

## **¿ES POSIBLE UNA FENOMENOLOGÍA DEL MUNDO DE LA VIDA?**

**COMENTARIO A HANS BLUMENBERG,  
TEORÍA DEL MUNDO DE LA VIDA,**

**TRAD. DE GRISELDA MÁRSICO Y UWE SCHOOR, BUENOS AIRES, F.C.E, 2013, 276 PP.**

**Luis Durán Guerra**  
Universidad de Sevilla, España  
[lduran@aafi.es](mailto:lduran@aafi.es)

### 1

La fenomenología es, sin duda, una de las corrientes filosóficas contemporáneas a la que más atención ha dedicado Hans Blumenberg (1920-1996), un fenomenólogo *sui generis* él mismo que ha reconocido a Husserl como uno de sus grandes maestros. Entre los textos sobre fenomenología publicados en vida del autor destacamos los siguientes: “«Mundo de la vida» y tecnificación bajo los aspectos de la fenomenología”, aparecido en 1963 e incluido en *Las realidades en que vivimos*<sup>1</sup>, “Mundo de la vida y concepto de realidad”, publicado en inglés por primera vez en 1972 y la primera parte de su importante libro de 1986 *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*<sup>2</sup> titulada “El malentendido del mundo de la vida”, sin olvidar la tercera parte de este mismo libro sobre “La fundación originaria” en el fundador de la fenomenología. En cuanto a las publicaciones póstumas que también se ocupan de esta escuela fundamental del siglo XX debe destacarse por el momento la recopilación *Zu den Sachen und zurück*<sup>3</sup> y la obra objeto de esta recensión, *Theorie der Lebenswelt*<sup>4</sup>, un texto donde el gran filósofo alemán vuelve a abordar un tema que ocupa en el con-

<sup>1</sup> H. Blumenberg, *Las realidades en que vivimos*, Paidós, Barcelona, 1999.

<sup>2</sup> H. Blumenberg, *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*, Pre-Textos, Valencia, 2007.

<sup>3</sup> H. Blumenberg, *Zu den Sachen und zurück*, Suhrkamp, Frankfurt, 2002.

<sup>4</sup> H. Blumenberg, *Theorie der Lebenswelt*, Suhrkamp, Berlin, 2010.

junto de su obra un lugar central y sobre el que nunca habría dejado de reflexionar. Era, pues, necesario aclarar qué se entiende por “mundo de la vida” en cada caso, una noción que estaba lejos de tener un significado unívoco y que hasta había generado un malentendido en el seno de la propia fenomenología.

Blumenberg se había ocupado ya críticamente de la filosofía de Husserl en su tesis de habilitación<sup>5</sup> sobre la crisis de la fenomenología después de la publicación de las *Ideas*. El fundador de la metaforología no habría dudado, por lo demás, en dar un giro fenomenológico a su teoría más pregnante: la concepción de la “metáfora absoluta” formulada por primera vez en sus célebres *Paradigmas para una metaforología*<sup>6</sup>. La tesis de este trabajo es que existen metáforas que no se pueden reducir a conceptos y de ahí el nombre de absolutas que Blumenberg les confiere. Pero en un texto teórico que coloca como apéndice de su ensayo *Naufragio con espectador*<sup>7</sup>, la metáfora absoluta ya no era el *terminus a quo* del concepto, pues Blumenberg se da cuenta de que la metáfora procede a su vez de una esfera aún más originaria que aparece aquí como el “sostén motivacional constante de toda teoría”: el mundo de la vida (*Lebenswelt*). Pero Blumenberg ha vinculado a la fenomenología incluso el que pasa por ser su proyecto filosófico más ambicioso, la creación de una antropología filosófica que en su vasto tratado póstumo *Descripción del ser humano*<sup>8</sup> reviste necesariamente los caracteres de una “antropología fenomenológica”. La “fenomenología de la historia” que nuestro autor ha pergeñado muestra, en última instancia, que la deuda contraída por el filósofo de Lübeck con la corriente filosófica inaugurada por Edmund Husserl no será nunca suficientemente exagerada por mucho que aquél haya pretendido llevarla también más allá —mediante la introducción de la facticidad— de lo que sus presupuestos teóricos permitían en un principio. Ahora bien, en la medida en que no es posible una fenomenología de la historia sin abordar al mismo tiempo las realidades históricas que representan los llamados *Lebenswelten*, parecía ser sólo cuestión de tiempo —no obstante su inveterada reuencia a los pronunciamientos teóricos— que Blu-

<sup>5</sup> H. Blumenberg, *Die ontologische Distanz. Eine Untersuchung über die Krisis der Phänomenologie Husserls*, Kiel, 1950.

