

**Información de la revista**

Título abreviado: Sophia  
 ISSN (electrónico): 2346-0806  
 ISSN (impreso): 1794-8932

**Información del artículo**

Fecha de recibido: Febrero 02 de 2014  
 Fecha de aceptación: Mayo 20 de 2014

**Del mundo al mundo de la vida: itinerario hacia la vida, cotidianidad y la comunicación<sup>1</sup>****From the world term to the life world concept: an itinerary to the daily life category into the context of communication**Carlos Andrés Arango Lopera<sup>1</sup>Horacio Pérez-Henao<sup>2</sup>

<sup>1</sup>Mg. en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana; docente-investigador de la Facultad de Comunicación de la Universidad de Medellín.

<sup>2</sup>(E) PhD. en Educación de la Universidad de Antioquia; docente-investigador de la Facultad de Comunicación de la Universidad de Medellín. Email: hperez@udem.edu.co

Cómo citar : Arango C, Pérez-Henao H.(2014). Del mundo al mundo de la vida: itinerario hacia la vida, cotidianidad y la comunicación Revista *Sophia*. vol 10 (2) p 195-209

**Resumen**

El *mundo de la vida* es un concepto que corresponde a una construcción filosófica en la que se abre la discusión hacia la vida cotidiana y la comunicación. Mientras la ciencia se ha centrado en los grandes sistemas de acción y de pensamiento, la cotidianidad se redescubre como el espacio donde el individuo responde dialéctica, intencionada y activamente al sistema social. Este artículo recoge la primera parte del marco teórico de la investigación cualitativa con enfoque hermenéutico *Estética cotidiana y literatura*, que busca configurar una estética cotidiana a partir del estudio de la literatura en las facultades de comunicación.

**Palabras clave:** Estética cotidiana, estudios literarios, mundo de la vida, vida cotidiana.

**Abstract**

The world of life is a concept that corresponds to a philosophical construction in which the discussion of everyday life and communication opens. While science has been focused on the greater systems of thought and action, everyday life is revisited as the space where the individual responds dialectically, intentionally and actively to the social system. This article gathers the first part of the theoretical framework of the qualitative research project with a hermeneutic approach entitled "Everyday aesthetics and Literature", intending to establish everyday aesthetics based on the study of literature at Communication Departments.

**Key words:** Everyday aesthetics, daily life, world of life, literary studies.

1. Este artículo es un producto de la investigación *Estética cotidiana y literatura*, inscrita en el Centro de Investigaciones en Comunicación (CIC) y financiada por la Facultad de Comunicación de la Universidad de Medellín.

## El concepto de mundo

La diversidad de usos que actualmente presenta la palabra “mundo” amenaza su comprensión. Encontramos, sin embargo, que la fundamentación del concepto está, al menos durante varios siglos de pensamiento, en la filosofía, y un primer antecedente del concepto “mundo” aparece concretamente en la filosofía platónica. La filosofía de Platón es enteramente una lucha entre los pares antagónicos. Esto es consecuencia de la dialéctica, en su idea de que los contrarios son síntesis positivas/negativas del otro (García, 2002; Droz, 1995). De hecho, los textos donde esta filosofía quedó plasmada están escritos a manera de diálogos, figura que nos muestra a la perfección esa sensación de fluir, de ir y venir, donde vemos que el personaje Sócrates<sup>2</sup> interpela a diferentes personas sobre diversos temas.

En esos diálogos las ideas no se exponen, como en un tratado, de manera secuencial, ordenada y lineal, pues en estos hay estructura, un molde, un orden expositivo planeado con antelación; en las conversaciones de la vida cotidiana no hay tal planeación, pues la conversación propone sus propias derivas y ritmos. Y si bien los diálogos platónicos son escritos, y si bien pueden existir dudas sobre si sucedieron, letra por letra, como están transcritos, conservan muy buena parte de esa espontaneidad, subrayada en el hecho de que el lector asiste al proceso de cómo las ideas van surgiendo a través de la conversación misma y se consolidan por la intervención del contertulio<sup>3</sup>.

Y tal vez sea una paradoja de la dialéctica misma, pero el esfuerzo que Platón empleó en enarbolar la razón como valor máximo, en criticar las creencias en los dioses y la fe en los mitos, es la que llevó a que una de sus aportaciones más importantes a la filosofía esté plasmada, justamente, en un mito.

El mito de la caverna expone la situación de unos seres que durante toda su vida han habitado las profundidades de la tierra, prisioneros, y que ante sus ojos encuentran unas figuras con movimiento.

2. Existen pruebas objetivas de que un sujeto llamado Sócrates existió. Sobre lo que no existe plena seguridad es sobre si sus palabras, reproducidas en los diálogos escritos por Platón son exactas a las que este sujeto dijo en la vida real. Sin embargo, los estudiosos de su obra, a partir de técnicas estilométricas y de cruce de referencias, han acordado que existen varios periodos en las obras de este pensador, en las que es demostrable la intensidad del influjo de su maestro, en términos de cuándo piensa en identificación con él y cómo, en sus últimos textos, se aleja. Para efectos de este trabajo no es pertinente hacer dicha exposición de la taxonomía de las obras. Baste con decir que *La República*, obra que comentaremos brevemente a continuación, pertenece a la etapa de madurez, donde desarrolla importantes ideas sobre la teoría del conocimiento y la preocupación por la ética y la moral tiene menos relevancia que antes.

3. No es de gratis que en la mayoría de diálogos los hablantes se encuentren caminando, dando un paseo cerca al río o por la plaza.

Solo hasta el momento en que uno de los prisioneros es liberado, se percata de que las figuras que antes tomaban como reales no eran más que proyecciones de sombras producidas por el fuego. La liberación es el momento de ascender, salir al aire libre, y comprobar que hay una luz mucho más intensa (y eterna) que la que se encontraba en el interior de la caverna. Es el mensaje de Platón en *La República* (1979).

El mito de la caverna no es *La República* (el libro que lo contiene), ni es Platón. Pero sintetizan mucho de su pensamiento<sup>4</sup>. En esencia, porque si miramos el texto en clave topológica, encontramos tres niveles: la profundidad de la caverna, el nivel de la tierra, y el cielo. Esos tres niveles son una metáfora de los estadios del conocimiento que Platón expone en sus teorías. En efecto, para este pensador, todos tenemos opiniones (en griego la raíz es *doxa*), que serían las sombras de la pared, que varían según nuestra precaria condición pero no son la realidad. Este sería el nivel más bajo y desconfiable del saber, que –además– no es propiamente conocimiento.

Al salir de la caverna, sin embargo, el prisionero reconoce objetos, árboles y reflejos de las cosas en el agua. Estas serían las ideas: manifestaciones concretas. Finalmente, el prisionero reconoce el sol, fuente eterna de energía, es cual es el inalcanzable *mundo* de la eternidad, donde están las cosas en sí mismas. Según se deriva de ello, lo peligroso de la actividad de pensar yace en que nunca podremos acceder a las cosas en sí, que son eternas y no admiten calificativo, sino a las *expresiones* de ellas en forma de ideas. Las ideas son la intermediación entre el cielo (el símbolo que emplea en el diálogo es el sol, fuente de bien) y la *doxa*, es decir, la opinión, la percepción que nosotros –atrapados en la caverna– alcanzamos a formarnos de las cosas.

En síntesis, esta comunicación sugiere que existen dos mundos. El *mundo sensible*, aquel al que podemos acceder de inmediato por los sentidos, y el *mundo de las ideas*. Así, mientras en el mundo de las ideas existen las cosas en sí, puras, sin contaminación, el mundo mundano, anclado a lo sensible, solo puede acceder a representaciones de aquél. En la estructura platónica del conocimiento, el cuerpo es *cárcel del alma* en la medida que este nos ata al presente, a la finitud, al aquí y al ahora, mientras el alma es la dosis de eternidad que nos pertenece, o mejor, es la forma como nos vinculamos a la eternidad del ser.

4. Hablar de un mito tan comentado nos lleva fácil a la idea de Italo Calvino en “¿Por qué leer a los clásicos?": se llega a un punto en que unos molinos de viento, un caballo viejo y una armadura desvencijada “*son*” Don Quijote.

