

Mundo de la vida y cultura moderna

Jesús CONILL
Universidad de Valencia

Comencemos por reconocer abiertamente que la cultura moderna ha propiciado cada vez con más fuerza el desplazamiento y la erosión del mundo de la vida, tanto a través de sus procesos de racionalización social como por el influjo hegemónico de un modelo de racionalidad formal, convertido para muchos en paradigma exclusivo.

Ya hace tiempo que desde diversas instancias se hizo saber que la racionalización cientificista ha contribuido a provocar la crisis de las ciencias, debido a una interpretación naturalista de la razón, que tiende a eliminar la auténtica cuestión de fondo de la vida humana: el sentido vital y el orden normativo e ideal de la razón. Por tanto, esta crisis sólo podría remontarse si se superara la racionalización que ha traído consigo la progresiva deshumanización. Porque la función primordial de la razón no es exclusivamente la epistemológica y tecnológica, sino un arriesgado ofrecimiento de la necesaria orientación vital en el mundo del sentido.

Pero la racionalización científica y la organización social parecen haber puesto en marcha procesos que van contra la vida misma. El sentido positivista de las ciencias ha convertido la razón en mero instrumento, carente de normatividad interna. Ha prevalecido el objetivismo naturalista o la cosificación fisiológica y, más recientemente, cibernética. Ha desaparecido la unidad de la razón y de la vida, es decir, se ha desplazado o eliminado la función unificante del mundo de la vida.

Con lo cual también la confianza en el mundo de la vida se ha ido resquebrajando. Y a esto se añade que no es nada fácil saber en qué consiste y que, cuando lo barruntamos, nos percatamos de su es-

casa fuerza operativa. Porque lo que se ha denominado “mundo de la vida” está siendo “colonizado” absorbido y difuminado por el “sistema”, es decir, va quedando diluido en subsistemas, debido al proceso de diferenciación que inexorablemente impone la progresiva racionalización moderna.

El proceso modernizador hace que se vayan autonomizando lo político, que tienen sus propias estructuras e introducen sus específicos dinamismos sociales, con independencia de otras instancias que tengan pretensiones de regir desde fuera de la lógica propia de la formalidad racional correspondiente. Las leyes estructurales de la economía y de la política imponen sus condiciones dentro de los respectivos subsistemas, donde lo que impera es la eficacia específica en la coordinación de la acción.

Por lo tanto, la racionalización en sus diversas vertientes (científica, social y técnica) ha ido generando con versatilidad creciente una variedad de plexos de interacción desvinculados del mundo de la vida. Esta desvinculación entre “sistema” y “mundo de la vida” constituye una fuente de deshumanización progresiva. En realidad, el proceso moderno de diferenciación de esferas de valor lleva dentro de sí un germen de perversión de la propia racionalización del mundo. Porque la ruptura de la unidad vital debilita la capacidad para instaurar el sentido de la vida humana, lo cual tiene consecuencias insospechadas. El resultado de esta racionalización es la pérdida de sentido y de libertad, porque los diversos órdenes de la vida se van independizando hasta llegar al conflicto, ya que el mundo de la vida es incapaz de integrarlos.

Lo que antes estaba unido, ahora se va disociando y convirtiendo en una pluralidad de esferas de valor, cada una de las cuales está regida por unos cánones que son imposibles de conciliar e incluso de armonizar. La pérdida de sentido vital ha llevado hasta la experiencia del nihilismo, que constituye un desafío cultural y existencial para los individuos, que han de reconstruir su autonomía en un medio cada vez más difícil, incluso hostil. En conclusión: la autonomización de los subsistemas de acción racional constituyen una amenaza para la

libertad del individuo y su sentido vital¹.

Ante este panorama, el mundo de la vida se presenta, por una parte, como una tabla de salvación para la autonomía personal y una instancia correctora de las perversiones de los procesos modernos de racionalización social; pero, por otra, debería reconocerse que el mundo de la vida ha perdido toda significación en la sociedad funcionalmente diferenciada del mundo moderno. ¿Qué nos cabe esperar entonces de un mundo de la vida en trance de extinción o de extenuación progresiva?