<sup>6</sup> H. Blumenberg, *Paradigmas para una metaforología*, Trotta, Madrid, 2003.

<sup>7</sup> H. Blumenberg, *Naufragio con espectador. Paradigma de una metáfora de la existencia*, Visor, Madrid, 1995.

<sup>8</sup> H. Blumenberg, *Descripción del ser humano*, FCE, México, 2011.

menberg se hiciera cargo reflexivamente del que puede considerarse el tema fundamental de la fenomenología del último Husserl.

## 2

El término *Lebenswelt* había sido acuñado por Husserl, como el propio Blumenberg nos recuerda en *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*, en un texto sobre Kant de 1924<sup>9</sup>, si bien sólo en la posterior *Krisis* desarrollaba la idea del olvido por parte de las ciencias de su común origen en el “mundo de la vida” como una de las razones fundamentales de lo que el filósofo moravo llamaba “la crisis de las ciencias europeas”<sup>10</sup>. Con la expresión “mundo de la vida” se refería Husserl al mundo vivido que todavía no es tematizado por teoría alguna en cuanto es “lo que se da por sentado o supuesto” y que la crítica de la razón de Kant presupone como existente sin más. Pues bien: a pesar de que reconocía que el mundo de la vida no es dado de una vez para siempre, Husserl no había dudado nunca de la posibilidad de una ciencia de la *Lebenswelt*. Lo que niega Blumenberg en *Teoría del mundo de la vida*, aunque nos parezca paradójico, es la posibilidad de una ciencia semejante. Pues en el mundo de lo que se da por sentado, la teoría todavía no es posible o ya no es necesaria. El mundo de la vida, como “universo de lo sobreentendido”, es una esfera que no puede ser tematizada como tal, pues *mientras* vivimos en él no somos conscientes del mismo y cuando nos parece convertirlo en un objeto de conocimiento lo sobreentendido *ya* ha desaparecido. Dicho de otra forma: aunque lo sobreentendido sea la nota esencial del mundo de la vida, no nos garantiza que entendamos *eo ipso* al mundo de la vida. No espere, pues, el fenomenólogo encontrar en este libro lo que su título promete: antes al contrario, todo él sería la demostración palpable de la imposibilidad teórica en la que se ve la fenomenología de describir el mundo de la vida.

<sup>9</sup> Cfr. E. Husserl, *Kant und die Idee der Trascendentalphilosophie*, R. Boehm (ed.), en *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil, Gesammelte Werke*, Nijhoff, La Haya, 1950 ss, vol. VII, p. 232.

<sup>10</sup> E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendentale Phänomenologie*, W. Biemel (ed.), en *Gesammelte Werke, op. cit.*, vol. VI, 1954, cfr. especialmente Parte III: §§ 28, 29, 33, 34, 44, 51. Sobre el tema del mundo de la vida véase el reciente volumen de la *Husserliana*, E. Husserl, *Die Lebenswelt. Texte aus den Nachlass (1916-1937)*, R. Sowa (ed.), en *Gesammelte Werke*, vol. XXXIX, Springer, Dordrecht, 2008.

El editor de *Teoría del mundo de la vida*, Manfred Sommer, ha reunido en este volumen cinco manuscritos mecanografiados provenientes del *Nachlass blumenbergiano* que se custodia hoy en el Archivo Alemán de Literatura de Marbach. Junto a estos textos, Sommer ha creído oportuno reeditar dos ensayos sobre el tema del mundo de la vida que ya habían sido publicados en vida de Blumenberg y que constituyen los capítulos V y VI del presente libro. Según nos aclara en su “Nota sobre la edición” (pp. 271-273): “La presente edición contiene *todos* los manuscritos del legado identificados con la signatura *THL*, que indica que forman parte del mismo conjunto” (p. 272). No obstante, la división en capítulos de *Teoría del mundo de la vida* obedece enteramente al criterio de su editor, pues Blumenberg no dejó especificado en ningún momento qué lugares sistemáticos podrían haber ocupado sus textos en un hipotético libro sobre el mundo de la vida. A excepción, pues, de los ensayos ya publicados a los que nos hemos referido, los títulos de los capítulos I, II, III, IV, así como el VII, que se coloca como apéndice, son meros agregados del editor Manfred Sommer, si bien éste nos advierte que “se han elegido formulaciones que el propio autor usa o sugiere en su texto”. Realizada esta somera descripción externa del libro pasamos ya a dar cuenta de su contenido.

