

LA DIMENSIÓN DE LO POLÍTICO EN EL MUNDO DE LA VIDA*

Mónica Marcela Jaramillo-Mahut

Universidad Industrial de Santander (UIS)

A Jacob Böhme:

Zapatero...a tu filosofía.

“¿Qué halla el filósofo en sí mismo o a través de él?

Ni cómo poner un remiendo a unos pantalones”.

Philippus Aureolus Paracelso, (*Paragranum*)

RESUMEN

Frente al tradicional reproche que se le ha hecho a la fenomenología de Husserl de no haber tematizado la dimensión existencial de lo político como apertura al mundo, el propósito de este artículo es mostrar cómo el *mundo de la vida* es, por el contrario, la apertura de la dimensión onto-cosmopolítica de un mundo común en la que se constituye -en el horizonte universal de la actividad productiva y de su intercambio- el espacio de aprendizaje de la tolerancia.

Palabras clave: Analítica existencial del mundo de la vida / conexiones constituyentes del sentido de lo político: intertopológicas, intracronológicas e histórico-generativas / mundo natural / mundo de la percepción / mundo intuitivo / mundo primordial / mundo inmanente / mundo intencional.

RÉSUMÉ

Face au reproche traditionnel adressé à la phénoménologie de Husserl qui consiste dans le fait de ne pas manifester la dimension existentielle du politique en tant qu'ouverture au monde, le propos de cet article est de montrer comment le *monde de la vie* est, bien au contraire, l'ouverture de la dimension onto-cosmopolitique d'un monde commun dans laquelle se constitue – dans l'horizon universel de l'activité productive et de son échange – l'espace de l'apprentissage de la tolérance.

Mots clés: Analytique existentielle du monde de la vie / connexions constituantes du sens du politique: intertopologiques, intrachronologiques et hiistorico – génératives / monde naturel / monde de la perception / monde intuitif / monde primordial / monde immanent / monde intentionnel.

* **Recibido** Mayo de 2003; **aprobado** Septiembre de 2003.

Introducción

Quisiera empezar esta comunicación con una afirmación inusual: la fenomenología, o es poliética, mejor dicho, *politeia* –“formación (*paideia*) del ciudadano (*politês*)”– o no es fenomenología. Su sentido último está dado en las conexiones fenomenológicas constituyentes que tienen lugar originariamente en el mundo de la vida como entendimiento constitutivo del ser político (*politikón*) y del *êthos* frente a lo político. Y la primera de tales conexiones constituyentes es, precisamente, la configuración co-existencial –onto-fenomenica o “*fenológica*”- *de la socialidad universal humana, en la experiencia prepolítica – existencialmente comprensiva y constituyente– de un “mundo común”.

Aunque parece superfluo reconocer que la crítica de algunos de los contemporáneos de Husserl a su pretendida neutralidad política se ha ido matizando con el tiempo, está todavía abierta la discusión entre los fenomenólogos sobre la posibilidad de encontrar o no, en los planteamientos de la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, el verdadero campo de acceso a la fenomenología política a partir de la comprensión existencial de la dimensión ontológica de lo político¹. –Lo político entendido como lo político de la cultura que ha

* Es importante empezar por clarificar este término en el que, de cierta manera, reposa el fondo de mi argumentación. Entiendo, con Husserl, por **fenológico** el dominio de lo pre-reflexivo [de la experiencia “fenomenologizante”], que se diferencia de la actitud y de la experiencia **fenomenológicas** como dominio de la reflexión. Esta distinción ya se insinúa en las *Lecciones sobre el tiempo* (1905) cuando, enfrentado a la exigencia de dar cuenta del dominio de las representaciones no vivientes, Husserl parece admitir la existencia de una intencionalidad anónima. El filósofo distingue entonces “el ser pre-fenomenal de las vivencias, su ser antes de que nos volvamos hacia ellos por la reflexión”, de “su ser como fenómeno”. Cfr., HUSSERL, E. *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad., H. Dussort, Paris. PUF, 1983, p. 176. Ahora bien, la distinción entre lo *fenológico* y lo *fenomenológico* aparece de modo explícito en las *Lecciones sobre la teoría de la significación* (1908) donde, examinando la relación entre el “querer decir” como significar (*bedeuten*) y “lo dicho” como significación verbal (*Bedeutung*), Husserl establece la distinción entre lo **fenológico** (óntico) y lo **fenomenológico** (ontológico). Por lo tanto, lo *fenológico* se refiere al dominio del aparecer (de lo fenoménico) y lo *fenomenológico* al de la aparición (a lo fenomenal). Cfr., HUSSERL, E. *Sur la théorie de la signification*, trad., J. English, Paris: Vrin, 1995, pp. 53, 143-145

¹ Comprender existencial o “analítica de la existencialidad” es para Husserl el “comprender que explícita teóricamente la existencialidad”. HUSSERL, E. *Notes sur Heidegger*, trad., Didier Franck, Paris: Minuit, 1993, nota 37-39, p. 14.

de preceder a la política como ámbito de la práctica social, de las leyes y de las instituciones organizadas. Así, desde un punto de vista enteramente distinto del que aquí me propongo justificar, el profesor Klaus Held señala por ejemplo que: (...) “resulta tanto más llamativo que en los análisis de Husserl y Heidegger sobre la apertura humana al mundo no haya sido reconocida una forma particularmente característica del mundo **como** mundo: la dimensión existencial de lo político. Que lo político es un mundo lo muestra ante todo el fenómeno de lo público”².

Puede que esta última tesis sea verdadera si lo ontológico se asume – como lo hace el profesor Held –, desde las categorías fenomenológicas de lo inauténtico y de lo auténtico. A condición de que, desde luego, tales categorías no sean tomadas inmediatamente en el plano de las reducciones fenomenológicas, sino como pertenecientes a la historicidad generativa de la vida humana, a saber, a la vida humana en cuanto ésta es creadora de cultura y formadora de la vida social y de la cultura de lo político en la unidad de una historia.

Ahora bien, esta historicidad se configura en y a partir del mundo de la vida y coincide con el nacimiento de la filosofía en la humanidad griega en los siglos VII y VI A.C. ¿De qué manera ocurre esto? Gracias a la mutación de la “*actitud mítica práctica*” en “*actitud teórica*” o profesional. La primera, la actitud **mítico-práctica**, es la actitud “natural” originaria, no veritativa e inauténtica, nacida del sentimiento de alteridad entre Dios y el hombre y en la que el mundo vale para éste como un mundo “dominado por poderes míticos” a los que necesariamente ha de plegarse para preservar su existencia contingente y finita (*tyché*). La segunda, la actitud **teórica**, hace referencia a un estilo habitual de vida, dado en las orientaciones del trabajo comunitario interpersonal (*téchne*) en el que tiene originariamente sus raíces el principio filosófico de una humanidad orientada en función de fines y guiada por principios necesarios en los que se configura el ideal de una vida auténtica.

Pero, ¿puede *tematizarse** “la apertura humana al mundo” si las categorías de lo inauténtico y de lo auténtico se desenvuelven en el ámbito

² HELD, K. “Existencia auténtica y mundo político”, trad., Santiago Echeverri. En: *Estudios de Filosofía*, n.º. 25, febrero de 2002, Universidad de Antioquia, p. 73.