¿Que hacer a partir de algo así como el mundo de la vida en la cultura moderna avanzada, si el proceso de diferenciación lo ha ido descomponiendo en subsistemas funcionalmente específicos, y ya no se puede encontrar en las sociedades modernas ningún centro o instancia reguladora, que sea capaz de autorreflexión global y de acción colectiva?

Desde un punto de vista sociológico como el de Luhmann, no basta con erigir el mundo de la vida como base última, a modo de apriori ontológico concreto como en la fenomenología husserliana); ya que sería insostenible postular para el mundo de la vida una "primacia ontológica".

Y es que las fuentes productoras de sentido no dependen, según Luhmann, de la conciencia de los sujetos, sino de las interacciones sistémicas. Se ha producido una ruptura de la unidad social en virtud de su diferenciación funcional. La dinámica social ha hecho desaparecer la identidad racional y ha desmoronado las estructuras de intersubjetividad al producir en los individuos el desarraigo de su mundo vital. Hay una progresiva e imparable absorción del mundo de la vida por los procesos sistémicos propios de la plasmación social de la razón funcional.

Todos estos fenómenos hacen sentir la necesidad de buscar algún poder unificante, que ofrezca garantías de cohesión social. Una salida posible ha sido recuperar el principio básico de la modernidad en su versión de la razón pura. Recordemos que la cultura moderna está

¹ Conill, *El enigma del animal fantástico*, Madrid, Tecnos, 1991.

impulsada radicalmente por un principio de autonomía que se expresa en un concepto de razón formal, como el kantiano, determinado desde la lógica trascendental.

Pero en la misma filosofía kantiana encontramos también una conexión de la razón pura práctica con el mundo de la vida a través de ciertas nociones, como la de *interés*, la del *sentimiento* de placer ligado al sentimiento moral y la de la linealidad de nuestras facultades².

Ahora bien, a pesar de que la unidad de la razón brota del mundo de la vida y de que pueden descubrirse las raíces pragmáticas de la razón pura³, ésta todavía no ha sido definitivamente transformada desde tales instancias. Precisamente una de las aportaciones de la fenomenología, y sobre todo de la hermenéutica, la genealogía y la noología, ha sido contribuir a pasar desde una crítica de la razón pura a una concepción de la razón impura.

Así pues, el carácter interesado y teleológico de la razón pura práctica kantiana rebasa ya la mera unidad formal, puesto que la unidad de la razón no se construye al margen del mundo de la vida; el orden de la razón surge de la vida cotidiana del ser humano, originariamente interesado en su propia humanidad y en su destino. No obstante, la pionera remisión kantiana al mundo de la vida y a sus intereses, es decir, a la unidad racional de la vida cotidiana, no fue suficiente y ha tenido que ser desarrollada y profundizada en la filosofía contemporánea.

Ahora bien, si la oferta kantiana era insuficiente, mucho más lo ha sido la —durante cierto tiempo dominante— radicalización lógico-formal y lingüística que supuso el modelo del *Tractatus* de Wittgenstein, que en versión neopositivista invadió las mentes de muchos y que todavía perdura en la representación simplificada que sirve para orientar el comportamiento de un buen número de individuos.

En cierta perspectiva podría considerarse que el presupuesto más

² Cf. A. Cortina, «Razón pura y mundo de la vida: la teleología moral kantiana», en *Pensamiento*, vol. 42 (1986), pp. 181-192.

³ J. Conill, *El enigma del animal fantástico*, Madrid, Tecnos, 1991, pp. 68 y ss.

profundo del *Tractatus* consistiría en una metafísica logicista de inspiración leibniziana, que confía en ofrecer *el* orden lógico del mundo. Wittgenstein estaría unido a Leibniz a través de Frege y la lógica de las funciones veritativas de Russell, y su tesis básica se centraría en la defensa de la forma lógica como criterio del sentido lingüístico.