## 3

El capítulo I, el más extenso de los que componen el volumen, se basa en un manuscrito sin título de paginación continua que Sommer subdivide en ocho secciones a las que antepone un subtítulo elegido asimismo por él. “¿Bajo qué presupuestos es posible hablar, entonces, de una “teoría del mundo de la vida”, postularla?”, pregunta Blumenberg. Éste comienza señalando la indeterminación del concepto “vida” en una expresión de la que no se puede decir que Husserl nos haya dado una definición. En el lapso de tiempo que va de la filosofía de la vida (de Bergson a Simmel) a la filosofía del ser (Heidegger) se habrían ensayado todas las combinaciones posibles con “vida”. Husserl, sin embargo, no había bebido en las fuentes del vitalismo para forjar el famoso concepto, sino en el positivismo de Mach y Avenarius, “con su programa de describir la “visión natural del mundo” y de constituirla en el punto de partida de una filo-

sofía de las fundamentaciones elementales de toda teoría” (p. 25). Blumenberg contextualiza el gran descubrimiento husserliano:

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*.<sup>11</sup>

La paradoja del mundo de la vida es que sólo podemos hablar de él cuando ya lo hemos perdido. La pregunta es: “¿por qué esta vida no se basta a sí misma en su mundo de la vida? ¿Por qué produce algo como la teoría, en definitiva la ciencia, con la que se problematiza, se debilita, se priva de su potencia?” (p. 30). Blumenberg no descarta una posible influencia de Bergson sobre Husserl en lo que se refiere a la temática del mundo de la vida, pero deja bien claro que la fenomenología antes que un retorno al mundo de la vida supone la “permanente remoción de su forma de sobreentendido”, o lo que es lo mismo, la destrucción de su propia condición de posibilidad. El mundo de la vida es un concepto límite, transcendental, como el concepto de “mundo” kantiano o la misma “cosa en sí”. Así, pues, para hacer su fenomenología,

no tendría sentido atenerse a casos de normalidad promedio, es decir, identificar mundo de la vida y cotidianidad, pero tampoco realizar una suerte de ideación; o esto último como aproximación sin éxito. No es el promedio, sino el caso extremo, no demostrable, no alcanzable como hecho, de lo que tal vez jamás ha habido ni habrá, lo que supone una suerte de descripción constructiva al separarse por eliminación de todo lo que no cumple con el caso extremo.<sup>12</sup>

El *eidos* del mundo de la vida es un “*eidos* inferido” (cfr. p. 93).

La insostenibilidad de la permanencia en el mundo de la vida es una de las tesis básicas de los manuscritos que conforman el presente libro. Blumenberg compara el estatuto ontológico de la *Lebenswelt* con el estado de naturaleza de Hobbes en tanto la salida del mismo resultaba absolutamente inevitable para el

<sup>11</sup> *Teoría del mundo de la vida*, op. cit., p. 26.

<sup>12</sup> *Teoría del mundo de la vida*, op. cit., p. 40.

hombre. No hay razón, pues, para tener al mundo de la vida como un paraíso perdido que nos fuera lícito desear. El retorno sólo cabe entenderlo aquí en un sentido metodológico, heurístico, en la medida en que nos permita restablecer la pregunta por el sentido de la actitud teórica o de las propias ciencias. Pregunta que podría formularse así: “¿Qué queríamos saber en realidad cuando empezamos?” y que constituye el hilo conductor, como es sabido, de uno de los voluminosos libros de historia de las ideas de Blumenberg, *La legibilidad del mundo*<sup>13</sup>. Pero tal retorno no debe entenderse en el sentido de una vuelta rousseauiana a la naturaleza por mucho que el concepto de mundo de la vida se halle investido también de una cierta función de crítica cultural. Ahora bien, ¿por qué no podemos permanecer en el mundo de la vida? Blumenberg aventura la siguiente hipótesis: “el mundo de la vida es un mundo cercano, una esfera de factores finitos, pero está rodeado de un horizonte lejano, que si bien no es infinito, es indeterminado y se hace notar más allá de la frontera “permeable” de ambos “mundos”” (p. 58). Lo cual significa que el mundo de la vida no es idéntico al mundo, mucho menos al mundo cotidiano. Es la parcialidad de su horizonte, por tanto, la que hace que el mundo de la vida esté bajo la amenaza constante de la perturbación que supone siempre lo desconocido.

