*, ed. de K. Briegleb, vol. III, p. 23.

<sup>8</sup> James Joyce a su hermano Stanislaus desde Roma, el 3 de diciembre de 1906; en James Joyce, *Briefe*, vol. I, p. 368 [trad. esp.: *Cartas escogidas*, ed. e introd. de Richard Ellmann, trad. de Carlos Manzano, Barcelona, Lumen, 1982, vol. 1, p. 262]; T. H. = Thomas Hardy, como aparece en la cita de Blumenberg en alemán. N. de la T.].

inaccesibles desde afuera, contra la exclusividad de las terminologías, contra la negativa a satisfacer la demanda de utilidad práctica cotidiana; en realidad, sólo se puede constituir en referencia a cuestiones de sentido, también en lo que puede llamarse “espíritu de la época” y “visión del mundo”. Todo esto desemboca en un *pathos* que adquiere la expresión “vida” a comienzos del siglo xx y que sigue teniendo algo de la arremetida genuina del romanticismo contra la Ilustración.

Dentro del uso que la filosofía de la vida hace del concepto de “vida” hay una nueva ambigüedad. Por una parte, la vida es lo que fractura y destruye lo rígido, el poder líquido contra las carcasas de todo tipo; pero por otra parte la vida es también lo que siempre vuelve a expresarse en formas, que no son más que las posteriores carcasas fosilizadas que en cierto modo sobreviven a la vida. Esta doble tendencia de la vida hacia la forma y contra la forma conduce forzosamente a un concepto de orden superior, que no participa de estos antagonismos sino que los realiza y comprende como *un* movimiento absoluto. Sólo este movimiento permite medir cuándo la forma de la expresión adecuada de la vida ha quedado obsoleta, volviéndose rigidez perimida. Es fácil ver que este concepto superior de “vida” tiene algo que ver con el tiempo, la historia, el anacronismo.

En la filosofía de la vida, este concepto de orden superior se denomina no sólo “también” sino “sobre todo” vida, en un sentido que ya no es metafórico sino metafísico. Allí, sin embargo, parece bastante obvio realizar no sólo un cambio de nombre, sino con él una “reocupación” que dé cuenta de la implicación de la historia. La lógica del pasaje de la filosofía de la vida a la filosofía del ser en la sola década que va de la muerte de Simmel en 1918 a la publicación de *El ser y el tiempo* en 1927 se perfila tempranamente en lo que surge de la historia conceptual del propio concepto central de la filosofía de la vida. Encuentro ese resultado ya en el final del libro de Simmel sobre Rembrandt, cuando respecto de la diferencia entre el carácter de “creador” y el de “configurador” –el primero concedido sólo a Shakespeare y a Rembrandt, el segundo también a Goethe–

escribe que en aquél habla “la vida en el sentido absoluto en que ya no está en algún tipo de oposición a la forma, sino que emana como su sí mismo, con su forma ligada sólo a este sí mismo, inescindible de él”.<sup>9</sup> La historia del ser será la repetición de los problemas que había planteado la historia de la vida; con un *pathos* incomparablemente mayor, como resulta perceptible a la distancia temporal.

La filosofía de la vida alemana tuvo su apogeo en la última década de vida de Georg Simmel, entre 1908 y 1918. A la vez está, un poco adelantada, la historia conceptual de “vivencia”. En 1905 Dilthey publica *Das Erlebnis und die Dichtung*;<sup>\*</sup> una década después, en su libro sobre Goethe, aparecido en plena guerra, Friedrich Gundolf sube a “vivencia primordial”. En 1921 Eduard Spranger escribe las *Formas de vida*.<sup>\*\*</sup> La filosofía de la vida está ya declinando; con su libro *Die Philosophie des Lebens* [La filosofía de la vida], cuya segunda edición es de 1924, Heinrich Rickert pronuncia la oposición categórica del sistemático teórico a la corriente de la filosofía de la vida, en favor de la vida de la filosofía, como dice en la dedicatoria. Ese mismo año de 1924, año de una importante reanimación del interés histórico por Kant hacia el final del neokantismo, se produce la trascendente acuñación del concepto de “espacio vital” en *Zeitschrift für Geopolitik*, la publicación de Karl Haushofer. Al año siguiente Friedrich von Gottl-Ottlilienfeld, economista de Kiel, publica su libro *Wirtschaft als Leben* [La economía como vida], notado, curiosamente, por Heidegger. En este umbral de datos observamos un fenómeno que se registra con mucha frecuencia: la irradiación hacia otras disciplinas de carreras conceptuales que ya están declinando en su campo de origen. Que Ernst Cassirer anun-

<sup>9</sup> Georg Simmel, *Rembrandt*, Leipzig, 1916; 2ª ed.: 1919; 3ª ed.: Múnich, 1925, p. 200 [trad. esp.: *Rembrandt. Ensayo de filosofía del arte*, Buenos Aires, Nova, 1950].

<sup>\*</sup> “La vivencia y la poesía” es la traducción literal del título de Dilthey, que fue traducido al español como *Vida y poesía* (México, Fondo de Cultura Económica, 1953). [N. de la T.]

<sup>\*\*</sup> Eduard Spranger, *Lebensformen. Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit*, Halle, Max Niemeyer, 1921 [trad. esp.: *Formas de vida. Psicología y ética de la personalidad*, Madrid, Revista de Occidente, 1972]. [N. de la T.]

cie en 1929, el año de su espectacular derrota en la disputa con Heidegger en Davos, un libro con el título de “Vida y espíritu”, ya es casi anacrónico, o al menos demasiado espiritual como para hacerse verdad. Jamás fue escrito.