Por otra parte, como es sabido, también es cierto que el análisis wittgensteiniano se ha visto relacionado con la filosofía trascendental kantiana⁴. Pero el criterio lógico varía en ambos casos porque entienden de diferente modo la forma lógica. Wittgenstein la entendió en sentido analítico-lingüístico: la lógica nos muestra (no dice, y por eso es en este caso trascendental) la forma en que se puede decir algo en el lenguaje, la forma de reflejar el mundo. Por eso, aunque según Wittgenstein la lógica formal, en cuanto lógica del lenguaje, parece desempeñar las funciones de la lógica trascendental kantiana, ésta ha sido sometida a una drástica reducción. Porque el aparato trascendental de las formas a priori de enlace, las facultades, los actos a priori de la conciencia y la síntesis trascendental de la apercepción han quedado reducidos a la forma lógico-lingüística. Todos los aspectos noológicos de la constitución de la objetividad, concernientes a la conciencia y autoconciencia, han quedado descalificados por psicólogos. La forma lógico-lingüística se instaura como el único canon para la comprensión y crítica del sentido.

Desde esta perspectiva wittgensteiniana, la forma lógica es lo común al lenguaje y al mundo. El mundo es la suma de los hechos, los cuales son reproducidos figurativamente mediante los hechos-signo del lenguaje, o sea, proyectados en el "espacio lógico" como hechos posibles o "estados de cosas" (*Sachverhalte*). Pero la forma lógica no puede ser figurada, sino que se "muestra" en la estructura lógico-lingüística. El mundo puede figurarse, pero su forma lógica sólo puede mostrarse.

Una de las consecuencias de esta posición es que la reflexividad del lenguaje es imposible. Pero la eliminación de la reflexividad

⁴ Vid. K.O. Apel, *Transformación de la filosofía*, Madrid, Taurus, 1985, 2 vols.

socava las posibles virtualidades del espacio noológico, ya que impide la reflexión del sujeto al sustituir la constitución sintética de la objetividad en una conciencia en general o sujeto transcendental por la forma a priori del lenguaje. Se desvanece la posibilidad de una filosofía de la subjetividad, ya que todo sucede como si no hubiera en absoluto ningún sujeto. «Tú no ves realmente el ojo. Y nada en el *campo de visión* permite concluir que es visto por un ojo» (*Tractatus*, 5.633).

Por consiguiente, el lenguaje figura el mundo, pero no podría decir nada con sentido sobre sí mismo y su relación con el mundo. La radicalización reduccionista de las exigencias de la forma lógica conduce a un lenguaje unificado, que impide la reflexión sobre el lenguaje y sobre el sujeto. Por eso se ha podido denominar a este enfoque "ontosemántico", porque para comprender el sentido bastan la sintaxis y semántica lógicas. Por eso, no habría otro modo de hablar filosóficamente del yo más que como "límite" del mundo (*Tractatus*, 5.641). La ontosemántica reduce la lógica transcendental (al estilo kantiano) a lógica formal y la unidad transcendental del yo a la unidad de la forma lógicolingüística. Con lo cual deja de lado la dimensión pragmática de la comunicación y del acuerdo intersubjetivo, porque resultan irrelevantes para pensar el mundo en el "espacio lógico".

De este modo, el mundo está logificado y "mundo y vida son una sola cosa" (*Tractatus*, 5.021), pero dentro de los límites determinados por el enfoque ontosemántico, por lo que la ontología logicista evita que podamos abrirnos a las exigencias de un "mundo de la vida" más allá del espacio lógico que parece llenarlo todo o penetrarlo todo, sin contar para nada con la experiencia. Falta por completo una reflexión sobre la interconexión entre lógica y experiencia, lógica y vida. Es así como la identificación entre mundo y vida se desaprovecha, a pesar del uso ambiguo que, por otra parte, hay del término "vida" en el *Tractatus*. Pues en algunos casos se utiliza para expresar algo que desborda el mundo y sus problemas parecen diferentes de los que se presentan en el mundo: «El sentido del mundo debe quedar fuera del mundo (...) en él no hay ningún valor» (6.41); «la solución del enigma de la vida (...) está fuera del espacio y del tiempo» (6.4312);

«nosotros sentimos que incluso *si todas las posibles cuestiones científicas* pudieran responderse, el problema de nuestra vida no habría sido tocado» (6.52); «la solución del problema de la vida está en la desaparición de este problema» (6.521).