Lo desconocido es lo que siempre existe de manera sólo momentánea, sólo episódica, lo que no existe en un mundo de la vida. Como mundo parcial, el mundo de la vida siempre está rodeado por lo desconocido al acecho. Siempre hay una probabilidad de que eso desconocido trascienda el horizonte del mundo de la vida y aparezca en él; de modo que es sólo una cuestión de tiempo que el mundo de la vida admita una necesidad de explicación, pero con ello también que desarrolle patrones que se extiendan a lo que antes no requería explicación.<sup>14</sup>

Esta matización es importante. La salida del mundo de la vida es también parcial, pues se demuestra que lo que necesitaba explicación, lo desconocido, es al mismo tiempo integrado en el marco de comprensión del propio mundo de la vida. Por eso dice Blumenberg que “Los sistemas culturales tienden a establecer mundos de la vida y, si se los pierde, a restablecerlos”. Pues bien, entre esos sistemas culturales, se encuentran la filosofía y la ciencia (como antes el mito o la teología) en la medida en que no sólo consuman la expulsión del

<sup>13</sup> H. Blumenberg, *La legibilidad del mundo*, Paidós, Barcelona, 2000.

<sup>14</sup> *Teoría del mundo de la vida*, op. cit., p. 61.

mundo de la vida, sino que nos aportan al mismo tiempo los recursos intelectuales necesarios para resolver las consecuencias negativas de esa expulsión.

Sin embargo, Husserl entendió el tránsito a la actitud teórica como una voluntad que convierte la salida del mundo de la vida en un hecho poco menos que arbitrario que presenta, para Blumenberg, la forma de un "mito idealista". Pero la irracionalidad de esa decisión es incompatible con los presupuestos metodológicos de la fenomenología, pues habría partido además de un dato que no cuestiona en absoluto: el *factum* de la ciencia como un punto de partida que no parece necesario fundamentar ni describir. "Ahora bien", destaca Blumenberg, "esta teoría de la historia no contiene ni el menor indicio de que además de la actitud teórica podría haber habido otras opciones de la decisión primariamente europea" (p. 84). Cuáles puedan ser esas otras opciones es algo que Blumenberg no nos ha aclarado.

"¿Cómo puede un mundo de la vida tener como consecuencia toda una historia de esfuerzos teóricos y autonomizaciones?", he aquí la pregunta que el decisionismo de Husserl no plantea y a la que Blumenberg ha tratado de dar una respuesta racional. El mundo de la vida no puede ser suprimido por medio de un acto de la voluntad tan irracional como inverosímil desde un punto de vista histórico; el mundo de la vida se destruye a sí mismo debido a lo que Blumenberg llama "su inestabilidad interna y natural, cuya razón no es posible comprender en el mundo de la vida y a partir de él: que esa realidad susceptible de ser defendida está rodeada por otra realidad" (p. 86). El mundo de la vida se destruiría, pues, a sí mismo al refinar el entramado de sus presuposiciones sobre la realidad. Blumenberg cree ver aquí una suerte de "destino ineludible" del mundo de la vida que explica su insostenibilidad última. ¿Pero habría hecho algo más que sustituir el voluntarismo del maestro por un fatalismo no menos fáctico e irracional? En cualquier caso, no constituye un motivo suficiente para abandonar el mundo de la vida decir que es irracional. El mundo de la vida posee su legalidad propia que no es ni la de la utopía ni la de la presunta "naturaleza natural" de los críticos de la cultura à la Rousseau. Esa legalidad se basa en la utilidad del prejuicio para la vida. Según Blumenberg, "debemos suponer que las presuposiciones vigentes en el mundo de la vida han probado su utilidad para la vida y están provistas de un índice de vínculo con la realidad, por exóticas que parezcan cada una por su parte y en contextos culturales" (p. 101). Ahora bien, lo sobreentendido que compendia todo mundo de la

vida no presenta las notas de un idilio inofensivo, pues “si bien lo sobreentendido es el factor estabilizador en la tendencia a la inercia del mundo de la vida, en cuanto tal es también el ocultamiento de estados de cosas y carencias de fundamentación que tiene lugar en el mundo de la vida” (p. 116). El concepto de cotidianidad de Heidegger, con toda su carga negativa, puede interpretarse como la demonización moralista de un mundo que Husserl sólo había querido llegar a entender.