En este entramado de todas las combinaciones posibles con “vida” parece casi inevitable que alguien encuentre el camino hacia la expresión “mundo de la vida”.<sup>10</sup>

Husserl no llega a este concepto directamente desde la filosofía de la vida, aunque no sin su afección, sino desde el positivismo de Richard Avenarius y Ernst Mach, con su programa de describir la “visión natural del mundo” y de constituir la en el punto de partida de una filosofía de las fundamentaciones elementales de toda teoría. De lo que se trataba era sobre todo de precipitar las impurezas metafísicas no sólo y en primer lugar en la teoría de la experiencia, sino ya en la propia experiencia. El órgano escolar del empiriocriticismo liderado por Mach y Avenarius, la *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, había desaparecido en 1916, después de cuatro décadas de existencia; por causa del neokantismo todavía existente, pero también por el supuesto triunfo de la fenomenología sobre el psicologismo.

Para el lujo de las intuiciones que se cumplen, lujo que la fenomenología quiso permitirse desde sus comienzos para generar claridad y justificación absoluta, lo que había escandalizado del positivismo procedente de Praga era sobre todo el principio de la economía, como se muestra ya en las polémicas de las *Investigaciones lógicas*. Por supuesto que esa economía no debía consistir en ahorrarse lo necesario sino sólo lo superfluo, y el hecho de recurrir al nivel elemental del “concepto humano del mundo”,<sup>11</sup> de la

<sup>10</sup> Max Scheler había hablado ya en 1913 de “mundo de vida” [*Lebewelt*] (*Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle*, Halle, 1913, p. 27), pero en el sentido de “mundo orgánico”: “Atravesando el mundo de vida íntegro”, es decir, sin ninguna pertinencia, de manera que Manfred Frings se equivoca al mencionarlo como precursor en su posfacio a Max Scheler, *Werke*, vol. 9, p. 353.

<sup>11</sup> Richard Avenarius, *Der menschliche Weltbegriff*, 1ª ed.: 1891; 2ª ed.: 1905; 3ª ed.: 1918.

“visión natural del mundo”, servía a esa selección. En ese sentido, la proclama fenomenológica del retorno a las cosas no está lejos de la idea crítica de Mach. Si se ve la situación de la filosofía alemana a comienzos de los años veinte determinada por la constelación de cuatro miembros que constituyen el neokantismo, la fenomenología, la filosofía de la vida y el positivismo de Praga, el “mundo de la vida” de Husserl significa, el año en que muere Paul Natorp, el abandono de la coalición con Marburgo y el acercamiento a una conjunción, cubierta por la nueva palabra programática, con la filosofía de la vida y el positivismo, que sólo se disociaría cinco años después bajo el shock que significó *El ser y el tiempo*. En Husserl es casi improbable que se haya tratado de una política consciente de heredar como escuela las tres formaciones en decadencia; pero si hubiera un espíritu universal, no podría haber tramado nada más astuto que el “mundo de la vida” para asegurarle ese beneficio hereditario a la corriente de pensamiento favorecida por él para el futuro.

No debemos considerar esta conjunción desde el escrito tardío sobre la *Crisis* y evaluar todo lo condenable de la “economía del pensamiento” en el sentido de Mach desde la crítica de la ciencia economizada que se ha salteado la intuición, crítica con la que Husserl apuntará a Galileo. De hecho, la concepción del “mundo de la vida” no sólo es una aproximación en lo verbal a lo que Mach había llamado la “vida vulgar”; también es absolutamente equivalente a su economía del pensamiento, en tanto el mundo de la vida es un ahorro de teoría por antonomasia (mediante adaptación exitosa) que adopta la premodalidad de lo sobreentendido. Y precisamente esto último también podría ser una pieza de la herencia que procedía del *belief* de Hume y que había provocado el entusiasmo filosófico de toda Bohemia.

Claro que el modo en que se ve la transición de esta esfera de la “naturalidad” a la actitud teórica y por último a la ciencia no se puede hacer converger en el positivismo y la fenomenología. En Husserl, la teoría tiende siempre a su consecuencia *inmanente*, sin contemplación de las necesidades energéticas de la “vida vulgar”,

y sólo se ejecuta, por consiguiente, en formas de vida *profesionales*. Pero estas formas son ajenas a toda ética de la exclusión de la actividad gratuita. De la forma precientífica y antepredicativa de dominar la vida Husserl no pretendía obtener deducciones de carácter normativo, sino aprender a entender cómo era que precisamente no podía quedar allí y limitarse a eso. El rédito crítico sólo podía estar en recobrar la transición y la dirección tomada a partir de allí, lo que Husserl llamó el “sentido de la fundación originaria”, no en legitimar “valores” o máximas del mundo de la vida en tanto confirmados “originalmente” por la vida.

Lo que tenía en común, entonces, la nueva alianza que se apartaba del neokantismo era la rebelión contra la ciencia como hecho primigenio: no contra su ideal, sino contra la ineluctabilidad de su dinámica teórica, su motivación, su historia, sus condiciones de posibilidad. La filosofía, desarraigada dentro de las ciencias o convertida en retaguardia que recoge sus pérdidas, halló en el “mundo de la vida” un área reservada de singular explotabilidad, no accesible por su propia naturaleza a ninguna forma científica. No por casualidad la fenomenología se había vuelto “genética” en la breve década en que no temió al psicologismo: en su autoconcepción trascendental como teoría de la génesis de cualquier conciencia posible y sus operaciones. El mundo de la vida pudo convertirse en un tema de la fenomenología genética porque convergía con la determinación de las constituciones y operaciones antepredicativas de la conciencia que Husserl había descrito a partir de 1920 en sus cursos de “Lógica genética”. También él era una aproximación a la posición que el empiriocriticismo de Praga había dejado vacante: el componente desnaturalizado de su evolucionismo.