* La palabra **tematización** tiene en fenomenología una connotación muy precisa. Tematizar algo significa hacerlo objeto de re-flexión, integrarlo a un saber o a un conocimiento ya existente a través de un acto de “interiorización” o de incorporación cultural: “La tematización, escribe Husserl, es la operación intencional desconocida [que tiene lugar en el entendimiento pre-científico] sobre la base de la intencionalidad pre-donante pasiva. Si ésta es desplegada en la sistemática necesaria de las

reflexivo de la reducción fenomenológica y, por consiguiente, en las ontologías respectivas natural y onto-noemática?, o, como también lo sugiere Held, ¿puede pasarse, sin más, del ámbito de la psicología fenomenológico-descriptiva al de la fenomenología genética? Para decirlo de modo sencillo, esto equivaldría a afirmar que la desconexión de la tesis natural del mundo, o sea, la desconexión de la tesis del mundo tal como la asume el hombre que vive natural, ingenua y espontáneamente en la actividad libre de la *Realpolitik*, podría, sin más, abrirnos a la dimensión existencial de lo onto-cosmopolítico en el mundo de la vida. Es importante tener presente que la reducción psicológico-fenomenológica inicial, en este punto –es decir, en el de su primera conquista contra el psicologismo gracias a la aprehensión de la dimensión normativa del comportamiento social y político – únicamente da acceso a una reflexión onto-noemática de la esencia de la política, es decir, como acabo de indicar, a su esfera normativa a partir de la aprehensión de lo político como vivencia o fenómeno puro. Dado que se trata de una “actitud personalista” o psicofenomenológica y, por tanto, pre-fenomenológica y pre-trascendental, lo político como fenómeno puro es aquí “puro” sólo en el sentido del *a priori* contingente, es decir, como “puro de todo proceso empírico” o meramente “contrafáctico”. Por todo ello, si adoptáramos la perspectiva del profesor Held, la expresión “fenómeno de lo público” induciría a error. Porque el ámbito del mundo de la vida –y esa es óptica o **fenológicamente** su premisa– no es todavía el de la persona psicosocial, sino el espacio proto y antepredicativo en el que, de modo sensible, se configura la “**socialidad**” de la vida humana como comunidad de personas humanas.

Apartándonos un poco del lenguaje técnico de la fenomenología, lo anterior podría resumirse diciendo: el aspecto más original del mundo de la vida consiste, precisamente, en que en él no tienen cabida las nociones de “público” o de “privado”, de “sociedad política” o “civil”, de “razón pública” o “no pública” o, las categorías de lo moral y de lo no-moral en cuanto normas de acción. Es por ello que ni las ciencias jurídico-políticas ni la ética naturalista y sus nociones, podrían hallar su

conexiones constituyentes, es posible acceder a la subjetividad y a la intersubjetividad concretas, así como a su constitución apriórica”. HUSSERL, E. *Notes sur Heidegger*, Op.cit., p. 35. Es por ello que Husserl concibe su fenomenología genética como el método de exploración de “la cuestión recurrente que **va del mundo de la vida** a las operaciones subjetivas **a partir de las cuales se engendra a sí mismo**”. HUSSERL, E. *Expérience et jugement* [“Experiencia y juicio], trad., D. Souche-Dagues, Paris : PUF, 1970, p. 58. El subrayado es mío.

espacio en el mundo de la vida que es el suelo originario de nuestro horizonte natural de vida. O, mejor dicho, el mundo que nos es dado de antemano en el terreno de una ontología apriórica del obrar práctico subjetivo es el mundo en el que cada uno **“ha de crearse a sí mismo” en cuanto ser social y político.** Así, en el mundo de la vida no hay tematización de las instituciones políticas o sociales ni de las clases ni de las diferencias culturales o profesionales. ¿No dice el mismo Husserl que para la existencia humana práctico-existencial, “vale lo mismo, en el fondo, ser fenomenólogo que ser zapatero”? Por todo ello, valdría la pena empezar por precisar lo que el mismo Husserl entiende por *existencialidad* de lo político. Una idea que viene sugerida por el célebre **Apéndice IX** de los Textos Anexos a la *Sexta meditación cartesiana* de su discípulo y amigo Eugen Fink –escritos por Husserl entre 1933-1934, un año antes de haber emprendido su redacción de *Crisis*:

El fenomenólogo que vive en el mundo, el mundo que es “nuevo” para él, encuentra su actividad fenomenologizante y la de sus compañeros como algo nuevo en el plano de lo psíquico **en el todo intersubjetivo de la humanidad mundana.** (...) La existencia que alcanzan en cuanto seres humanos en la mundaneidad circundante abierta, la suerte de auto-conservación, de satisfacción normal de sus esfuerzos, de sus “necesidades” en el horizonte personal del conjunto de su vida, **es la existencia** en el seno de una *eudaimonía* * temporal y relativa; **de una finitud constante y abierta**³.

-
- * Martha C. Nussbaum nos aclara explícitamente por qué la visión del mundo griego “podría quedar oscurecida (...) como resultado de la traducción del término *eudaimonía* por “felicidad”. Debido especialmente al legado kantiano y utilitarista de nuestra filosofía moral, tradiciones ambas en las que “felicidad” se entiende como un sentimiento de satisfacción o placer, y como consecuencia, por otra parte, de la idea de que la felicidad es el supremo bien (**lo que por definición, hace que se valoren los estados psicológicos por encima de las actividades**), dicha traducción provoca confusiones graves. Para los griegos, *eudaimonía* significa algo parecido a “**el vivir una vida buena para un ser humano**”; o, como lo ha señalado un autor reciente (John Cooper), “**floreCIMIENTO humano**” (...) Para la mayoría de los griegos *eudaimonía* es algo esencialmente activo, con relación a lo cual los comportamientos dignos de elogio no son sólo medios, sino partes constitutivas”. NUSSBAUM, M.C. *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, trad. A. Ballesteros, Madrid: Visor, 1995, (Nota **), p. 33. Los subrayados son míos.
- ³ HUSSERL, E. «Textes pour la *Sixième Méditation cartésienne* de Eugen Fink». En: FINK, E. *Sixième Méditation cartésienne. L’idée d’un théorie transcendante de la méthode*. Grenoble: Jérôme Millon, 1994. **Apéndice IX**, p. 237. El subrayado es mío.