La expresión “cárcel” sintetiza muy bien cómo ve Platón esta situación: no podemos acceder nunca a los conceptos de belleza, amor y justicia, centrales en su pensamiento, porque estamos atados a un cuerpo que no nos deja trascender. La tarea de la filosofía es hacer que nos fijemos menos en las apariencias, y sí lo procuremos más en las esencias. Por eso la filosofía encuentra en Platón un acicate decisivo en su tarea de buscar fundamentos, principios, universales de las cosas antes que circunstancias, apariencias y representaciones. Esta es justamente la razón por la cual en *La República* ideal de Platón no caben los artistas: porque ellos construyen obras (esculturas, canciones, poemas...) que nos hacen creer, en el mundo sensible, que son la belleza, cuando apenas son reflejos distorsionados de la única y real idea de belleza que yace en la eternidad.

La idea de una superioridad de las esencias sobre las apariencias o, en otras palabras, la idea de que estas últimas engañan, está fundamentada en la epistemología platónica: desde él hasta el proyecto moderno de una ciencia objetiva, encontramos una línea ascendente que procura hacer a un lado todo lo que parezca finito, humano, carnal, aparente (Echeverría, 2002).

En términos de la idea de mundo que aquí exploramos, es preciso resaltar que Platón estableció una diferencia entre el orden del símbolo y el orden de la realidad. Desde Platón, al menos en lo que se refiere a filosofía escrita, hay una escisión entre lo que vemos y lo que *es*, entre el concepto y su expresión, entre la materialidad y la inmaterialidad, entre la trascendencia y la intrascendencia<sup>5</sup>; persiste una categorización en la que se resalta todo lo que no está a nuestro alcance y, además, la sospecha firme sobre lo que aparezca ante los sentidos.

Otro diálogo platónico plantea esta escisión en términos lingüísticos. En *Cratilo*<sup>6</sup>, se presenta una discusión sobre la relación entre los nombres y las cosas. Allí Platón discute contra quienes dicen que las palabras crean las cosas, que los nombres funcionan como etiquetas con las cuales identificamos los objetos, y que entre ambas cosas no necesariamente tiene que haber identidad. Platón les refuta a través de su teoría de la reminiscencia: la relación entre las palabras y las cosas es preexistente. De hecho, los conceptos están en las personas en cuanto estas

nacen, pues los conceptos pertenecen al orden de la eternidad, han sido y serán siempre.

Sin dudas, este mismo esquema es reproducido por San Agustín (2003), un pensador muy influenciado por Platón, quien conforma el grupo conocido como la Patrística, un conjunto de pensadores que cimientan las bases epistemológicas, axiológicas y políticas de la Iglesia Católica (Soto, 2010). No en vano, la influencia de Platón en sus ideas sobre la intrascendencia del cuerpo y la relevancia del alma nos resultan hoy familiares pues son fundamentales en el discurso de la iglesia católica. También a través de la figura del diálogo, en *De Magistro* Agustín defiende una doctrina platónica del lenguaje ante Adeodato, su hijo. El ejemplo que expone San Agustín es canónico: decimos “tigre” y el tigre no salta aquí a comernos; la palabra “agua” no nos quita la sed (San Agustín, 2003).

Sin embargo, las palabras “tigre” y “agua” sirven para evocar en nosotros esas imágenes de cosas que ahora mismo no están aquí. Con las palabras nos entendemos. Y nos ahorramos el esfuerzo de tener que señalar todo a lo que nos queremos referir. Tanto, que gracias a esa división entre palabra y cosa podemos decir “nada”. Agustín señala la paradoja: el lenguaje puede nombrar, incluso, lo que no existe.

Las ideas recogidas en *De Magistro*, así como en el mito de la caverna y *Cratilo* (Platón, 2011), apuntan en una dirección donde lo comunicativo surge con toda su fuerza: existen para nosotros las cosas que se pueden nombrar, aunque “estas” nos advierten que hay otras que no se pueden nombrar. La discusión sobre si esas otras cosas existen o no es larga e intensa. Lo que nos interesa señalar es que en dicha confrontación yace uno de los más decisivos aportes en la comprensión de la relevancia de la dimensión comunicativa en la vida humana: tanto para lo que podemos nombrar, como para lo que no, las culturas tejen procesos de consenso. Así, se podría entender la cultura como un inmenso entramado de acuerdos, tácitos y explícitos sobre lo que se conoce y lo que no, y, sobre todo, como lo manifestó Freud en *Tótem y tabú* (1983), un complejo dinámico de acuerdos sobre qué hacer con eso que no se puede nombrar, bien porque está prohibido, bien porque no existe forma de nombrarlo.

El conjunto de todo eso inteligible, nombrable o no, administrado por las instituciones culturales y parte fundamental del intercambio diario entre las personas y las sociedades integrales, es –en conjunto– lo que

5. Esta misma dualidad es replicada por Kant en su idea del *fenómeno* y el *noúmeno*, por Descartes en su propuesta del *pensamiento* y la *extensión*, y en Saussure en su planteamiento del *significado* y el *significante*, así como en su idea de la diferencia entre *lengua* y *habla*.

6. Seguimos la edición de Carlos García Gual: Platón (2011). Diálogos. Gredos, Madrid.

se podría denominar la primera noción de la palabra *mundo*. Tanto si existe consenso o no, o si se trata de objetos o conceptos, mundo es *todo lo que alcanza a entrar en el horizonte de las personas*. Pero esa posibilidad de tener sentido para los sujetos está atravesada por el lenguaje.

La idea de mundo que venimos encontrando en los textos referidos muestra hasta aquí dos matices básicos. De un lado, un cierto componente de suciedad, cercano al concepto de *mundano* (Ferrater Mora, 2001), es decir, de algo contaminado, impuro, banal e intrascendente; del otro, que está en relación con el lenguaje en tanto las palabras guardan conexión con las cosas, independiente de que se acepte que esa relación es pre-existente (como lo propone Platón en *Cratilo*) o no. Lo cierto es que con las palabras surge una dualidad, pues estas son un intermedio entre el mundo trascendente y las ideas. Tal vez por ese lugar intermedio es que hay un cierto escepticismo alrededor de la palabra porque si bien ella puede ser vehículo del conocimiento, también puede ser una distracción.

Estas concepciones asociadas a la idea de mundo continúan su trasegar en varios autores. En nuestro análisis, cabría diferenciar sus aportes en torno a su preferencia o ubicación de ese *mundo de la vida*, bien por el lado de la fundamentación lingüística o por el de la vitalidad corporal. Hablaremos en primera instancia de la vertiente lingüística.

#### Vertiente lingüística-racionalista: *El mundo como lo que es del caso*

En esta línea encontramos a Ludwig Wittgenstein. Las inquietudes del filósofo que fundó la corriente analítica de la filosofía problematizan la noción de mundo –aún no la de mundo *de la vida*– con un claro matiz lingüístico y racionalista, y con una preocupación notable sobre la forma como el lenguaje interfiere esa relación hombre-mundo. Según el lugar que le adjudica Wittgenstein al lenguaje en la relación hombre-mundo, surgen dos filosofías contrapuestas, lo cual a menudo hace que se hable del primer y el segundo Wittgenstein, pues su posición respecto al lenguaje es claramente opuesta en los dos períodos con los cuales los analistas clasifican su obra (Blasco, Grimaltos y Sánchez, 1999).

Lo que los expertos coinciden en denominar *primer Wittgenstein* surge del conjunto de conceptos que el autor consignó en el *Tractatus logico-philosophicus*

(2009). Esta obra es el lugar donde el filósofo desarrolla su teoría de la filosofía como un asunto de lógica. La tesis esencial plantea que no se pueden hacer juicios adecuados sobre el mundo si no se cuentan con los términos precisos para establecer tales juicios. Así, en el contexto de una reflexión sobre el lenguaje y la lógica-filosofía, Wittgenstein inicia el *Tractatus* mediante un enunciado formulado con toda la estructura secuencial de una proposición, tal como es el estilo del autor, cuya obra trata al máximo de ahorrar palabras para ganar densidad, consistencia y precisión en los conceptos: “1. El mundo es todo lo que es del caso”. Añade: “1.1. El mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas”. Y más adelante, puntúa: “1.13. Los hechos en el espacio lógico son el mundo”. Finalizando la obra, Wittgenstein remata: “7. Sobre lo que no se puede hablar es mejor callar” (Wittgenstein, 2009).