Tras haber afirmado que mundo y vida son una sola cosa, puede observarse cómo se utiliza el término “vida” también en un sentido que desborda el mundo; por tanto, la vida —como el sentido— está fuera del mundo. Desde esta segunda acepción, pues, sería imposible hablar del “mundo de la vida”.

Por otra parte, hablar del “mundo de la vida” sería caer en la metafísica. Como se sabe, según Wittgenstein, la metafísica tiene su origen en un malentendido de la lógica del lenguaje. Sus proposiciones son sin sentido (*unsinnig*). Y su sinsentido se debe a que pretenden hacer aserciones sobre el mundo en su totalidad, aunque *fuera en la forma* de “mundo de la vida”. Pero, como acertadamente se pregunta Apel, ¿es acaso posible mostrar la carencia de sentido de las cuestiones metafísicas sin sostener a la vez una metafísica?

Otro problema añadido que plantea el *Tractatus* es el de la comprensión de las intenciones humanas con sentido. ¿No es este tipo de proposiciones una prueba de la presencia del sujeto y de sus intenciones en el lenguaje? Wittgenstein, frente a la tradición hermenéutica, redujo el problema de la comprensión a un problema psicológico, ya que su crítica del sentido no considera relevante la intención humana, sino que basta la forma lógica del lenguaje. Indudablemente cabe una interpretación behaviorista y naturalista, en la que la intencionalidad como tal queda desvirtuada y entonces la aserción del sujeto se reduce a una relación entre objetos. Pero entonces no se cuenta para nada con la autorreflexividad del lenguaje y del sujeto, porque la “conciencia intencional” queda sustituida por la forma lógico-lingüística y el problema noológico por el semántico.

Con esta difuminación de lo subjetivo a través de la forma lógico-lingüística, incluso de las proposiciones intencionales, el sujeto queda absorbido en la forma lógica. El primado de la lógica formal se convierte en un criterio excluyente del aspecto noológico y hermenéutico. Y cualquier intento de recurrir a tales momentos para la

comprensión del sentido se considera una interferencia psicologista, de la que —según los cánones ontosemánticos— no supieron desembarazarse ni Kant ni la fenomenología.

Así que, para recuperar el mundo de la vida, hay que rechazar el planteamiento logicista del *Tractatus* (la primacía de la lógica formal) y abrirse a la reflexividad del sujeto y del lenguaje. Al menos en Kant la reflexividad, si bien no pertenecía propiamente a las estructuras lógicas, estaba asegurada noológicamente por las funciones del sujeto trascendental⁵. Sin embargo, el logicismo de corte leibniziano otorga la primacía a la ontosemántica como base de la comprensión del sentido y hace desaparecer la constitución consciente e intencional del significado.

Pero ya un análisis no reduccionista del lenguaje⁶ nos descubre las proposiciones intencionales y las diversas funciones del lenguaje, entre las que se encuentra el *poder de metaforizar*. Y es que, como ya puso de manifiesto la filosofía del lenguaje de Humboldt, el lenguaje debe su forma signifiante, su “forma interna”, no sólo a la sintaxis y a la semántica (ontosemántica), sino primordialmente a la pragmática. La “forma interna” no está determinada por la lógica, sino que nos impulsa a metaforizar y a mostrar en el lenguaje. El lenguaje es metafórico y tiene la función de mostrar, de manera que es unilateral e inadecuado considerar prioritaria y, todavía más, exclusiva en la determinación del sentido a la función figurativa del lenguaje, como si la lógica de la figuración determinara la esencia del lenguaje. Por consiguiente, la forma interna del lenguaje no es lógica; antes bien, está abierta al contexto pragmático y a la vida humana. Por eso no es suficiente la ontosemántica y es preciso recurrir a la pragmática y al mundo vital, pero que no esté logificado. Porque la comprensión del sentido no puede prescindir de la sustancia vital.