El que la auto-conservación sea el primer impulso de las “personas” humanas en “la vida del mundo en lucha por su existencia” –aclara-Husserl, siguiendo a Aristóteles– no significa en modo alguno que se prescindiera –aunque **aquí** sea preciso **hacer abstracción de ellos**– de los elementos políticos que integran ese “todo intersubjetivo de la humanidad mundana”. Esta esencial nota de trabajo, que a primera vista parecería poco clara, es enseguida completada por Husserl con una amplia recapitulación que permite reconocer los elementos políticos más relevantes que integran el mencionado “todo intersubjetivo de la humanidad mundana”. Dada la importancia de su afirmación, expongo de manera resumida los más relevantes: “el egoísmo familiar”, “el egoísmo nacional”, la internacionalidad en la actitud del egoísmo, (...) **el individuo y su destino en esta existencia normal del todo político**, (...) los gobernantes como funcionarios de la humanidad política unitaria (...), [las] concordancias y las discordancias de los pueblos en sus relaciones egoístas entre uno y otros, (...) [la] vida de la razón en la normalidad del compatriota, en el horizonte de los grupos nacionales (unidad estatal) y, en consecuencia en la prosperidad normal del “pueblo”. (...). La vida individual constituida en su universalidad como horizonte y esfuerzos universales que le puedan dar a la vida entera, a través de la reflexión, el estilo de una vida regida por aspiraciones. (...). El gobierno –la preocupación, por el pueblo en su conjunto, que permita alcanzar una mejor forma de vida en la que cada “ciudadano” pueda tener las mejores posibilidades de vida, en primer lugar, a partir de un estilo familiar; luego, eventualmente, cambiando de estilo. (...) Los motivos egoístas y pasiones del individuo en contra de la razón –**extensibles al ámbito de lo político**; conflicto de la razón política frente a las pasiones egoístas individuales– (...). El hombre, el pueblo en la anormalidad. La ruptura de la existencia normal por el “destino” o la fatalidad –del individuo y del pueblo. (...) Posibilidades diversas. El pueblo sigue siendo una unidad nacional, pero se pone en situación de precariedad; se hace pueblo vasallo, pueblo esclavo. O bien, pierde su unidad nacional y su carácter estatal propio (...) **El extravío de la ontología**: toda ontología concibe el mundo como naturaleza universal y la espiritualidad psíquica, así como toda personalidad, **de manera natural**. (...) Cambio radical del concepto de ente (*on*) [“Se”]. La fenomenología descubre el universo del ente que se puede comprender y se hace posible sobre el suelo de la autocomprensión de lo que hay de fenomenológico en el mundo: **la posibilidad de la autonomía**”⁴.

⁴ *Ibíd.*, pp. 237-240. Los subrayados son míos. No es casual que Husserl retome algunos de estos planteamientos en el desarrollo de *Crisis*, en donde tematiza la

Nótese, entonces, que la **abstracción** justificada de estas variantes de la vida de la comunidad política se funda en el hecho de que están todas referidas a un ámbito de la fenomenología –el descriptivo– que **no es** el del suelo universal del mundo de la vida –el de su nivel genético–. A la fenomenología descriptiva, como ya se dijo, se tiene inmediatamente acceso a partir de la reducción psicológico-fenomenológica. Como tal, ésta abre el camino al campo descriptivo de la *psicología fenomenológica* como psicología pura –o del espíritu y de la persona– en la que se constituyen los conceptos psicosociales de persona, mundo ambiente, personalidad humana y el concepto político de lo público –aunque, obviamente, no en su dimensión práctico-existencial sino bajo la perspectiva de su “andamiaje formal”. El horizonte de esta reflexión está, pues, ontológicamente precedido por la existencialidad del mundo de la vida como “universum óptico; como el terreno de toda praxis” en el seno de una ontología específica en la que “cada uno tiene su propio mundo de la vida avistado como mundo para todos (...). El mundo en el que somos considerados como estando aquí y ahora, antes de toda verificación científica, ya sea fisiológica, sociológica o de otro tipo”⁵.

75

experiencia del mundo de la vida como *universum óptico* dado de manera precientífica en la experiencia cotidiana sensible. Cfr. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad., Gérard Granel, Paris: Gallimard, 1983, **Apéndice XXIV**, p. 539. Pero, por otra parte, ¿qué es la autonomía en el plano del mundo de la vida?, ¿qué ha de entenderse aquí por autocomprensión del universo del ente a partir de la posibilidad de la autonomía? En primer término, la **autonomía** –tal es el planteamiento de Husserl en la “Conferencia de Viena”– es la búsqueda humana de la autosuficiencia, en ruptura con el determinismo natural y el mero imperio de la “fatalidad”. Además, la autonomía implica el poder alcanzar las propias visiones del mundo a partir de las cuales los hombres pueden autocomprenderse y realizarse comunitariamente. Como lo dice Husserl en otra sección de *Crisis*: “La meditación mundial del hombre autónomo conduce necesariamente a lo trascendente como algo incognoscible y no enteramente dominable de modo práctico. El hombre sólo se sabe capaz de una cosa: la de alcanzar, a partir de su estar situado, de sus horizontes de conocimiento y de sentimiento, una suerte de presentimiento –en el que puede dar forma a sus convicciones de fe que, en cuanto visiones de mundo propias, le suministran una evidencia personal frente al presentimiento y a la norma de acción bajo la dirección de un absoluto en el que aquí sólo cree bajo el modo de un simple presentimiento. Un tal comportamiento les confiere a los grupos de hombres que asumen una orientación original similar algo así como una manera de comprenderse entre ellos y de relacionarse entre ellos de un modo comunitario”. *Ibíd.*, **Apéndice XXVIII**, p. 564.

⁵ *Ibíd.*, § 37, p. 162; § 71, p. 282 y § 28, p. 119. No es ocioso recordar que **abstracción** en fenomenología no significa “dejar efectivamente de ver algo” sino orientarse

Hechas las anteriores aclaraciones, mi trabajo se centrará en la exposición de tres de las conexiones constituyentes del sentido de lo político en la analítica existencial onto-fenoménica del mundo de la vida: las relaciones **intertopológicas, intracronológicas e histórico-generativas**, en cuanto formas originariamente constitutivas de la experiencia existencial del ser con los otros. Se tratará, en tal caso, de las relaciones de mutuo intercambio práctico que se establecen en la vida interprofesional de los individuos bajo la forma de conexiones constituyentes de un mundo ambiente común y que tienen como base necesaria la precomprensión de la existencialidad del mundo de la vida como el Todo de la Comunidad Humana. Las dos primeras, las relaciones intertopológicas e intracronológicas, son las conexiones situativas que se instauran en el mundo de la vida, bien en la espacialidad o bien en la temporalidad intersubjetivas -bajo los modos respectivos del “encontrarse con el otro”, del “trabajar juntos” etc.; o del “ir hacia el otro” y del “compartir con el otro” en “la experiencia coexistencial de un ahora” – y a partir de las cuales se constituye el horizonte fenomenológico de lo público. La tercera y última conexión constituyente de lo político, a saber, las relaciones histórico-generativas, representa la conexión de la omni-subjetividad en la actividad productiva en cuanto horizonte ideal del trabajo filosófico y científico. Es en ella que la comunidad espiritual historizada se configura como actividad teórica, orientada hacia la búsqueda de verdades objetivas que trascienden “las verdades y falsedades puramente situativas”; es decir, los puntos de vista propios de las situaciones y de los mundos particulares, en la actitud teórica de la cotidianidad precientífica⁶. En la medida en que esta concepción se contrapone a la visión puramente adscriptiva de la cultura, tal conexión histórico generativa permite que la idea de comunidad humana esté en condiciones de realizarse como Comunidad Espiritual, en el horizonte de lo cosmopolítico.

exclusivamente hacia otra cosa en concordancia con el nivel temático constitutivo del que presentemente se trata. De esta manera, aunque el mundo de la vida es de naturaleza “transcendentalo-psicológica” –en la medida en que “la ontología del mundo contiene la ontología del alma”– (...), la ciencia que ha de tematizar ese modo de ser de lo subjetivo relativo en su universalidad ontológica, no puede ser, en manera alguna, la psicología. La analítica existencial del mundo de la vida no puede ser substituida por la de la ciencia objetiva. Y la psicología es “una ciencia “objetiva” de lo subjetivo”. Cfr., *Ibid.*, § 34-c [“¿Lo subjetivo relativo es un objeto de la psicología?”], p. 144. Y, **Apéndice XXIII**, p. 536, **Apéndice XXV**, P. 555.