## 4

El capítulo II, tras un breve excuso histórico donde se constata la vinculación de Husserl con el neokantismo, rastrea la génesis de la temática del mundo de la vida en las dificultades que tuvo el filósofo para llevar a cabo el famoso paso de la reducción fenomenológica. El concepto de horizonte preludia aquí claramente la noción de la *Lebenswelt*.

El rótulo «mundo de la vida» define también muy tardíamente un programa para desprenderse del cartesianismo, para intentar definir el mundo de la vida como un contexto del sujeto propio y de otros sujetos, así como de los horizontes de experiencia compartidos.<sup>15</sup>

Pero tanto como las motivaciones históricas que pudieron tener alguna importancia para el tema del mundo de la vida, le interesan a Blumenberg las que tendrían que haber tenido importancia aunque no sepamos si la tuvieron de hecho. A este respecto, la idea husseriana de una lógica genética, tendría que haber llevado ya a Husserl, por ejemplo, al análisis del mundo de la vida para justificar, sin necesidad de apelar aquí a un factor fáctico-voluntarista, el comienzo histórico de la filosofía como un comienzo propio. Del mismo modo, la fenomenología podría haber mostrado a través del concepto del mundo de la vida como “totalidad del prejuicio” precisamente la utilidad de los prejuicios para la vida frente a los fracasados intentos de eliminarlos por parte de las ilustraciones. Pues el rendimiento del prejuicio se ve hasta en el propio criterio de lo estricto para la filosofía como ciencia en la medida en que “fue extraído di-

<sup>15</sup> Teoría del mundo de la vida, op. cit., p. 129.

rectamente de la idea de la acción científica, de la actitud teórica como su representación meta". Según Blumenberg, la temática del mundo de la vida estaría en una relación de autocritica con el programa fenomenológico de la filosofía como "ciencia estricta". Las preguntas se caen por sí solas: "¿por qué tiene que ser "estricta" la ciencia en realidad? ¿No era esa exigencia a su vez un fragmento resistente del mundo de la vida del científico que comenzaba a filosofar, uno de sus sobreentendidos profesionales que él creyó no tener que fundamentar?" (p. 139). Pero el retorno al mundo de la vida preconizado por el Husserl de la *Krisis* tenía que ver en realidad –cosa que sabe Blumenberg– con la exigencia de un nuevo tipo de rigor que debía dejar atrás el cartesianismo para poder cimentar la ciencia sobre un principio mucho más sólido.

El capítulo III introduce algunas tesis de antropología filosófica para explicar un tema recurrente en los textos que nos ocupan: la salida del mundo de la vida. El mundo de la vida se presenta como una esfera cerrada que deja penetrar frecuentemente, con todo, lo no sobreentendido en su interior. El nombre, la metáfora y el concepto son los instrumentos de los que dispone el hombre para encajar lo desconocido en lo que de suyo le resulta familiar. Blumenberg recoge aquí ideas que ya había expresado en una obra de titánica base: *Trabajo sobre el mito*<sup>16</sup>. La acción de nombrar o la división de poderes que tienen lugar en la magia y en el mito son ejemplos de los procedimientos que pone en marcha el ser humano para neutralizar las amenazas que siempre le acechan detrás de la periferia del mundo de la vida. "La técnica del tráfico fronterizo mítico es la de la metaforicidad. Lo que es conocido en el mundo de la vida sirve para integrar lo desconocido del mundo" (p. 149). El hombre, para Blumenberg, es tanto un ser delegativo como un ser que compite. La adopción de la verticalidad introdujo la excentricidad de la posición y, con ella, lo no sobreentendido en el mundo de la vida. Escribe Blumenberg:

El ser humano superior, es decir, erguido, también ve y escucha más porque no ve y escucha todo directamente, porque puede hacer que vean y escuchen por él, puede delegar. La competencia de la autocomparación presupone que se pueda percibir también el desempeño de los congéneres, que ese desempeño entre también en el horizonte de percepción, lo agrande y lo deforme, que haga excéntrica la posición. Sólo la excentricidad aproxima al no sobreentendido. El ser humano no se

<sup>16</sup> H. Blumenberg, *Trabajo sobre el mito*, Paidós, Barcelona, 2003.

vuelve espectador en forma directa, sino a través de la mediación; a través de ella experimento la experiencia ya amortiguada. Es imposible que la conciencia de espectador surja en el ambiente.<sup>17</sup>

No obstante, apunta Blumenberg, la comparación con nuestros semejantes no parece ser la que haya aportado la auténtica medida del ser humano, sino aquella otra autocomparación con Dios, que llevada al límite a comienzos de la Edad Moderna motivó, como ya sabíamos por *La legitimidad de la Edad Moderna*<sup>18</sup>, la *autoafirmación humana* como réplica al *absolutismo teológico* de finales de la Edad Media.