En 1., *lo que es del caso* es eso que puede entrar a nuestro dominio existencial; algo es *del caso* cuando podemos imbuirnos, o al menos enterarnos, de ese caso. De ahí que en 1.1. la idea de lo que sea del caso está en relación con los hechos. Al despreciar las cosas la consecuencia no es que los objetos en sí mismos no quepan en el mundo. Se trata más bien de señalar que esos objetos entran a ser *del caso* cuando hay movimiento en ellos, y no hay nada tan cercano a la idea de movimiento como el pensamiento. El cual dinamiza las cosas, las moviliza en la mente, y eso lo agencia a través del lenguaje. Encontramos afinidad con la idea de Bachelard (1966): el pensamiento es el tránsito entre un objeto y un objetivo. La trayectoria que hay entre una *cosa ahí* y un objeto de conocimiento es la plenitud de la actividad racional. Así, el mundo está comprendido por los hechos que suceden en el espacio lógico del mundo.

Asoma con claridad la idea racionalista y *logicista* que deviene el concepto de Wittgenstein sobre el mundo. El mundo es lo que acaece en el horizonte de pensamiento de quien piensa, no es una cosa dada, pasiva, ahí, como lo puede sugerir Platón al referirse al mundo sensible. Se trata de un espacio dinámico, pero cuya dinámica es un devenir del movimiento en el que la actividad (lógica) del pensar *contamina* a las cosas.

En esencia, Wittgenstein representa la vertiente lingüística de la idea de mundo. Ideas cuyas aparecerán reflejadas en conceptos de Gadamer, pero la fusión lógica-filosofía marca definitivamente una visión racionalista donde el mundo surge de la mano de lo lingüístico: mundo es lo que es del caso.

A nuestra manera de ver, esta vertiente lingüística, liderada por los conceptos de Wittgenstein, encuentra una *contramirada* en la fenomenología, donde la categoría *mundo de la vida* se desarrolla como respuesta a una serie de interrogantes que sobre la tradición de pensamiento se formula Husserl, tal como explicaremos a continuación.

### *El mundo de la vida en Husserl como vía alternativa a la cientifización del mundo*

Una de las características principales del pensamiento filosófico es que este se produce en relación con las ideas de los pensadores que entroncan la tradición. Esta idea encuentra sentido en la lectura que Husserl realiza de Kant. El pensamiento moderno encuentra un punto alto en la filosofía kantiana. Y de él bebe Husserl, y –justo contra él– es como Husserl empieza a trazar un camino de *mundanización* de la filosofía. Sin embargo, el sistema de ideas de Kant es tan denso e interconectado, que se requieren esfuerzos abundantes para esclarecerlo en sus puntos esenciales. Para efectos de la exposición del concepto “mundo de la vida”, la siguiente exposición se centra en la idea general que, según Husserl, tiene Kant de la relación entre el sujeto y el objeto.

La tarea que asume Kant es una crítica a la filosofía moderna con la que él se encuentra. En este pensador, la *crítica* es una tarea de *fundamentación*, y no la aceptación que contemporáneamente tenemos de aquella palabra. La aproximación *crítica* a una realidad implica la reconstrucción de sus principios de cara a buscar unos nuevos fundamentos (Hoyos, 2011: 29). En esta *crítica*, señala Kant que para el sujeto es imposible acceder a la totalidad del objeto. Esto, por una razón esencial: el sujeto cognoscente solo puede dar cuenta, dentro de sus propias categorías (lo que en Wittgenstein equivaldría a decir “dentro del lenguaje”) de lo que es exterior a él.

Si se mira bien, la línea de indagación en la que se encuentra Kant es la misma que habíamos reseñado en Platón, es decir, la relación entre el sujeto y la realidad. Sin embargo, Kant intenta una posición intermedia, donde no se asuma que el sujeto debe deshacerse de sus principios para conocer la realidad, ni una donde fuera totalmente imposible conocer. Esa posición intermedia requiere precisar que esa relación entre el sujeto y el objeto se da en términos del *fenómeno* y el *noúmeno*. El *fenómeno* sería las manifestaciones del objeto, mientras el *noúmeno* sería el objeto en sí, aquello a lo que el sujeto tiene

imposibilidad de comprender (Blasco y otros, 1999). Kant propone que el conocer humano está limitado ante la imposibilidad de acceder directamente al noúmeno, y que este es un abismo insalvable; pero, al mismo tiempo, que a través de lo fenoménico se puede dar cuenta de lo nouménico.

Si hiciéramos una extrapolación de esta categorización, encontraríamos una gran implicación para la comunicación: dado que la comunicación es una búsqueda de consenso sobre lo real, es preciso tener claro que lo que es dado intercambiar entre las personas no es la realidad en sí sino las manifestaciones de la realidad, e incluso las representaciones de esta realidad<sup>7</sup>.

Una de las principales derivaciones de esta crítica kantiana es la relación de la teoría y la práctica. En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (Kant, 1983; Deleuze, 1974), Kant esboza un ejemplo: si examinamos la habilidad técnica de un médico para construir un medicamento que cure a un enfermo o para fabricar un veneno, encontramos dos niveles diferentes de análisis de esas dos situaciones: si miramos solo la habilidad práctica, es decir la razonabilidad técnica, encontramos un alto desempeño, en la medida en que tanto el medicamento cura como el veneno mata. Sin embargo, hay algo diferente que es la intencionalidad con la cual se emplea la habilidad técnica. Este nivel sería la ética.

Así, encontramos en Kant unos dominios de razón, espacios donde la racionalidad humana se pone a trabajar. La razón pura, que sería el conocimiento, la razón técnica referida a la habilidad de llevar al mundo el conocimiento. Una tercera dimensión sería la capacidad de juzgar, es decir, el espacio donde el hombre se pregunta por los fines que vale la pena perseguir para aplicar la razón práctica y la razón pura. En otras palabras, Kant se encuentra con los dominios teórico y práctico como dos universos diferentes que encuentran un espacio de síntesis en la capacidad de juzgar (Hoyos, 2011).

Sin embargo, un matiz muy importante en la obra de Kant es que la capacidad de juzgar es tanto ética como estética, es decir, un juicio no es solo razón teórica, ni solo razón práctica, sino un espacio donde la sensibilidad entra en juego. Esto nos da indicaciones de que en Kant el mundo cotidiano tiene el sentido de ser el universo donde se validan la razón técnica y la

7. Esas implicaciones, que aún en Kant están poco desarrolladas, será la línea de trabajo que Habermas abordará en sus implicaciones explícitas para la comunicación, tal como expondremos más adelante (Hoyos, 2011: 23).

razón práctica, pero, sobre todo, el espacio donde se pone a prueba la facultad de juzgar.

Esta exposición esquemática nos sirve para introducir el lugar donde aparece Husserl. Porque las lecturas que Husserl hace de Kant y de Descartes le llevan a intuir que se está poniendo demasiado interés en develar un objeto abstracto. No obstante, Husserl se siente atraído por la idea kantiana de que el juicio es un espacio de síntesis. Es decir, un lugar donde la teoría negocia con la práctica de cara a la toma de decisiones. Lo que no comparte es que el esfuerzo más grande de la *crítica* se ponga en la *razón pura*, es decir, una metateoría de la teoría, una metacognición de la cognición. Por el contrario, para Husserl “No se trata de asegurar objetividad, sino de comprenderla”. Ese matiz introduce una búsqueda trascendental: el proyecto de Husserl se dirige entonces, por esta vía, hacia una lógica trascendental (Hoyos, 2011: 17).

Husserl sugiere entonces que es en el ámbito de los fenómenos donde conviene fundar la capacidad lógica y no en la lógica misma. Dicho en otras palabras, que la lógica tiene fundamento en la práctica (en la razón práctica, según la expresión de Kant) y no en la teoría (la razón pura, en la expresión de Kant) (Hoyos, 2011). Esto supone un giro filosófico de grandes dimensiones: significa bajar la mirada del cielo, de la abstracción teórica basada en la *logicidad* de la lógica, y ponerla en la tierra, justo a nivel de los hombres. Decir que la lógica es un asunto práctico equivalía en ese momento histórico a un giro radical con respecto al calibre especulativo que venían alcanzando las formulaciones filosóficas del momento.