⁶ Cfr., *Ibid.*, **Apéndice XXVII**, pp. 560-561.

ANALÍTICA EXISTENCIAL ONTO-FENOMÉNICA (FENOLÓGICA) DEL SER POLÍTICO

I. Clarificación del concepto de mundo de la vida

La expresión *mundo de la vida* (*Lebenswelt*) es, ontológicamente hablando, la más enigmática de todas las dimensiones de la existencia y como “término técnico” de la fenomenología⁷, la más popular de las nociones en la literatura filosófica y en los manuales de pedagogía – hasta el punto de que ya apenas se entiende su significado auténtico y original. Lo que, en el primer caso, resulta de cierta manera explicable puesto que el mundo de la vida es lo que existe para nosotros como más conocido y, a su vez, más enigmático e ignorado –el motivo de esa aparente paradoja reside, según Husserl, en el hecho de que en nuestra vida cotidiana no hacemos del mundo de la vida un tema. En lo que toca a la comprensión semántica del término, me pregunto si la causa de algunas interpretaciones infortunadas del mundo de la vida no habría que buscarla en los mismos fenomenólogos, puesto que se trata sin duda de la más explorada de todas las nociones y, al mismo tiempo, de la menos críticamente *tematizada*. Frecuentemente se hace uso de conceptos fenomenológicos que le son correlativos y que, sin embargo, corresponden a niveles de la experiencia constitutiva sistemáticamente diferenciados. Estos son, por ejemplo, los conceptos de “mundo natural”, “mundo de la percepción”/ “mundo intuitivo”, “mundo común”, “mundo ambiente”/ “mundo ambiente común”, mundo existente”, “mundo primordial”, “mundo objetivo”, “mundo trascendente”, “mundo inmanente”, “mundo intencional”, “mundo como representación”, “mundo real”, “mundo del espíritu”, “mundo de la cultura” o de la “tradicición”. En efecto, la indistinción de estos conceptos –que corresponden a los niveles descriptivo y genético de la fenomenología– desemboca a menudo en visiones hipostasiadas del mundo de la vida, que vuelven problemática la aprehensión de su verdadero alcance y significado.

⁷ Como es sabido, la idea de un mundo precientífico –del mundo como telón de fondo de la comprensión científica del mundo–, no es originariamente de Husserl. Aparece por primera vez en *El concepto humano de mundo*, obra de Richard Avenarius, fundador del empirio-criticismo junto con Ernst Mach, el gran crítico de la mecánica newtoniana. Pero Avenarius simplemente lo entendía como la idea natural que los hombres se forman del mundo antes de tener un conocimiento de la ciencia y, por tanto, en el sentido del realismo ingenuo y de la inferencia causal y casual.

Creo, por tanto, oportuno iniciar esta reflexión con un intento de recuperación semántica del término. Como mundo de los contextos vitales, el *mundo de la vida* (*Lebenswelt*) es el mundo que vivimos intuitivamente en el ámbito de una experiencia práctica consciente, real o posible, conocida o desconocida; esto es, el mundo del que sólo somos conscientes en su disponibilidad como horizonte práctico universal de nuestra actividad teleológica. En este sentido, el mundo de la vida es, y de modo inmediato, **el mundo de la sensibilidad primordial**: el mundo experimentado o experienciable, el suelo originario del intuir y de lo intuido como mundo ambiente de la intuitividad (de la esfera de los modos de la experiencia) y de las evidencias prácticas y de sentimiento. Es el mundo en el que vivimos de manera preracional [o trascendentalmente ingenua], tónica o situativa (subjetivo-relativa, puesto que las verdades de la experiencia práctica cotidiana son verdades de situación que se forjan en la inducción cotidiana) y precientífica o antepredicativa. Nos damos cuenta enseguida de que el mundo de la vida tiene una cientificidad propia, cuyo sentido no es, empero, objetivo-lógico, pues, existen en él valoraciones y validaciones prelógicas aunque no conocimientos ni verdades predicativas: no hay en él técnicas, ni discursos, ni ciencia ética o política, ni normas, ni leyes. Hay en el mundo de la vida ciencias y teorías, pero aquellas no valen como intereses científicos sino como proyectos, acciones o posibilidades prácticas, formaciones humanas o hechos históricos –“el mundo de la vida es el terreno de trabajo del científico, no el edificio”– y éstas sólo valen como prestaciones “espirituales” o hechos de cultura. Hay, asimismo, en el mundo de la vida convicciones y valoraciones éticas, es decir, creencias éticas intuitivas o estimaciones sobre los posibles medios, fines, destrezas y habilidades que serían requeridos para la realización de las posibilidades prácticas. Esto es también el resultado de la puesta en común de las prácticas de labor y de los actos de efectuación teóricos, que traen como consecuencia conflictos prácticos –situaciones éticas generadas por resistencias y oposiciones prácticas– con sus consecuentes dilemas morales en los que, como elección práctica vivida, tiene originariamente sus raíces la forma “tecnológica” (*téchne*) de la crítica racional⁸. Pero no hay todavía, en el mundo de la vida, ni ciencia ética ni ética social; no existe en él una distinción claramente reconocible entre las categorías de lo moral y de lo no-moral.

⁸ A juicio de Husserl, dicha tecnología de la razón práctica se halla de modo originario en los pensamientos de Sócrates y de Platón: “Sócrates fue el primero en reconocer

En el mundo en el que directamente vivimos –es el ingeniero Carl Mitcham quien lo dice– no hay ciencia, ni tecnología ni milicia. Hay acontecimientos o acciones y experiencias que posteriormente pueden ser tematizadas como pertenecientes a las categorías de conocimiento, fabricación o lucha, pero en el nivel de la experiencia primordial ni individual ni colectivamente se lleva a cabo la tematización. Por lo tanto, en el mundo primordial de la vida no hay, estrictamente hablando, ni conocimiento, ni artificios, ni guerra. Reflejando, y de hecho materializando, este mundo de la vida con cierta **claridad ingenua** –en una presencia que permanece vagamente viva en la memoria de la infancia, en los sueños y en la riqueza de nuestras experiencias no institucionalizadas– las culturas arcaicas o sin escritura del mundo también carecen de distinciones rígidas entre la ciencia, la tecnología y lo militar (...). **El principio de contradicción no se ha introducido todavía en el mundo de la vida para manifestarse en la forma de diferenciaciones estables. El ser o no ser todavía no ha sido definido por medio de roles sociales institucionalizados con sus obligaciones concomitantes (...)** El *Lebenswelt* es un fenómeno abigarrado que, independientemente de cualquier **élan vital** nouménico, demanda un reconocimiento y una protección en su propia diversidad⁹.