Un camino para superar la primacía o exclusividad de la lógica formal consiste en vivificar y concretar el sujeto trascendental de

⁵ J. Conill, *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona, Anthropos, 1988.

⁶ K.O. Apel, *La transformación de la filosofía*, 2 vols.; P. Ricoeur, *La metáfora viva*, Madrid, Ed. Cristiandad/Europa, 1980.

Kant, como ya vio Dilthey. La ontosemántica confía en cierta "objetividad", por algunos paradójicamente considerada como "intersubjetividad" sin sujetos, separando el enfoque analítico-lingüístico del hermenéutico en la comprensión del sentido. Pero habría que recuperar el sujeto ya desde la reflexividad del lenguaje. Porque hasta en la forma lingüística más nimia hay un componente que —aun de forma implícita— expresa una relación del lenguaje consigo mismo; ya que, como afirma Apel, su constitución no es independiente del "ser en el mundo", puesto que se trata de una "síntesis hermenéutica". De ahí que, a juicio de Apel, en primer lugar, no haya que reducir analítico-lingüísticamente la síntesis kantiana de la conciencia, sino que, más bien, hay que contraponer al ideal del lenguaje logificado el lenguaje real retrocediendo a la "constitución preteórica del mundo de la vida".

Una vez instalados en el mundo de la vida, más allá del espacio formal lógico, cabe el peligro de reducirlo desde un punto de vista sociológico, ya que entonces difícilmente se vería libre de los mecanismos racionalizadores más potentes de la vida moderna. Pero tampoco puede reducirse a una mera idealización sin fuerza real efectiva. No se olvide que autores como Habermas⁷ confían en el mundo de la vida como fondo de recursos de donde sacar una racionalidad comunicativa, que ni la razón económica ni la política pueden ofrecer, y asimismo recuperar el sentido vital en las sociedades modernas avanzadas y abrirse a una nueva forma de cohesión social basada en la solidaridad con sentido universalista.

Habermas se propone completar así la parcial racionalización moderna mediante el recurso a otra fuente de racionalización, aquella que descubre como fruto del proceso de "lingüistización de lo sacro" como racionalización humanizadora en el mundo de la vida. La lingüistización de lo sacro sirve para comprender el proceso de transformación por el que también en la época moderna contamos con

⁷ *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1987, 2 vols. Cf. V.D. García Marzá, «El mundo de la vida: Husserl y Habermas», en *Sobre el concepto de mundo de la vida*, ed. por J. San Martín, Madrid, UNED, 1993, pp. 241 ss.

una forma de integración social, que no ha quedado subsumida por las racionalidades sistémicas, a saber, aquella que aporta la racionalidad comunicativa incrustada en el mundo de la vida.

A mi juicio, sin embargo, la noción habermasiana de “mundo de la vida” es un híbrido ideal-fáctico difícil de mantener, que se compone de una perspectiva filosófica y otra sociológica. Y lo que ocurre en la *Entgegnung*⁸ es paradigmático de la estrategia habermasiana: cuando se le ataca por el lado ideal recurre al sociológico; y cuando encuentra dificultades en éste, remite a la idealidad filosófica.

Y, por otra parte, la excesiva confianza en los espacios de la “opinión pública”, dentro del mundo de la vida, me parece que tiene graves peligros, que implican ciertos inconvenientes para la función presuntamente rehumanizadora del mundo de la vida, como la sociologización de la intersubjetividad y el creciente poder social de la opinión pública, con la consiguiente devaluación de la autonomía individual⁹.