El capítulo IV, de apenas seis páginas, esboza una interesante variación sobre el mito de la caverna de Platón a partir de la tesis blumenberguiana del hombre como un ser que delega. Se trata de evitar la violencia que supone la figura exógena que hace salir de la caverna por la fuerza a uno de los prisioneros. En su lugar, Blumenberg imagina la posibilidad de que se produzca una alteración en el lado de la caverna donde los hombres trasportan toda clase de objetos. Presuponiendo que la situación de la caverna contemple el factor antropológico de la curiosidad, y añadiendo la hipótesis auxiliar de que las cadenas de los prisioneros no sean tan fuertes como para que no puedan soltarse, éstos podrían ponerse perfectamente de acuerdo para liberar a uno de ellos y mandarlo a explorar el trasfondo de la cueva (cfr., sin embargo, p. 194 donde la posibilidad de una alteración en la sucesión de las imágenes en lugar de despertar la curiosidad podría provocar más bien indiferencia). Si entendemos la caverna como una metáfora del mundo de la vida o como *un* mundo de la vida, la tesis que se deduce de aquí es clara: "si en los márgenes del mundo de la vida aparece algo inusual, una inseguridad, lo desconocido, un factor que genera temor, se pone en marcha un mecanismo de delegación de funciones" (p. 167). Se supone que se trata de un mecanismo de delegación de funciones *para* poder explorar lo desconocido sin necesidad de arriesgar la vida del grupo. Tanto la salida del mundo de la vida como nuestra relativa permanencia en la cueva de la cultura se fundamentan en un motivo impulsor de raíz antropológica.

<sup>17</sup> *Teoría del mundo de la vida*, op. cit., pp. 155-156.

<sup>18</sup> H. Blumenberg, *La legitimación de la Edad Moderna*, Pre-Textos, Valencia, 2008.

ca, tema que Blumenberg había desarrollado extensamente en la mastodóntica *Salidas de caverna*<sup>19</sup>.

## 5

El capítulo V reproduce la versión alemana que sirvió de base para la traducción al inglés de un ensayo publicado en el volumen de homenaje a Aaron Gurwitsch editado por Lester E. Embree, *Life-World and Consciousness*.<sup>20</sup> En este texto Blumenberg lleva a cabo un análisis magistral de la alegoría de la caverna de Platón que le sirve para caracterizar el *sobreentendido* del mundo de la vida de Husserl. Lo que tienen en común la caverna platónica y el husserliano mundo de la vida es que tanto el conocimiento de la verdad como la fenomenología son en ellos de todo punto imposibles. Pero mientras que Platón busca esa verdad fuera de la caverna, a pleno sol, Husserl se contenta con disolver el sobreentendido del mundo de la vida sin salir propiamente de él. Dicho en el lenguaje de la alegoría: la salida de la caverna, para Husserl, sólo puede tener lugar en el interior de la caverna. Blumenberg, sin embargo, le va a criticar a Husserl el voluntarismo con el que concibe la salida del mundo de la vida. El filósofo de Lübeck cree que en los análisis de *Experiencia y juicio* sobre el origen de la negación en la receptividad antepredicativa se halla una guía útil para describir la salida del mundo de la vida de un modo que no sea voluntarista. Creemos que lo que se critica aquí es la irracionalidad que semejante decisionismo comporta para la fenomenología. El concepto de conciencia como intencionalidad, "lo siempre próximo que es la conciencia para sí misma", muestra ya lo improbable del mundo de la vida para el tema de una fenomenología que el Husserl de la *Krisis* se había empeñado en traer "por los cariles de la decisión". Para Blumenberg: "El cambio original de actitud no puede ser un acto de posición voluntarista, sino únicamente la experiencia de sí de la conciencia en tanto proceso que ya se está actualizando en su intencionalidad" (p. 187). Ahora bien, de acuerdo con el "giro antropológico" que se produce en el pensamiento de Blumenberg en los años setenta, éste no considera que la inten-

<sup>19</sup> H. Blumenberg, *Salidas de caverna*, Antonio Machado Libros, Madrid, 2004.