las cuestiones tratadas frívolamente en las paradojas sofisticadas como problemas del destino de la humanidad en la vía hacia su verdadera realización. Pero, como es sabido, su reacción contra el escepticismo fue sólo la del reformador pragmático. (...) En todo caso lo que sí es seguro, es que en Sócrates ya está efectivamente el germen de la concepción fundamental de la crítica racional cuya forma teórica y **tecnológica** y cuyo fecundo desarrollo constituyen la fama inmortal de **Platón**. (...) [Para Platón] **“el ser humano individual tenía que ser visto necesariamente como miembro funcionante dentro de la unidad de la comunidad, lo mismo que su vida individual dentro de la unidad de la vida comunitaria**, bajo la cual también deben ser juzgadas normativamente **la humanidad socialmente unida y las formas de configuración históricas de la vida social**. Como es sabido, Platón denomina la comunidad desde el punto de vista de su desarrollo normal, o sea el Estado, el “ser humano en grande”. Obviamente, lo guía la apercepción natural que determina inevitablemente y, en general, **el pensar y obrar de la vida política pragmática** (...). HUSSERL, E. *Filosofía Primera I*. Santafé de Bogotá: Norma, 1998, pp. 21, 25, 32. Los subrayados son míos.

⁹ MITCHAM, C. “La ciencia, la tecnología y lo militar”. En: SANMARTÍN, J., CUTCLIFE, S.H. (Eds.), *Estudios sobre sociedad y tecnología*. Barcelona: Anthropos, 1992, pp. 119-120, 122. Los subrayados son míos. **“Lo que llamamos ciencia al interior del mundo que vale para nosotros constantemente en cuanto mundo de la vida** –escribe Husserl– es una especie particular de actividad teleológica y de producción adaptada a fines como lo son todos los oficios humanos en el sentido habitual de la palabra. A estos pertenecen aún las actividades no profesionales y, de modo general, las intenciones prácticas de un nivel superior que no comportan contextos finales ni producciones; los intereses más o menos diseminados, dejados al azar o relativamente pasajeros. **Todo esto, considerado desde el punto de vista humano.**” *Crise, Op. Cit.*, § 36, p. 157 (N.A.). Los subrayados son míos.

El mundo de la vida es así –y éste es a mi juicio su más profundo significado– el mundo de la Comunidad Humana como **comunidad de actividad intersubjetiva**. Es en el ámbito del mundo de la vida –como posibilidad de un “Tú”, de un “Yo” y de un “Nosotros”, pero también, y en virtud del conflicto práctico, de un “Usted”, de un “Ustedes” y de un “Ellos”– que es posible construir la idea de un mundo común como mundo de todos en el horizonte de nuestra humanidad común: en el “intercambio de la vida entre unos y otros en donde cada uno puede compartir la actividad de vida de los otros” y comprenderse con ellos. El problema fundamental del mundo de la vida es, pues, el de la constitución existencial de un mundo común como **espacio originario de la praxis de lo político como socialidad**; de la socialidad como lo político de la cultura, en la experiencia de la actividad y de la “*praxis vital*” humanas y de su orientación práctico-moral como tecnología práctica.

II. La constitución de un mundo común como horizonte existencial de lo político en el mundo de la vida

80

Antes de desarrollar el tema que me ocupa, me parece crucial empezar por establecer dos necesarias aclaraciones: a) Hay que precisar, en primera instancia, la manera en que se constituye para nosotros en el mundo de la vida la experiencia del mundo como horizonte universal de un mundo común; un problema cuya clarificación exige la distinción previa de los conceptos fenomenológicos de **mundo objetivo** y de **mundo de la percepción e intuitivo**. b) Por otra parte, es necesario explicitar el sentido de las dos dimensiones estructurales – ontológicamente diferenciadas– a- partir de las cuales dicho concepto de mundo común debe ser temáticamente aprehendido en el mundo de la vida, esto es, el mundo como **mundo común** y como **mundo ambiente común**:

a) A diferencia de la experiencia en la actitud natural –en la que, a partir de la dación del mundo como **mundo objetivo** o mundo idéntico para cada uno, se constituye un mundo en común como mundo intrasubjetivo–, en la analítica existencial del mundo de la vida, la constitución onto-fenomenológica de un mundo común se realiza, de modo primordial, en el horizonte universal de la actividad productiva y de su intercambio, es decir, en el mundo aprehendido como el suelo originario, ónticamente disponible, de toda praxis humana. Un horizonte universal “en el que las cosas son de antemano, según su sentido de ser, **cosas para todos** –dado que sólo en la conexión de aquellos que se las

representan y reconocen, adquieren éstas su sentido relativo (...) en la **omni subjetividad**”¹⁰. Consiguientemente con lo dicho, el mundo en el que cada uno se sabe viviendo con sus compañeros de humanidad en la “comunidad humana global” no es otro que el **mundo de la percepción** en su horizonte de temporalización; el mundo que cada uno aprehende en la validaciones ontológicas de la espacio-temporalidad-de-su-vida concreta, como **mundo intuitivo**. Es evidente, entonces, que esta forma de espacio-temporalidad no ha de confundirse con la del mundo objetivo puesto que –como bien subraya Husserl– “lo objetivo no es nunca experienciable de modo sensible”¹¹. Aunque se trata de un solo y el mismo mundo, el mundo como horizonte de la percepción en su aprehensión intuitiva no vale para nosotros de la misma manera que vale el mundo objetivo; el primero es el mundo que experimentamos de modo precientífico a partir de nuestras propias producciones aperceptivas-intuitivas (como *mundo representado*); el segundo, es el mundo que nos es naturalmente dado como el todo del ente objetivo (como *mundo real*). De esta manera, una cosa es saberse “ser” en el mundo –en el mundo tal como cada uno lo experimenta a partir de la activación y puesta en común de sus propios proyectos, fines, metas y objetivos–, y otra cosa muy diferente saberse “estar” en el mundo como objetivamente dado.

b) En el mundo de la vida, la constitución del mundo como “mundo común” debe entenderse según dos niveles de conexión, óptica y ontológicamente diferenciados del (y en el) entendimiento sensible: por una parte, la “constitución del mundo como mundo común”; por otra, como “constitución **de un mundo ambiente común**”. Sólo tomando en cuenta esta diferencia podemos ver cómo la dimensión universal de la existencialidad apriórica de la comunidad de la vida humana tiene necesariamente que preceder a la dimensión ontológico-existencial del saberse en una comunidad de vida determinada, con la cultura y tradiciones que le son propias. Esta idea cobra un más claro significado si enunciamos fenomenológicamente la premisa: la dimensión existencial de las experiencias del “Tú”, del “Yo” y del “Nosotros” –como conciencia del vivir **unos-con-los-otros** en el **intercambio-de-la-vida-entre-unos-y-otros**– está, entonces, ópticamente precedida por la conciencia precientífica de que “Todos-somos-humanos” y, en cuanto tales, miembros de la Comunidad universal humana global.

¹⁰ *Ibíd.*, Apéndice XX, p. 519.

¹¹ *Ibíd.*, § 71, p. 286 y; cfr. § 49, pp. 190-194; § 34 (d), pp. 144-147.