Es en ese giro donde aparece *el mundo de la vida* en el sistema de pensamiento de Husserl:

La tesis central de los estudios de Husserl en torno a la Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental es la siguiente: el positivismo [...] ha llevado a olvidar la auténtica reflexión sobre el sujeto, autor de la ciencia y la investigación, y al mismo tiempo quien utiliza sus resultados, en los casos en los que la ciencia considera al sujeto, como en la psicología, lo cual hace precisamente desde una actitud objetivante, con lo cual lo destruye como sujeto (Hoyos, 2011:31).

Como producto de este abandono se tiene una dificultad insalvable: la imposibilidad de comprender al sujeto como sujeto, y por esta vía, una incomprensión de los propósitos de la ciencia y la técnica. Como solución a este camino sin aparente punto de regreso, donde

la ciencia se ha imbuido en miles de abstracciones, en vía recta desde la geometría hasta la astrología, y donde, peor aún las (nacientes) ciencias humanas y sociales seguían ese camino de abstracción sin fin, Husserl propone *el mundo de la vida* como espacio donde: “[...] es posible explicitar la subjetividad como dadora de sentido y, por consiguiente, como subjetividad operante y práctica” (Hoyos, 2011: 25). La implicación más grande de esta propuesta es que la ciencia entra a tener sentido en la medida en que aporta luces para comprender el mundo humano, es decir, todo aquello que es susceptible de contar para los seres humanos en su cotidianidad.

Es necesario entonces comprender que la cuestión del *mundo de la vida* aparece como una respuesta crítica (Hoyos, 2012) al estado del conocimiento en el momento en el que Husserl está concluyendo su obra. Su propósito es superar la crisis del pensamiento, en el sentido de comprender que si bien el estado del conocimiento se encontraba avanzado en términos de lo científico, no así el estado del pensamiento, pues este se había enfocado en asuntos que estaban más allá del alcance del hombre. Por tal, había que fundar una nueva forma de pensar y de acceder a la realidad, de la mano de la fenomenología, el método más acorde para acercarse a la realidad de los hombres. Esto es, *el mundo de la vida*.

Así las cosas, el mundo de la vida aparece, primero, como un espacio que surge en oposición al mundo de la ciencia (Acebes, 2001). Recordemos que esta oposición mundo de la ciencia y mundo del hombre estaba en Platón en el referido mito de la caverna, y en Kant al separar el dominio de la razón pura y de la razón práctica. Sin embargo, Husserl conceptualiza que en el *mundo de la vida*, con base en lo sensible, y en lo experiencial, ese espacio donde están las cosas que tienen o pueden tener sentido para lo hombres, todo aparece como dotado, *per se*, de significado y de sentido. En ese mundo de la vida también cabe la ciencia, toda vez que el fundamento de esta son preguntas que pretenden encontrarle sentido a los fenómenos que están ahí, frente al horizonte de mirada del hombre (Palacio, 2005).

Esto quiere decir que *el mundo de la vida* no se opone a la ciencia, sino que la ciencia es insuficiente para dar cuenta de la realidad humana, toda vez que es una de las facetas posibles de la realidad pero no la única. Y más aún si esta no se conecta con las preguntas vitales del hombre y proporciona conceptos que le ayuden a vivir una mejor vida. En otras palabras, hay que conectar la ciencia con la experiencia humana; no

basta explicar la experiencia humana, o la metafísica, habría que proporcionar conceptos que permitan potenciar la experiencia del vivir humano. Dicho así, queda claro que el mundo de la vida tiene un registro *precientífico* y otro *extracientífico*. Precientífico porque el mundo de la vida es el fundamento de la ciencia, el lugar donde se originan las preguntas; extracientífico porque en él hay muchas dimensiones donde la ciencia no es pertinente (Acebes, 2001).

Esta reflexión tiene origen en la evidencia de que la ciencia había agotado el mundo, pues a menudo sus explicaciones lograron agotar el caudal de sentido que tenían muchos de los fenómenos más inquietantes para el hombre. Allí donde antes hubo misterios llenos de fuentes para la indagación (e imaginación) humana, la ciencia proporcionó respuestas definitivas, concluyentes, cerradas; muchas de esas muy útiles para el mundo científico, pero que al final lo que lograron fue estrechar el horizonte humano pues lo cosificaron. De cierta manera entonces, *el mundo de la vida* es una apuesta por reivindicar esa cierta inocencia, mas no ingenuidad, en la mirada hacia el mundo, tratando de que la ciencia, en su carrera infinita hacia la abstracción, diera un giro de regreso al hombre.

Aparece entonces una segunda noción del *mundo de la vida* como: “El mundo de la experiencia sensible que viene dado siempre de antemano como evidencia incuestionada, y toda la vida mental que se alimenta de ella, tanto la acientífica como, finalmente, también la científica” (Acebes, 2001: 96).

Así, *el mundo de la vida* brota como el cúmulo de cosas que tienen sentido para el hombre. El fundamento del mundo de la vida es una “actitud natural”, idea basada en el concepto “epojé”, que aboga por una mirada natural, desprevenida hacia la realidad. Nótese la palabra “natural”, y no “naturalista”. Es decir, imaginarse un ser humano que se para frente a su entorno y encuentra un sinnúmero de cosas a las cuales puede relacionar con otras, y a estas otras con su vida y con las personas que en su vida han existido. En esta actitud natural somos:

“conscientes de un mundo, justamente como aquella realidad que está delante de nosotros, y a la que, sin reflexionar sobre ello, atribuimos una existencia efectiva o real. En esa actitud estamos dirigidos a cosas de diversas maneras, y las tomamos, tal como se nos presentan, como efectivamente existentes en el espacio y en el tiempo” (Acebes, 2001: 98).

En esa mirada se descubren objetos; los cuales tienen cualidades. Pero, además, están orientados a situaciones. Aquellas tienen a menudo que ver con nosotros. En la mirada fenomenológica, los objetos van construyendo una sintaxis. Objetos y situaciones tejen la vida del ser humano, mientras que él mismo es tejedor y tejido de ese enclave. Este tipo de lecturas son las que permiten explicar que, empíricamente, no se necesitan grandes abstracciones de la ciencia para que el hombre pueda desenvolverse en un mundo que, como explican los biólogos (Maturana y Varela, 1990) es creado por el ser humano y a la vez creador de ese ser humano.

De ahí que la sociología posterior a Husserl enfatice en el análisis de las estructuras sociales y, en particular, de las instituciones, pues estos son los entes que, en el mundo de la vida, regulan la mencionada gramática existencial del ser humano (Schutz y Luckmann, 2009). La suma de estos objetos/situaciones, va marcando el origen de los horizontes, un concepto clave, como lo afirma Acebes:

[...] un objeto percibido tiene como horizonte el campo perceptivo actual del sujeto. Pero este campo tiene lugar igualmente en un horizonte más amplio, formado por el espacio que está fuera del alcance perceptivo momentáneo del mismo sujeto, pero con el que este cuenta. También cuenta con el tiempo pasado, en la medida en que, sin necesidad de recordar explícitamente, retiene de él diversos sentidos de su experiencia anterior; y del mismo modo cuenta con el futuro, como el conjunto indefinido de posibilidades de su experiencia y de su actividad, posibilidades que ya se hallan sugeridas en cierta manera en la experiencia presente. El tiempo así considerado -el tiempo vivido- es también un horizonte. Si, por último, ampliamos estas consideraciones hasta el máximo posible, el horizonte mayor y, en definitiva, universal, el horizonte de horizontes, es el mundo (Acebes, 2001: 99).