<sup>20</sup> Cfr. Lester E. Embree (ed.), *Life-World and Consciousness. Essays for Aron Gurwitsch*, Northwestern University Press, Evanston (Illinois), 1972, pp. 425-444.

cionalidad de la conciencia se imponga como “cumplimiento” en el mundo de la vida, sino que antes bien supone una “perturbación” de lo que en ese mundo damos por supuesto (cfr. p. 189). Volviendo a la escena de los prisioneros de la caverna de Platón, éstos también practican una suerte de “ciencia” que les permite recordar la secuencia de sombras y predecir su orden de aparición. La “ciencia” de la caverna saca a relucir así el concepto de realidad que en ella rige: “real es lo que se puede esperar”. La “idea del conocimiento perfecto” husserliana, como “tarea infinita”, se opone tanto a la “ciencia” de los prisioneros de la caverna como a la teoría de las ideas platónicas, pues, como dice Blumenberg, “el que ha sido liberado y enviado a contemplar las ideas al parecer cumple esta tarea suprema en un lapso finito de tiempo, de modo que puede retornar a la caverna como maestro con un patrimonio asegurado de conocimientos” (p. 193). Blumenberg deduce de aquí la diferencia entre los conceptos de realidad de la alegoría de la caverna y la fenomenología. Pues en la medida en que la seducción sofista impide a los prisioneros la experiencia de la negación –como la que se produciría si la secuencia de imágenes proyectadas alterase su orden–, el modelo de la caverna se muestra ineficaz para “un análisis fenomenológico de la conciencia de la realidad basado en la estructura del mundo de la vida” (p. 194). Al contrario de la caverna de Platón, de la que no es posible salir sino por un acto de violencia protagonizado por un agente externo, la salida del mundo de la vida es posible –sin caer en el voluntarismo– gracias al claro que la negación abre en el tupido bosque del “universo de sobreentendidos ya dados”.

El capítulo VI reproduce una conferencia impartida por Blumenberg en 1959 y publicada, como dijimos, en el librito *Las realidades en que vivimos*. El autor de *La legitimidad de la Edad Moderna* replantea en un ensayo deslumbrante el problema de la técnica a la luz de los análisis fenomenológicos sobre el mundo de la vida. La técnica, para Blumenberg, no se puede entender ya en oposición a la naturaleza, como venía siendo habitual, pero tampoco cabe presuponer la tecnicidad natural del ser humano para dar una solución, por una parte, al problema de la *transición* del mundo de la vida a un mundo técnico en sentido lato, y por otra, del pasaje a la tecnificación en sentido moderno. La técnica no es ni siquiera, o no lo es originariamente, el ámbito recortado de objetos de una ontología regional que sobreentiende qué sea la “cosa misma”; antes bien, la

técnica es un proceso, “un estado de la relación misma del ser humano con el mundo” que habría surgido “espontáneamente en la historia”.

La tesis de Blumenberg es que la relación del proceso de tecnificación con el mundo de la vida es más compleja que como lo viera Husserl. Éste se había representado el desarrollo de la ciencia y la técnica modernas como la consecuencia del *olvido* de su común origen en el mundo de la vida. La fenomenología viene a ser entonces la terapia que el filósofo aplica a una situación que juzga como patológica: la *pérdida* de sentido de las ciencias de la naturaleza y la técnica modernas como crisis de la humanidad europea. El mundo de la vida adquiere en este punto una función crítica en tanto no sólo es un mundo opuesto, por principio, a la actitud teórica de la fenomenología, sino también a la propia actitud técnica en cuanto conciencia de la contingencia de la realidad. Lo que Husserl no vio, por tanto, es que la técnica es a su vez una consecuencia de la “reorientación teórica” que descubre al mundo de la vida, al igual que la fenomenología, en su contingencia sacándolo así de su presunta obviedad.