Por tal razón, es en la aprehensión del mundo de la vida como la morada de todos –como un mundo dado de antemano en conexión universal con los otros seres humanos– donde se constituye el horizonte primordial de lo político como sociedad del género humano. O, mejor dicho: cada uno tiene aperceptivamente sus propios otros (bajo el modo del omnipersonal **Se**) porque la actividad de todos requiere la puesta en común de un horizonte universal de labor. De esta manera, es en el mundo de la vida donde mi morada es el mundo mismo: donde el *oikos* o “mi casa” es nuestra *oikeíosis*, la “Comunidad Humana” como la morada de todos y para todos o, quizá mejor, la comunidad en la que cada uno se sabe ser huésped (*xénos*) o “compañero del otro” (*Genossenschaft*) y “miembro de la casa” –*oikeíos*– y, a su vez, en virtud de una suerte de “camaradería temporal”, el compañero de todos los otros. Compañero de todos en el horizonte de una socialidad universal que se revela a sí misma en la aprehensión de las necesarias relaciones de mutua interdependencia que impone el trabajo comunitario. Esto sin desconocer la inevitabilidad de la crisis y de los conflictos prácticos que ya se avecinan: porque, como subraya Husserl, **la vida humana es fundamentalmente deseo, y el hombre siempre desea lo que en últimas se le opone**¹². Así, pues, el mundo de la vida es el mundo de lo omnipersonal; la Morada-humana como la **Casa-mar** –la metáfora es de Husserl– que, ónticamente, tendría necesariamente que preceder a la **Ciudad-Barco**¹³ –aunque tanto en la aprehensión primordial de la una, como de la otra, lo privado y lo público son todavía una sola y misma cosa.

¹² Cfr., *Ibíd*, Apéndice XXIV, p. 538.

¹³ “**La humanidad como una sola vida para los hombres** y los pueblos, unida tan sólo por vínculos y referencias espirituales [aunque aquí no establecidas de manera temático-objetiva sino en referencia a la disponibilidad de la praxis] –escribe Husserl– (...) **es como un mar** en el que los hombres y los pueblos son las olas que se forman fugazmente, que cambian y de nuevo desaparecen, unas de cuerpo rico y complejo, otras más primitivas”. HUSSERL, E. “Conferencia de Viena”. En: *Crisis*, Op.cit., p. 353. En lo que toca al profundo significado de la metáfora de la “ciudad-barco” en el mundo cotidiano primordial de los griegos, remito aquí al excelente análisis de Martha C. Nussbaum: “La metáfora de la ciudad-barco [sin la cual los “ciudadanos” nada pueden hacer] **nos enseña que, al igual que el barco, la ciudad es un instrumento creado por el hombre para el sometimiento del azar y el dominio de la naturaleza**. En esta tradición metafórica, **la ciudad es un refugio estanco contra el mar, una barrera interpuesta contra los peligros exteriores**. Las olas azotan sus costados y las corrientes se deslizan bajo su casco, es obvio que sus inteligentes constructores no deben dejar ninguna fisura por la que pueda penetrar la furia desencadenada de la naturaleza. Desde esta perspectiva resulta fácil concluir

Ahora bien, ¿cómo se pasa ontológicamente de la experiencia del mundo como “mundo-de todos” y “para-todos” al mundo del “con-todos” y del-cada-uno? O, más precisamente: ¿de qué manera la Humanidad deviene personalidad? El reconocimiento en la experiencia intropática de que “cada uno tiene sus propios otros” es, al mismo tiempo, la admisión de que el ser humano es por esencia un ser social en cuanto precisa del mundo de la actividad del otro, de la colaboración con el otro y de la adaptabilidad al medio, para su propia supervivencia. De esto se sigue que el carácter subjetivo-relativo del mundo de la vida reside en el hecho de que cada uno hace la experiencia de su mundo de la vida como la de un **mundo subjetivamente orientado hacia los otros** en el espacio y el tiempo intersubjetivos de la praxis productiva. Sin embargo, hay aquí un problema si se quiere más relevante: “estar situado” es, por una parte, la experiencia en la que cada uno originariamente se co-aprehende no como un *Yo* centrado en sí mismo sino como aquel otro del otro que al decir *Tú* dice *Yo*; que en el primordial saberse ser-para-otro, en un campo co-existencial o común, se abre hacia el otro en la intimidad (*oikeiotes*) de un “**Tú y Yo**” o en la experiencia cotidiana vital de un “**Nosotros**” – de un querer vivir en comunidad en virtud del deseo de identificarse con determinadas perspectivas de valor.

Esta co-aprehensión nos revela, por otra parte, que “los otros tienen, asimismo, sus propios otros”. Y, ¿quiénes son “los-otros-de-los-otros” si no “**Ustedes**” y “**Ellos**”? Creo que es en *Filosofía Primera II* en donde Husserl formula por primera vez este problema. Y lo asume entonces no sólo como “un caso particular y muy importante de la experiencia de la intropatía” es decir, de la experiencia representativa de la interioridad ajena, sino como **la forma más originaria del estar-ahí** en el seno de una comunidad de vida como comunidad intropática de **actividad personal**. En esta experiencia no descubro la vida psíquica del otro como otro a partir del ego que soy, sino que me aprehendo primordialmente en co-presencia como el otro del otro:

Soy yo mismo quien soy co-aprehendido en la experiencia en cuanto siendo este otro y (...) esta experiencia de intropatía mediata coincide con la experiencia que tengo de mí mismo; es decir, hago la experiencia de mi **vis-à-vis** como siendo aquel que en su experiencia está dirigido hacia mí mismo. Así, pues, en razón de esta forma, **la más originaria del estar-ahí-recíprocamente**-el-uno-para-el otro (**Füreinander- wechselseitig-daseins**), podemos concebir las acciones específicas de la relación **Yo-Tú (Ich-du-Akte)** y las acciones específicas más diversas de un **Nosotros (Wir-Akte)** (...) Deviene así posible la comunidad de vida, con sus formas profusamente variadas, cuya

originalidad singular reside en el hecho de que no sólo gran cantidad de sujetos viven en general sino, además, de tal manera que a cada uno de ellos le son dados sus propios otros –gracias a la intencionalidad de la experiencia de intropatía– co-mo sujetos co-presentes. Y les son dados en su campo “existentino” (**Existenzialen**) ya sea bajo la forma de una experiencia originaria o de un saber indeterminado y disponible¹⁴.

Por extraño que parezca, esta forma más originaria de la intropatía como experiencia primordial en la que me co-aprehe en co-existencialidad como el otro del otro (**como un Yo originariamente descentrado**), “esta forma, la más originaria del estar-ahí” –y en la que, de cierta manera, o así me lo parece, la fenomenología estaría en condiciones de trascenderse a sí misma como una pura “filosofía de la conciencia”– parece haber escapado a la mirada temática de los mismos fenomenólogos. Pero si es cierto –como aquí afirmo–, que el mundo de la vida permite superar la autolimitación de la fenomenología, ¿por qué, entonces, el “Tú”, el “yo” y el “nosotros” tienen, ontológicamente, que preceder, de modo necesario, a las dimensiones existenciales del “Él” y del “Ustedes”? Lo esencial es percatarse de que la constitución de un mundo ambiente común se da en función de tres tipos de relaciones situativas –o, de formas de conexión actual con los otros– ontológicamente diferenciadas: las relaciones intertopológicas, intracronológicas e histórico-generativas, en las que el entendimiento sensible de cada uno constituye estructuralmente, en su mundo circundante práctico, las relaciones de coexistencia (del-ser-con-los-otros), que hacen posible una comunidad cultural de vida.