Aquí viene una diferencia fundamental de lo simbólico en el hombre, eso que lo hace ser humano: es capaz de captar que hay mundos posibles, configuraciones de existencia en las que él tal vez no entienda mucho, pero que están ahí siendo la realidad para muchas personas. A diferencia de esta posibilidad de ver muchos mundos, y construir muchas *visiones del mundo*, los animales solo ven cosas atinentes a su dominio orgánico de existencia. Una mosca solo ve cosas de mosca, mientras los humanos podemos configurar miradas en muchas direcciones, siendo

conscientes de que allí en esos dominios de realidad el mundo es diferente (Martín Serrano, 2000; Maturana y Varela, 1990). Al ser conscientes de esto, diría Maturana, dejamos de ser agua en el agua. Nos podemos mirar en plano objetivo, y podemos cobrar consciencia de que, como cuerpos, somos un punto más en un universo físico y simbólico mucho más amplio. Así, nuestra vida se encadena con una larga tradición de vidas y pensamientos. El *mundo de la vida* es pues el “suelo” de esas posibilidades.

El cuerpo es el registro, el punto a partir del cual el mundo existe y puede cobrar sentido: “Las realidades que se presentan en el mundo de la vida como cosas concretas poseen una forma básica: la corporalidad. Incluso aquello que no puede tomarse solamente como cuerpo [...] se muestra en el mundo de la vida como corporalidad” (Acebes, 2001: 103). La percepción percibe formas visuales, acústicas, sonoras, táctiles; estas son la representación de que algo existe. Por supuesto, no solo las cosas que existen físicamente pueden tener cuerpo. Las imaginarias también.

El cuerpo registra las sensaciones que produce el mundo, al hacerlo lo dota de sentido, porque las ideas son abstracciones de cosas que han pasado físicamente por él. De ahí que, contrario a la tradición de la que es heredero, Husserl le da un lugar al cuerpo por vía de la reivindicación de su papel en la construcción de conocimiento. Respecto a la tradición, esta mirada ayudaría en la tarea impostergable en la actualidad de: “Determinar el modo auténtico como el cuerpo humano se despliega, asegurando así un acceso a su sentido más propio” (Johnson, 2011: 115). Bajo la idea de que las apariencias engañan, muy firme en las escuelas clásicas y modernas de pensamiento, al cuerpo se le asigna el papel de distorsionador, fuente de ruido y tentación, agente maligno en la tarea de conocer. Pero Husserl habla de la percepción como una actividad, no residual sino diligente, en la que elegimos cuál del mundo entra a nuestra existencia y cuál no. Por eso, el concepto de *experiencia* es importante, pues habla de las cosas (situaciones más objetos) que han pasado por el cuerpo. Ese papel hace que la percepción se vea de manera trascendental, no solo como un proceso fisiológico, sino como un punto en el tiempo donde se resuelven cosas que serán decisivas en términos de los horizontes de sentido en el mundo de la vida.

Maturana habla de la gran paradoja de la consciencia. El *conócete a ti mismo* platónico es un mandato esencial en la tarea del gobernante, extendible, según *La hermenéutica del sujeto* de Foucault

(2004), a los seres humanos: debéis saber quién eres para ubicarte respecto a los demás. Conocerse a sí mismo requiere cobrar consciencia de quiénes somos, en primera instancia un cuerpo. El cual es el registro de la existencia. Así, de lo primero que es consciente la consciencia es, justamente, del cuerpo. La gran paradoja de la que habla Maturana es que la consciencia está hecha de la misma carne de que está hecho lo demás. Surge como algo relevante el suceso de que el lugar físico donde se origina la consciencia no tiene propiedades físicas diferentes a las demás partes del cuerpo. Allí donde se fija la idea del yo (que contemporáneamente ubicamos en el cuerpo) hay la misma materia que hay en el resto del cuerpo (Maturana y Varela, 1990).

Eso lleva a tomar consciencia de las circunstancias. Donde quiera que estemos, siempre estaremos *en* (una) situación, esto lo sabemos por la propia experiencia, puede determinar en muy buena parte el rumbo de la apariencia que toman las cosas:

De ahí que el cuerpo sea cosa física, algo que posee una extensión con sus propiedades de color, dureza, calor o frío, suavidad o aspereza. Y a la vez aquello donde cada uno de nosotros, sintiendo sobre él y en él, encontramos cosas cálidas, frías, lisas, blandas, punzantes, sabrosas, insípidas, etcétera (Acebes, 2001: 114).

La fenomenología da la entrada a la vida cotidiana como el espacio de configuración del sentido del mundo de la vida. Husserl es el pensador que crea la idea del *mundo de la vida*, Schutz y Luckmann la llevan al espacio de la sociología para preguntarse cómo es la forma en que los seres humanos construyen redes de interacción donde se modulan las formas que cobra el mundo de la vida. Tanto en Husserl como en Schutz y Luckmann lo fenomenológico es una aproximación donde el cuerpo tiene un lugar importante. Se puede notar que la noción de mundo está ahora lejos de la vía racionalista y *logicista* expuesta con ocasión de Wittgenstein.

La teoría de Schutz apunta en la dirección de los estudios contemporáneos donde la pregunta por la realidad y por los diversos tópicos sociales se realiza desde la óptica de los actores sociales, sus formas de interacción, sus modos de ver el mundo y sus estilos de vida (Mardones, 2011). Como lo afirma Rodríguez:

La idea del mundo de la vida permite comprender la dimensión social en la que se construyen marcos de sentido que sirven para interpretar y actuar en la realidad. Remite a procesos y estructuras que posibilitan la comprensión de las formas en que



se sustentan, se reproducen y se transforman los estilos de vida y de pensamiento en la vida cotidiana (Rodríguez, 1996: 200).

Schutz y Luckmann (2009) definen que el mundo de la vida cotidiana debe entenderse como el: “Ámbito de realidad que el adulto alerta y normal simplemente presupone en la actitud de sentido común” (Schutz y Luckmann, 2009: 26). En esta dimensión, todo es *aprobemático* en primera instancia. Allí vemos de nuevo el matiz de la *epojé*, o actitud natural de la que hablaba Husserl.

De ahí que desde la fenomenología social se establece una mirada donde los hechos sociales suceden también como fruto de la comprensión que de lo social y de la realidad tienen los sujetos. En este sentido, nos referiremos especialmente a dos categorías que sin duda encuentran desarrollo en el *apriori* kantiano: *tiempo* y *espacio* son dos condiciones previas al sujeto, desde las cuales este construye, ineludiblemente, su idea de realidad y de saber. Son el tiempo y el espacio dos ejes donde se configura el sentido del mundo para los sujetos.

En ese sentido, “la vivencia cotidiana no solo concierne al mundo como extensión (espacio) sino como duración” (Rodríguez, 1996: 203). El *mundo de la vida* transcurre a través de un espacio social, combinación de tiempo subjetivo y tiempo objetivo. Esta intersección genera tres modulaciones de la temporalidad, en términos de un *tiempo biológico*, objetivo referido a las edades de un *tiempo interior* (y, sobre todo, una conciencia sobre el transcurrir interior del tiempo), y un *tiempo general*, medido y cuantificado en relojes, calendarios y cronogramas.

La vivencia del mundo es simultáneamente social e intersubjetiva. En el aparecen personas de la propia generación, *congéneres*, de generaciones previas, *antecesores*, de generaciones próximas o *sucesores*. Pero, simultáneamente, hay una vivencia respecto a lo espacial, donde las cosas aparecen con un alcance *asequible*, de cosas manipulables y un alcance *potencial*, donde aparecen cosas que en el presente inmediato no son manipulables, pero pueden serlo. La combinación de esas estructuras espaciales, temporales y relacionales es la que demarca las estructuras del mundo de la vida según esta teoría de fenomenología del mundo social (Schutz y Luckmann, 2009).

Se ha dicho que la fenomenología social de Schutz y Luckmann apunta a un intento de articular la sociología

con la perspectiva fenomenológica, pero que aún en esta propuesta hay un conjunto de abstracciones útiles para categorizar diversos fenómenos de la vida, mas no para construir una propuesta donde la comunicación realmente encuentre un asidero conceptual para la comprensión de la dimensión discursiva del hombre. Este intento corresponde a Habermas, autor en quien la perspectiva crítica de Kant encuentra un nuevo significado, pues se trata de un proyecto de pensamiento conducente a estructurar las bases del entendimiento entre las personas. Se trata de su teoría de la acción comunicativa (Hoyos, 2012).