La teorización saca afuera la contingencia del mundo de la vida y la convierte en el impulso agudo de la pregunta que brota en nuestro pensamiento sobre el mundo a más tardar al término de la Antigüedad: por qué lo dado es así como lo hallamos. Husserl no vio, o ya no vio, el problema de la tecnificación desde esta perspectiva, tan sugerida por sus investigaciones.<sup>21</sup>

Ahora bien, esa misma técnica que había nacido, junto a la actitud teórica, del cuestionamiento del mundo de la vida, regresa de nuevo al mundo de la vida cuando la realidad artificial creada por ella se convierte en algo sobreentendido. Lo que Husserl critica a las ciencias, haber reducido la verdad a facticidad renunciando a la propia científicidad, parece en Blumenberg un efecto inevitable de la tecnificación del proceso teórico moderno. Según Blumenberg:

La tecnificación no sólo corta el contexto de fundamentación del comportamiento teórico que sale del mundo de la vida, sino que empieza a su vez a regular el mundo de la vida cuando la esfera en la que *todavía* no planteamos preguntas se vuelve idéntica a aquella en la que *ya* no planteamos preguntas, y cuando lo que controla y fundamenta la ocupación de ese campo de objetos es la dinámica inmanente de

<sup>21</sup> *Teoría del mundo de la vida*, op. cit., p. 220.

lo técnicamente siempre listo, la irrefutabilidad de la producción que se equipara al poder de la naturaleza.<sup>22</sup>

Pero esta situación, lejos de ser patológica, dice Blumenberg, no es sino el precio a pagar (como *renuncia* al sentido) por la *idea de ciencia* de la Edad Moderna que consagra la separación definitiva entre filosofía y ciencia y cuyo cumplimiento en la práctica pasa por la legítima tecnificación de sus propias pretensiones teóricas. Pretensiones que no estarían, dicho sea de paso, muy lejos de las de la propia fenomenología en lo que respecta a la infinitud de la tarea teórica que Husserl encomendó a ese “funcionario de la humanidad” que debe ser para él el filósofo.

El capítulo VII redunda sobre cuestiones tratadas en el capítulo I del libro que nos ocupa (cfr. pp. 85-108). De ahí quizá la decisión del editor de publicar este último manuscrito póstumo a modo de apéndice. Para Blumenberg, el mundo de la vida, no siendo él mismo histórico, es la condición de posibilidad de la historia<sup>23</sup>. Pero a diferencia del comienzo absoluto de la historia preconizada tanto por el racionalismo como por la teoría contractualista del Estado moderno, la teoría del mundo de la vida parte, por así decirlo, de “la totalidad del prejuicio”. O lo que es lo mismo: de una historia que no puede tener fin porque tampoco tiene principio. Ahora bien, “La historia, en tanto es el proceso de distanciamiento del mundo de la vida, no es la acumulación de prejuicios sino su destrucción; claro que es una destrucción parcial, y a eso se debe el significado negativo de los prejuicios en el mundo de la vida” (p. 257). Blumenberg sostiene la tesis paradójica de que la aparente estabilidad del mundo de la vida constituye la causa de su propia labilidad. Si el mundo de la vida no ofreciera “la constancia de una esfera dogmática” que, no obstante, no es dogmática, si sus instituciones no hubieran nacido ya bajo el signo del conservadurismo, no habría salida posible del mundo de la vida y, por ende, historia.

<sup>22</sup> *Teoría del mundo de la vida*, op. cit., p. 230.

<sup>23</sup> Cfr. sobre mundo de la vida e historicidad L. Landgrebe, “Lebenswelt und Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins”, en B. Waldenfels (ed.), *Phänomenologie und Marxismus*, vol. II, Suhrkamp, Frankfurt, 1977, pp. 13-58.

Tras la lectura de estos textos podemos concluir que Blumenberg se presenta como un consumado fenomenólogo que sabe adoptar el método del maestro para realizar sugestivas variaciones sobre el tema del mundo de la vida. Blumenberg capta como nadie el doble sentido del concepto doble del mundo de la vida, pues éste es tanto lo que resulta desmontado por la descripción universal de la fenomenología como el fundamento sensorial de las ciencias y el “sostén motivacional constante de toda teoría” pero al que no nos es dado retornar de ninguna manera. La facticidad (afectividad, historicidad) que el fundador de la fenomenología había negado se cuela, pues, en la filosofía subrepticiamente a través de la noción de la *Lebenswelt*. La fenomenología de la historia de Blumenberg asume el legado husserliano, sin sus énfasis metafísicos: el platonismo de las esencias, la teleología teórica como filosofía de la historia, el voluntarismo del giro hacia la actitud teórica, el “mito idealista” de Europa como representante del género humano, la “patología de la técnica”, el *pathos* ético del “trabajo infinito”... para acabar recurriendo, sugestivamente, a no pocos de los viejos enemigos de la fenomenología en su propósito de fundamentar el aparente *oxímoron* de una antropología fenomenológica: el naturalismo, el antropologismo, el biologismo y, no en último término, el historicismo.