84

que, como instrumento protector de la vida, la función de la ciudad consiste en desterrar el azar incontrolado de la existencia humana. **Los barcos y las ciudades aparecen juntos de nuevo en la oda sobre el ser humano como dos invenciones de este ser deinón, “gran inventor”** que somete el mundo a sus fines”. NUSSBAUM, M. *La fragilidad del bien. Op. Cit.*, pp. 100-102. Los subrayados son míos.

¹⁴ HUSSERL, E. *Philosophie Première II*, trad., Arion L. Kelkel, Paris: PUF, 1972, **Lección 47**, pp. 191-192. Como es obvio, la posición adoptada por Husserl en *Crisis* es más afín con la aquí expuesta que con la de la irresoluble “Quinta meditación cartesiana”: “Tengo para mí mismo –escribe Husserl en *Crisis*– como tiene todo otro para sí mismo, un mundo orientado, un mundo que supone de antemano a los otros quienes cada vez tienen para sí mismos sus propios otros, quienes, también ellos, tienen sus propios otros”. *Crisis*, Op.cit., § 71, p. 285. Y en las *Meditaciones cartesianas*: “No hago la experiencia del otro simplemente como otro, sino como estando él mismo referido, a su vez, a sus propios otros”. *Méditations cartésiennes*, Paris. PUF, 1994, § 56, p. 179.

Veamos ahora, brevemente, cómo se “constituyen” en el mundo de la vida tales relaciones de interdependencia:

a) Como conexiones intertopológicas: Coexistir con los otros es, en primera instancia, tener la experiencia del **vivir juntos** como un saberse “pasivamente viviendo en el núcleo circunscrito de los congéneres”, es decir, en el médium de un espacio común: el sitio de trabajo, los vecinos que habitan el mismo inmueble, el hombre que cruzamos en la calle, el que nos atiende en la farmacia. Pero, coexistencia es también la experiencia de la vida productiva como experiencia del producir **unos-junto-a-otros**, “por meras razones de proximidad geográfica”, en el espacio circunscrito de la laboriosidad productiva como comunidad singular del trabajo práctico: la experiencia del trabajar juntos o de encontrarse casualmente con el otro. Aunque dicha coexistencia no está todavía motivada por un sentimiento de curiosidad hacia el otro, en dichas conexiones intertopológicas se constituye, a partir del reconocimiento del espacio existencial del otro, esto es, del espacio de labor al que gracias a su actividad cada uno puede tener acceso, la intencionalidad de una experiencia práctica de intercambio mutuo, originariamente orientada por fines de carácter puramente utilitario.

B) Como conexiones intracronológicas: Toda ocupación práctica – escribe Husserl- tiene su *historicidad* propia. Con respecto a la ocupación que cada uno desempeña, dicha historicidad se configura existencialmente, en primer lugar, en función de las “temporalidades periódicas de labor (las horas de servicio del trabajador, etc.) que atraviesan y se imponen a través del resto de la vida y de su temporalidad concreta”¹⁵. La segunda forma de historicidad que se configura en toda ocupación práctica atañe al hecho de que las diferentes *téchnai* se congregan en la unidad teleológico-productiva de una “tecnología” material: “El presente, en su espaciosidad, contiene a los productores de labor y a sus productos como cosas teleológicas que pertenecen desde entonces al mundo ambiente actual. A su vez, vemos cómo la “existencia” de tales cosas tiene para los hombres el significado de un “estar-preparado” para lo que se puede hacer, predecir o fabricar de nuevo; de un [ponerlas a disposición] de quienes puedan servirse de ellas en sus actividades y ocupaciones atinentes, por ejemplo, como herramientas de trabajo etc., o bien, **fuera de la vida profesional** en función de las

¹⁵ HUSSERL, E. « Conferencia de Viena ». En: *Crise, Op. Cit.*, p. 362.

propias necesidades”¹⁶. Una de las categorías fundamentales de la historicidad, señala asimismo Husserl, se da en la contraposición existencial de los sentimientos de “familiaridad” y de “extranjería o ajenidad”. En esta experiencia, en la que los individuos producen **los-unos-con-los-otros** en conexiones de mutuo intercambio práctico y en un determinado tiempo de labor, a los intereses vitales de cada uno le corresponden sus propias socialidades especiales y un mundo ambiente propio. Este es, precisamente, el mundo del *Umwelt* o del “**estar-con-alguien-o-con-algunos**” en relaciones de intimidad y de familiaridad; en el ser con sus propios otros en la unidad afectiva, o de afinidad, de un nosotros –por ejemplo, el científico trabaja en el laboratorio, pero es, a la vez, padre de familia, esposo, amigo, *gourmet* o filatelista etc.

El ir hacia el otro precisa ya una orientación práctica de orden “superior”. Bajo una condición: que ésta haya sido previamente motivada por un sentimiento de **curiosidad** y por la disposición afectiva-“activa” del “darse-tiempo”. Husserl expresa claramente esta convicción en su “Conferencia de Viena”. El sentimiento de curiosidad hacia el otro tiene originariamente lugar “en la interrupción del curso de la “vida circumspecta”, ya por la terminación de los intereses vitales originalmente proyectados, ya como mirada, que, a modo de solaz, se lanza en torno suyo una vez satisfechas las necesidades inmediatamente actuales de la vida o transcurridas las horas normales del trabajo de labor. La curiosidad (que aquí no entendemos en su significación habitual, es decir, como si se tratara de un simple “vicio”) es también una modificación, un interés que, sustrayéndose a los intereses [utilitarios] de la vida, los deja declinar. En una tal actitud el hombre considera ante todo la diversidad de las Naciones, tanto de la suya como de las extranjeras, reconociendo el mundo ambiente que les es propio como mundo real, **con sus tradiciones, sus dioses, sus demonios y sus visiones míticas**”¹⁷ –el reconocimiento del otro como otro supone siempre una actitud de disponibilidad y de apertura y una cierta dosis de generosidad.

Pero la fenomenología tampoco elude la pregunta: ¿de qué manera tiene lugar en el mundo de la vida ese conocimiento experiencial de lo político?, ¿cómo se pasa del reconocimiento del espacio del otro -como espacio de su actividad- al reconocimiento del espacio institucional práctico del otro, de los otros y mío –como **espacio público**? De la

¹⁶ *Ibíd.*, **Apéndice XXVII**, pp. 558-559. Los subrayados son míos.