### Habermas: mundo de la vida como fundamentación de la acción comunicativa

La tarea que asume Habermas (1987) es darle una estructuración firme a la acción comunicativa, entendido que la comunicación es una dimensión de la vida a través de la cual se estructuran acuerdos que determinan el curso de lo social. La acción comunicativa contiene, para este autor, las características de un espacio del que todo el mundo cree entender como algo importante, pero en el que existen pocas ideas claras de cómo funciona. En el ideal mismo de la democracia existe la idea de que las decisiones deben ser tomadas por la mayoría, vía la argumentación, pero no es del todo claro cómo se forja este proceso. Esta tarea, cabe aclarar, se hace con fundamento en una crítica de las teorías de Husserl y Schutz, pues ninguna de las dos examina a fondo la textura de la intersubjetividad, sino que la da como hechos dados en sí, *a priori*, lo cual no les permite una comprensión que saque al *mundo de la vida* de una simple teorización que no trasciende el ámbito de la especulación filosófico sociológica basada en lo cognitivo (Hoyos, 2011). Siguiendo esa línea de conceptos, tal vez sea la teoría de la acción comunicativa el ámbito conceptual donde se dan pistas más claras sobre el *mundo de la vida* en relación con la comunicación. Es lo que recibe, justamente en Habermas, el nombre de la *acción comunicativa*.

El mundo de la vida es el horizonte en que los agentes comunicativos se mueven (...) El lenguaje y la cultura son aspectos constitutivos del mundo de la vida misma. Es el espacio de las convicciones de fondo aprobemmatizadas, convicciones que ellos suponen garantizadas, y a partir de las cuales se forma en cada caso el contexto de los procesos de entendimiento, en donde los participantes hacen uso de definiciones

acreditadas de la situación y negocian definiciones nuevas (Rodríguez, 1996: 205).

Habermas (1987) asume que es necesario racionalizar ese mundo cotidiano, en términos de establecer los límites y los alcances de cada uno de sus componentes. Para Habermas, estos son la *cultura*, la *sociedad* y la *personalidad*. En esta tríada se define la vida humana, en términos de unas “pautas interpretativas o suposiciones básicas sobre la cultura y su influencia sobre la acción” (mundo cultural), “pautas apropiadas a las relaciones sociales” (sociedad), y “modo de ser de las personas” (personalidad) (Hoyos, 2011).

Las pautas de codificación de la interacción, eso que Maturana y Varela (1990) denominan las *coordinaciones de acciones*, surgen en diversas esferas del mundo. En el *mundo cultural*, en términos de los acuerdos que surgen sobre lo que significan las cosas del mundo; en el *mundo social*, las coordinaciones de acción respecto al encuentro intersubjetivo; y en el *mundo personal o individual*, las coordinaciones de acciones referidas a los tipos de personalidad o estilos de vida. Cada una de esas esferas se mueve por intereses diversos, pero hacen que cada persona sea diferente, pues las experiencias que le brindan la conjunción de su historia personal con la cultura y la sociedad en las cuales le corresponde vivir, hacen que sus experiencias sean desemejantes/semajantes, y van moldeando de manera diferente su modo de ser. A su vez, las sociedades son diferentes porque los individuos que en ella se han forjado son distintos y han vivido/construido diferentes destinos. En otras palabras, se trata de tres esferas de interacción permanente e interdependiente.

Esta primera distinción, tiene por objeto precisar cuán diferentes son los propósitos de la comunicación y cómo estos van modificando las necesidades y los productos de comunicación en los grupos sociales en el nivel social e interpersonal. El diálogo logra reproducir este mundo, en términos de estas esferas. En ello encontramos raíces en el Husserl (1991) que afirma que el mundo se va haciendo inteligible para los seres humanos que se asoman a él. En Habermas surge la necesidad de fundamentar este proceso de reproducción, explicar claramente cómo es que un grupo humano logra hacerle inteligible su mundo a las personas que van llegando a él. Las vías que detecta el autor son el aspecto funcional del entendimiento, es decir, la capacidad desarrollada por las sociedades para perpetuar el saber válido y la tradición del bagaje cultural; el aspecto de coordinación de la acción referido a la estabilización

de la solidaridad de los grupos, y el aspecto de socialización y formación de actores que sean capaces de responder por sus acciones. Ahí vemos entonces los móviles de cada una de esas esferas del mundo: la cultural (entendimiento), la social (acción colectiva) y personalidad (sujetos responsables y activos).

Surgen entonces tres mundos: el objetivo, “totalidad de entidades sobre las que son posibles enunciados verdaderos”, el social, como “totalidad de relaciones interpersonales legitimadas y reguladas”, y el mundo subjetivo, “totalidad de las propias vivencias a las que cada cual tiene un acceso privilegiado que el hablante puede manifestar verazmente ante un público”. Así, los criterios con los cuales se decide que algo es verdad cambian en cada uno de los componentes del *mundo de la vida*, en tanto en el mundo objetivo es la *verdad*, en el social es la *rectitud*, y en el intersubjetivo se trata de la *veracidad*. Con estos criterios de verdad, se entiende que en el *mundo de la vida* (que en Habermas sería el acumulado de las tres esferas descritas) cada mundo va llevando una agenda de comunicación implícita que los sujetos incorporan en procura del entendimiento.

Según lo expuesto hasta este punto, queda evidencia que la categoría *mundo de la vida* es relevante para la comunicación, pero, además de ello, tiene un fundamento decisivo en la estética, viendo este concepto en una dimensión de sentido amplia, pues se fundamenta en la actividad perceptual (Husserl) del sujeto, como una acción donde se toman decisiones relevantes para la experiencia subjetiva, la cual es, a su vez, el fundamento del mundo social y cultural (Habermas), y por esta vía, de la acción comunicativa. El *mundo de la vida* es un espacio lleno de sentido estético, y no ya ese espacio abstracto de la geometría, sino un espacio vital, habitado, simbolizado y lleno de significado. Estética y comunicación encuentran pues, vía el concepto de *mundo de la vida*, un fundamento estético referido a la sensibilidad frente a lo cotidiano, y una vía de intercambio y construcción de sentido desde la comunicación entendida como intercambio y puesta en común.

### Gadamer: lenguaje como acepción del mundo

La aparición de Gadamer en el desarrollo de la idea del *mundo de la vida*, está de la mano con su pretensión de: “[...]superar la modernidad en muchos sentidos. Uno de ellos estriba en su constante y reiterada intención de acabar con la escisión clásica (para la modernidad) entre sujeto y objeto”

(Rosales, 2009: 31). Esto implica que con Gadamer se produce un acercamiento a una hermenéutica planteada en términos diferentes al positivismo. Así, se encuentra en Gadamer una vía de síntesis del camino racionalista ilustrado en Wittgenstein (el mundo es lo que cabe nombrar dentro del mundo) y la vía vitalista de Husserl donde el mundo de la vida surge como una reivindicación del cuerpo perceptivo en su reconstrucción del sentido.

Esta perspectiva que se abre cuenta con un elemento decisivo: la *intencionalidad*, ya prefigurada en Husserl: el hombre está en el mundo orientado hacia la comprensión del mundo. Esta orientación implica que sus lecturas, preferencias e interpretaciones están ancladas a sus intereses individuales y sociales. La idea entonces de una intencionalidad mueve el enfoque hacia el *mundo de la vida*, o el reconocimiento de la cotidianidad como el escenario de realización de unas pesquizas particulares. Dadas estas búsquedas, instaladas en lo cotidiano en relación con lo personal, posponen la posibilidad de un positivismo objetivista. Como afirma Rosales:

Un concepto importante es que la intencionalidad humana hace que todos los proyectos emprendidos por los seres humanos tiene, en sí mismos, la impronta de una intencionalidad, es decir, nada de lo que el sujeto pueda interpretar está en vacío, pues hay ya instalada una lectura, una búsqueda. Este elemento es heredado de Husserl. “La intencionalidad dice que todo dato objetivo comparte el modo de ser de la conciencia. La intencionalidad, según su origen, es una categoría hermenéutica [...] Al comprender a la conciencia como un modo de ser intencional, la conciencia no es el extremo de una confrontación sino el constituyente primario de una relación intencional (Rosales, 2009: 33).