¹⁷ *Ibíd.*, “Conferencia de Viena”, p. 366. El subrayado es mío.

misma manera que la actitud temática comprende aquello a lo que el hombre originariamente está dirigido como fin o como medio, es a través de una orientación semejante que el entendimiento constitutivo toma conciencia de lo **privado** o de lo **público**¹⁸. Un “estar dirigido” que nacido de la curiosidad por el otro nos pone asimismo en disposición de escuchar y de aprender. Esto es, de establecer vínculos libremente elegidos y de aprender a valorar posiciones contrapuestas –condición de la **coexistencia pacífica** como expresión del sentimiento de tolerancia recíproca. Es aquí, y sólo aquí, que el mundo de la vida se constituye a sí mismo como el suelo originario de todo aprendizaje, de todos los problemas e investigaciones posibles. En una palabra: es aquí que el mundo de la vida se devela a sí mismo como horizonte universal de todas las formas de realización y de todas las condiciones dables de apertura y de autonomía; como posibilidad de “organización ética de la vida productiva”. De singular importancia es, entonces, el hecho, subrayado por Husserl en sus célebres conferencias para la revista japonesa *The Kaisei* (escritas entre 1922 y 1923) de que a partir del conflicto práctico suscitado por el conocimiento experiencial del ser unos-con-otros en relaciones mutuas de intercambio productivo, la vida productiva se organiza en torno a los fines superiores de la razón práctica: “Siempre que en la actividad productiva de la sociedad sobre el mundo circundante idéntico se produzcan conflictos prácticos –pues no pueda realizarse lo que sea sin más lo mejor-, debe llegarse a un entendimiento ético entre las partes y debe decidirse “con justicia distributiva y equidad”, repartiendo el peso de la actividad según sea su índole y sus fines. En ello radica una organización ética de la vida productiva, en la que los individuos producen **no unos junto a otros ni unos contra otros**, sino en distintas formas de una comunidad de voluntades (en libre entendimiento mutuo)”¹⁹. Por todo ello, era preciso dejar hasta ahora en suspenso la pregunta: ¿Hay filosofía en el mundo de la vida? Y, si tal fuese el caso, ¿cuál sería, entonces, su papel en el despliegue de las conexiones onto-fenoménicas de lo político en la mundialidad ambiente de la naturaleza pre-científica?

?) Como conexiones histórico-generativas: En el mundo de la vida hay desde luego filosofía. Pero ésta sólo existe como cultura profesional y como praxis de los filósofos. O, como una **filosofía del presente** que

¹⁸ Cfr., *Ibíd.*, p. 361.

¹⁹ HUSSERL, E. « Renovación y Ciencia ». En: *Renovación del hombre y de la cultura*. Barcelona: Anthropos, 1988, p. 50.

cada uno aprehende de manera personal existencial, a modo de tarea y labor práctica personales. El acento puesto en el mundo de la vida en las acciones, trabajos manuales y culturas profesionales, permite desplegar el sentido de la constitución de la existencia intersubjetiva como historicidad generativa: como la intencionalidad teleológica de la experiencia común. Intencionalidad de “la vida de labor como vida que produce y utiliza” y que en dicha producción hace historia porque es a partir de su corporeidad propia que cada uno se historializa en el mundo en el que primordialmente se sabe ser como ego de acciones y de afecciones²⁰. Mas en la medida en que es como filósofo que cada uno toma conciencia –en actitud personal– de la existencia de un mundo común en la meditación existencial de sí mismo, el quehacer filosófico como *téchne* tiene una particularidad propia que no le es inherente al quehacer de las otras actividades que se subordinan a las expresiones de la *téchnai*, a saber, a los diversos oficios, ocupaciones y profesiones. Aunque los artífices de la *téchnai* ocasionalmente reflexionan acerca del “sentido” de su existencia en el ámbito de su labor, no precisan para ello de ninguna meditación histórica. “Pero, el filósofo sí la necesita. **Su existencia como filósofo es histórica en un sentido bien particular;** en un sentido muy diferente del que todo oficio, y el todo de los oficios que pertenecen a la estructura de un pueblo y de un Estado, son históricos”²¹. Porque se trata de una historicidad unida por la coexistencia filosófica de vínculos espirituales, que tiene originariamente sus raíces en la conciencia del tólos de la vocación-profesión como responsabilidad frente al devenir y a la “mutación progresiva de la humanidad global” en una humanidad auténtica. Y, “la vida verdaderamente humana, la vida que nunca acaba de autoeducarse; (...) [es] una vida *con método*, el método que la ordena a la *humanitas* ideal”²²; es una vida guiada por los principios de la auténtica *politeia*.

Finalmente, la concepción del mundo de la vida como apertura del horizonte universal de la Comunidad Humana en el todo intersubjetivo de su ser político, se extiende luego a la visión cosmopolítica y sociohistórica de la comunidad humana como Comunidad Espiritual, si no aún regida, al menos ya motivada por el principio de razón de la **autonomía**. Pues es primero en el terreno de una “mundialidad

²⁰ Cfr., *Ibíd.*, Apéndice XXVII, p. 560 y, pp. 120-121.

²¹ *Ibíd.*, Apéndice XXIV, p. 541.

²² HUSSERL, E. “Renovación como problema ético individual”. En: *Renovación del hombre y de la cultura*, Op. cit., p. 41.

ambiente”, todavía dominada por tareas de orden contingente, inauténtico y finito, que cada uno puede dar concreción a las convicciones personales que le suministran sus normas de acción, bajo la forma –aquí apenas entrevista– de un movimiento espiritual y racional infinitos. Así entendido, **el mundo de la vida es el mundo de lo político en su existencialidad; la dimensión de lo político en su apertura y como condición de apertura de la auténtica vida política pragmática.** Es por ello que, en el **no** reconocimiento de esta dimensión omni-subjetiva del mundo de la vida que está en la base de las conexiones intencionales constitutivas de las formas de comunidad familiar, académica, científica, política, nacional, internacional, multicultural o supranacional, queda abonado el terreno para que, en el ulterior debate político, se dé la pugna entre tradicionalistas y progresistas. De ahí la importante afirmación de Husserl:

Los conservadores, satisfechos en la tradición, y el círculo de los hombres que filosofan, pasan a combatirse los unos a los otros, siendo esta una lucha llamada a desarrollarse, sin duda, en las esferas políticas del poder (...). Aunque las ideas son más fuertes que todos los poderes empíricos. Hay, por lo demás, que tomar aquí en consideración el hecho de que la filosofía, nacida de una actitud crítica universal frente a todo lo tradicionalmente dado de antemano en cualquiera de sus dimensiones, no se ve frenada en su expansión por ninguna barrera nacional. Lo único que aquí cuenta como necesario y tiene, en consecuencia, que darse efectivamente, es la capacidad para asumir una actitud crítica universal; una capacidad que tiene, ciertamente, también sus presupuestos en un determinado nivel de elevación y de desarrollo de la cultura precientífica. De esta manera puede propagarse la ruptura de la cultura nacional; en primera instancia, en la medida en que la ciencia universal que avanza se convierte en el bien común de las naciones que antes eran extranjeras las unas para las otras y en que la unidad de una comunidad científica y de formación cultural avanza a través de la mayoría de las naciones”²³.

Pero esto sólo es posible en el reconocimiento del mundo de la vida como universo multicolor; como aprendizaje de la coexistencia pacífica, en la defensa activa de la diversidad y del pluralismo que aseguran nuestra vida en común; o también, y con ello termino, en la reivindicación del mundo de la vida como espacio de **aprendizaje de la tolerancia.**

²³ *Ibíd.*, “Conferencia de Viena”, p. 369. Los subrayados son míos.