Así es como en el contexto de proponer la hermenéutica como una forma de vida, en el capítulo “El lenguaje como horizonte de una ontología hermenéutica”, Gadamer se propone reconstruir una perspectiva donde el lenguaje es el fundamento de lo humano. En ese propósito, y fiel a su estilo, realiza un panorama del devenir histórico de las preguntas filosóficas en torno al lenguaje, así como los conceptos fundantes que a través de estas se han desarrollado. Allí, Gadamer comienza declarando que existe una ruptura en el pensamiento moderno sobre el lenguaje. Una fragmentación que estaría referida a la eliminación del positivismo racionalista en la mirada sobre la relación entre el hombre y su mundo.

Como afirma Gadamer:

Al profundizar así particularmente en algunas de las fases de la historia del problema lingüístico hemos llegado a percibir ciertos puntos de vista que son bastante lejanos a la moderna filosofía y ciencia del lenguaje. Desde Herder y Humboldt el pensamiento moderno sobre el lenguaje está dominado por un interés muy distinto. Su objetivo sería estudiar cómo se despliega la naturalidad del lenguaje humano –una perspectiva ganada laboriosamente a la contra del racionalismo y de la ortodoxia– en la amplitud de experiencias de la diversidad de la estructura del lenguaje humano (Gadamer, 1991: 526).

El contexto de esa diferenciación que Gadamer resalta en Humboldt, particularmente, es que en dicho pensador el lenguaje ocupa un lugar de *tránsito* entre la individualidad y la naturaleza humana. Cuando se le pregunta a Gadamer por la posibilidad de una comprensión universal, el autor refiere que si en algo podemos comprendernos todos los seres humanos, es en esa sensación de que no siempre tenemos las palabras suficientes para hacernos entender (Grondin, 2003). Esa cierta vivencia de incompletud que rodea a la palabra antes y después de ser dicha, es el espacio donde todos los seres humanos podríamos entendernos: en la sensación de que no siempre logramos la comprensión del otro a través de lo que decimos. En ese espacio, señala Gadamer, Humboldt procura una concepción no positivista del lenguaje, pues ya no se espera de este que sea preciso en nombrar las cosas como si entre palabras y cosas existiera una relación lineal y unicausal (Blasco, 1999).

En Humboldt:

[...] el punto de partida es que las lenguas son productos de la ‘fuerza del espíritu’ humano. Allí donde hay lenguaje está en acción la fuerza lingüística originaria del espíritu humano, y cada lengua está en condiciones de alcanzar el objetivo general que se intenta con esta fuerza natural del hombre (Gadamer, 1991: 527).

En esa línea de la *fuerza* del espíritu humano, donde ocurre la acción del sonido sobre el sentido, Humboldt enseña a comprender las lenguas como una específica *acción* del mundo. Con cada lengua accedemos a una visión del mundo (Gadamer, 1991). En ese sentido, las relaciones palabra-cosa están sucediendo en un terreno de pugnas bastante considerables, y no

en esa idea que nos deja el positivismo de que las palabras funcionan como etiquetas de objetos siempre preexistentes.

De ahí que la forma lingüística y el contenido que se transmite en una lengua sean inseparables de la experiencia hermenéutica, es decir, de lo que esas personas han vivido en su experiencia vital. Cada lengua es una acepción en la medida en que ella ha transmitido, prefigurado y permitido pensar cosas diferentes. Esto implica que el lenguaje es, ya, una *hermenéusis*. Decir lenguaje es, de inmediato, referirnos a un proceso hermenéutico. Por otra parte, para Gadamer, “No solo el mundo es mundo en cuanto que accede al lenguaje: el lenguaje solo tiene su verdadera existencia en el hecho de que en él se representa el mundo” (Gadamer, 1991). *Tener mundo* es poder comportarse respecto a lo que sucede en el mundo, lo cual exige una consciencia individual que salga al encuentro de esos matices (horizontes) que nos ofrece el mundo, e incluso ser capaz de construir nuestras perspectivas en el horizonte del sentido.

Esas posibilidades que hay de ir y venir entre el sujeto y el mundo es lo que hace necesario hablar de *mundo* en oposición al *entorno*. Mientras este último solo nos ofrece una mirada, de la cual ni siquiera se sabe que es una perspectiva, el mundo se ensancha en horizontes múltiples. En oposición al entorno,

Como infiere Gadamer:

[...] lo que caracteriza a la relación del hombre con el mundo por oposición a la de todos los demás seres vivos es su *libertad frente al entorno*. Esta libertad incluye la constitución lingüística del mundo. Lo uno forma parte de lo otro y a la inversa. Elevarse por encima de las coerciones de lo que le sale a uno al encuentro desde el mundo significa tener lenguaje y tener mundo [...] esta libertad frente al entorno es también libertad frente a los nombres que damos a las cosas, como expresa también esa profunda narración del Génesis según la cual Adán recibió de Dios la potestad de poner nombres. (Gadamer, 1991: 532).

Así es como esta libertad humana connota una libertad lingüística, en la medida en que cada persona cuenta con un repertorio de conceptos e ideas sobre el mundo, las cuales se pueden ampliar en la medida en que viva cosas del mundo. A su vez, esta amplitud de significados que pueden tomar los objetos del mundo, es el más grande reto para lograr el entendimiento humano, pues los sujetos tienen diferentes

adscripciones frente al mundo, y no siempre se logra compatibilizar la línea de horizonte a partir de la cual hablamos y desde la cual hablan los otros.

Allí vale recordar que el lenguaje nos pone siempre ante una experiencia compartida: usamos signos no inventados por nosotros, que procuran el entendimiento con otros (Monteagudo, 2012). Es decir, el lenguaje, como se dijo antes, combina la naturaleza individual y social del sujeto. En suma, el *mundo de la vida* es en Gadamer, el espacio donde se realizan las orientaciones derivadas de la intencionalidad del sujeto de lograr cosas respecto al mundo. Esta intencionalidad, posibilitada por el lenguaje, permite que aparezca la noción de horizonte. Este es la fracción de mundo que viene a tener sentido para el sujeto en una situación determinada. El mundo de la vida es “horizónico”

Según Rosales:

[...] el horizonte del que habla Gadamer es precisamente este mundo-de-vida en el que el yo se desenvuelve de manera preconsciente y pretemática. Ya a los ojos de Gadamer, este mundo-de-vida se sitúa como contrapropuesto a un concepto de mundo que consiste en todo lo objetivable por las ciencias o, ya desde antes, por la propia conciencia del yo. El mundo-de-la-vida está presupuesto en toda experiencia, por lo que es más originario que cualquier vivencia posterior de la conciencia. El mundo de la vida, de acuerdo con Gadamer, es un fenómeno “horizónico”, es decir, es un fenómeno que abre las posibilidades de comprensión de cualquier otra vivencia. Por eso es un mundo que se refiere directamente a la subjetividad y es opuesto a todo objetivismo, es histórico y no se refiere al mundo “que es”, propiamente hablando (Rosales, 2009: 35).

Dado lo anterior, en la relación hombre–mundo, mediada, posibilitada y definida por el lenguaje, hay una experiencia de mundo no tematizada (aquella en la cual existe la orientación al mundo, pero no está explicitada en el lenguaje), y las experiencias que se heredan de tradiciones sedimentadas en el lenguaje. Esto segundo se refiere a los discursos que circulan en el mundo social y de los cuales echa mano el sujeto para aprehender el mundo,

Como lo expresa Monteagudo:

[...] opinamos que el ‘mundo de la vida’, tanto en su condición de ámbito de evidencias originarias

no tematizadas, como en tanto horizonte de tradiciones sedimentadas, permite profundizar en ese 'mundo común' que, a juicio de Gadamer, es precisamente la condición de posibilidad de toda experiencia hermenéutica y todo entendimiento entre los seres humanos (Monteagudo, 2012: 7).

Así las cosas, el recorrido que nos ha traído hasta acá permite concretar tres puntos sobre los que, a nuestra manera de ver, surge la posibilidad conceptual de reconocer el *mundo de la vida* como una categoría predecesora del interés reciente que genera la indagación por la cotidianidad. Una primera idea tiene que ver con la separación platónica entre el mundo de las ideas y el mundo sensible. Allí queda marcado el desprecio que, en adelante, van a sentir muchos pensadores respecto a los sentidos, las emociones y todo aquello que no pretenda objetivar la realidad. Sin duda, cuando empiezan a aparecer los estudios sobre la vida cotidiana, un primer esfuerzo de los autores se centra en validar lo cotidiano como un objeto (digno) de estudio.

Un segundo momento se marca con la tesis de Wittgenstein según la cual el mundo es lo que existe dentro del ámbito del lenguaje, porque de esta manera quedó instaurada la posibilidad de lo cotidiano como un ámbito comprensible (idea también desarrollada por Husserl), donde la misión del arte (y la ciencia) sería establecer la lucha contra el silencio, es decir, acercarse a lo desconocido para construir palabras (es decir, conceptos) desde los cuales nombrarlo-conocerlo. La ciencia y el arte aparecen, así, como vías de ampliación del dominio lingüístico. El mundo (de la vida, de la cotidianidad) es todo lo que se puede nombrar; el lenguaje nos acoge, da un mundo en el que aprendemos a desenvolver. Hay una gramática-mundo que asoma de la mano de Wittgenstein, donde solo puede ser fiable aquello que viene al caso, es decir, que se puede nombrar.

Corresponde a Husserl el protagonismo del tercer momento, aquel donde se fija la fenomenología como la vía de acceso que permite entender el mundo de la vida. Este método fenomenológico, con fuerte asiento en lo perceptivo, da cuenta de lo importante que empiezan a ser los sentidos (tan ignorados en la filosofía clásica) para dar cuenta del mundo. La idea de la intencionalidad humana, recalca que el estar del hombre es, en sí mismo, un acto orientado a la comprensión; la intencionalidad implica que no puede esperarse de los sentidos que hagan reportes neutrales de la realidad como si se tratara de máquinas haciendo fotografías del exterior. Por el contrario,

en el modo de operar, los sentidos humanos están puestos al servicio de una consciencia, cifrados por unos intereses, e impulsados por unas motivaciones. El reconocimiento de la importancia de los sentidos en la vida humana, viene con el correlato de admitir que el mundo cotidiano, antes demeritado, merece ser reconocido como un espacio de importantes decisiones.

En conjunto, vemos cómo lo cotidiano se redescubre de la mano de admitir nuevos giros en el pensamiento, donde la aspiración a un único mundo, una única versión de la realidad, han sido desplazados bajo el reconocimiento de la diversidad de lecturas de las que la realidad es susceptible. La vida diaria aparece llena de objetos, personas y situaciones, ante las cuales los sujetos se instalan y toman decisiones. Si de la mano de Gadamer podemos ver allí un aspecto hermenéutico impulsado hacia la comprensión de la realidad, encontramos un escenario que es cualquier cosa menos algo pasivo.

Sin duda, la comunicación es el proceso mediante el cual se ensamblan las piezas y se configuran (Habermas) los procesos de consenso sobre lo que implica la realidad, así como las estrategias desde las cuales se decide asumirla colectiva e individualmente. Vemos entonces que lo cotidiano es el escenario donde surgen las actividades humanas, incluida la ciencia, la estética el camino por donde circulan los intercambios sensibles, y la comunicación el proceso de configuración de los acuerdos intersubjetivos.

### Referencias bibliográficas

- Acebes, R.** (2001). *Subjetividad y mundo de la vida en Husserl y Merleau-Ponty: historia, cuerpo y cultura*. (Tesis doctoral), Universidad Complutense de Madrid, Madrid España.
- Bachelard, G.** (1966). *Psicoanálisis del fuego*. Madrid : Alianza.
- Bauman, Z.** (2005). *Amor líquido*. México, FCE.
- Bauman, Z.** (2006). *Vida líquida*. Paidós, Barcelona.
- Blasco, J., T. Grimaltos y D. Sánchez.** (1999). *Signo y pensamiento*. Barcelona: Ariel, .
- Cabrera, J.** (2002). *Cine: 100 años de filosofía*. Barcelona: Gedisa, .

- Castells, M.** (2002). *La Era de la Información*. Vol. I: La Sociedad Red. México, Distrito Federal: Siglo XXI Editores.
- Deleuze, G.** (1974). *Spinoza, Kant, Nietzsche*. Barcelona: Labor
- De Hipona, San Agustín** (2003). *El maestro o sobre el lenguaje*. Traducción Atilano Domínguez. España: Trotta.
- Droz, G.** (1995). *Mitos platónicos*. Argentina: Labor
- Echeverría, R.** (2002). *Ontología del lenguaje*. Madrid: Dolmen.
- Ferrater Mora, J.** (2001). *Diccionario de filosofía*. Barcelona: Ariel.
- Foucault, M.** (2004). *Hermenéutica del sujeto*. México: FCE.
- Freud, S.** (1983). *Tótem y tabú*. Madrid: Alianza.
- Gadamer, H.** (1991). *Verdad y método: Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Traducción de Ana Agud y Rafael de Agapito. España: Salamanca.
- García, C.** (2002). *Historia de la ética. Vol. 1. De los griegos al Renacimiento*. Barcelona: Crítica.
- García Canclini, N.** (2009). *Consumidores y ciudadanos: Conflictos multiculturales de la globalización*. México: Mondadori.
- Gil Calvo, E.** (2001). *Nacidos para cambiar*. Madrid: Taurus.
- González, J.** (1995). *El discurso televisivo: Espectáculo de la posmodernidad*. Madrid: Cátedra.
- Grondin, J.** (2003). *Introducción a Gadamer*. Barcelona: Herder.
- Johnson, F.** (2011). El cuerpo como posibilidad de la vida: el modo de despliegue del mundo concreto. *Alfa*, (33), p. 115-130.
- Habermas, J.** (1987). *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I. Madrid: Taurus.
- Hoyos, G.** (2011). *Los intereses de la vida cotidiana y las ciencias (Kant, Husserl, Habermas)*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Hoyos, G.** (2012). *Investigaciones fenomenológicas*. Bogotá: Siglo del hombre editores.
- Husserl, E.** (1991). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Trad. Muñoz, J. Barcelona: Crítica.
- Kant, I.** (1983). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Maffesoli, M.** (2007). *El crisol de las apariencias: Para una ética de la estética*. Siglo XXI, México.
- Maturana, H.** y Varela, E. (1990). *El árbol del conocimiento: las bases biológicas del conocimiento humano*. Debate, Madrid.
- Monteagudo, C.** (2012). Mundo de la vida, lenguaje y ciencias humanas en la hermenéutica de Gadamer. Conferencia en el Seminario “Asedios fenomenológicos y hermenéuticos: Mundo de la vida y ciencias humanas”, Universidad del Cauca, Colombia, 26 - 28 de septiembre.
- Padial, J.** (1996). Aspectos gnoseológicos de la noción de mundo. *Anuario filosófico*, No. 26, p. 901-910.
- Palacio, M.** (2005). Vida y Mundo: Reflexión a partir de Dilthey y Husserl. *Cuadernos de filosofía latinoamericana*. Vol. 26 (92). p. 139-153.
- Platón.** (1979). *La República*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Platón.** (2011). *Diálogos*. Edición a cargo de Carlos García Gual. Madrid: Gredos.
- Rosales, D.** (2009). La interpretación gadameriana de la lebenswelt de Husserl en verdad y método. *La lámpara de Diógenes*, (18 y 19), pp. 31-44.

- Serrano, S.** (2000). *Comprender la comunicación: El libro del sexo, la poesía y la empresa*. Barcelona:Paidós.
- Schutz, A. y Luckmann, T.** (2009). *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires :Ammorortu.
- Soto, G.** (2010). *En el principio era la physis: el lógos filosófico de griegos y romanos*. Medellín: Editorial UPB.
- Vargas Llosa, M.** (2012). *La civilización del espectáculo*. Madrid:Alfaguara.
- Verdú, V.** (2003). *El estilo del mundo*. Barcelona: Anagrama.
- Villamil, M.** (2003). *Fenomenología del cuerpo y su mirar*. Bogotá:Universidad Santo Tomás.
- Wittgenstein, L.** (2009). *Tractatus logico-philosophicus: Investigaciones filosóficas sobre la certeza*. Traducción de Reguera, I. Gredos, Madrid.