En este sentido las reflexiones orteguianas sobre el mundo vital me parecen sumamente esclarecedoras. No hay que olvidar que la opinión pública es un poder social y no meramente una intersubjetividad lingüística del mundo de la vida. De ahí que tantas veces contribuya a que “mi vida deje de ser mía”, dado que la colectividad en su externalidad social es “lo humano sin el hombre”, “lo humano deshumanizado”. Por eso, lo que hay que recuperar es al sujeto creador del sentido vital y responsable de sus acciones.

Por consiguiente, no basta el concepto fenomenológico husserliano del mundo de la vida, ni tampoco el concepto híbrido, compuesto de un aspecto sociológico confundido con cierto carácter ideal. A mi juicio, hace falta un concepto hermenéutico, genealógico y metafísico del mundo de la vida, siguiendo la inspiración de Apel, Nietzsche y Ortega, si queremos afrontar con decisión y radicalidad la profunda crisis en que nos encontramos.

⁸ *Kommunikatives Handeln*, edit. por A. Honneth y H. Joas, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1986, pp. 327 ss.

⁹ Conill, *El enigma del animal fantástico*, Madrid, Tecnos, 1991.

En primer lugar, siguiendo el proceder de Apel, hay que aprovechar la concepción del mundo de la vida basada en la de los juegos lingüísticos, pero a la vez superarla en la medida en que quede reducida exclusivamente a un factualismo y contingentismo contextualista¹⁰.

Pero para pasar radicalmente de la lógica al mundo de la vida es conveniente acudir al enfoque nietzscheano y orteguiano, porque éste sí es capaz de superar las deformaciones sociológicas y acceder al mundo vital de la subjetividad humana. Porque el enfoque sociológico, como posteriormente el cibernético, acaba prescindiendo del verdadero mundo de la vida humana.

En cambio, la hermenéutica genealógica nietzscheana intenta introducirnos en las fuerzas de la vida, para lo cual se rige “según el hilo conductor del cuerpo”, porque cuanto mejor conozcamos el cuerpo, más profundizaremos en la “experiencia vital”: «detrás de tus pensamientos y sentimientos (... se encuentra un soberano poderoso, un sabio desconocido —llámase si mismo (*Selbst*). En tu cuerpo habita, es tu cuerpo»¹¹. El cuerpo es un centro de sabiduría y acción, el verdadero centro de gravedad del ser humano, de donde surgen todas las creaciones vitales.

En esta línea, —a mi juicio— en buena medida de inspiración nietzscheana, la fenomenología hermenéutica del raciovitalismo orteguiano rebasa el ámbito de la conciencia y del yo, para acercarnos a una “noción corporal del sujeto”¹²: «en lugar de ‘Yo’ se dice

¹⁰ J. Conill, «Wittgenstein y Apel sobre la crítica del sentido: ¿de la lógica a la antropología?», *Pensamiento*, n.º 189, vol. 48 (1992), pp. 3-31.

¹¹ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, p. 61; cf. J. Conill, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Tecnos, Madrid, 1997, cap. 7-10. Contando con un excelente arsenal de conocimientos científicos, Pedro Laín Entralgo ha desarrollado una filosofía del cuerpo hasta reconfigurar una verdadera antropología: *El cuerpo humano* (Espasa-Calpe, Madrid, 1989), *Cuerpo y alma* (Espasa-Calpe, Madrid, 1991), *Cuerpo, alma, persona* (Galaxia Gutemberg / Círculo de Lectores, Barcelona, 1995), *Idea del hombre* (Galaxia Gutemberg / Círculo de Lectores, Barcelona, 1996).

¹² J. Ortega y Gasset, *Obras completas*, VII, 395; cf. J. A. Marina, *Teoría de la inteligencia creadora*, Barcelona, Anagrama, 1993, p. 302.

primero 'mi carne', 'mi cuerpo', 'mi corazón', 'mi pecho'. Desde esta nueva perspectiva se comprenderá mejor por qué resulta insuficiente cualquier lectura lógica y/o lingüística del mundo de la vida y de la "ejecutividad".¹³

Las consideración del mundo de la vida como horizonte y su sentido histórico¹⁴ quedan recogidos y profundizados en el ensayo orteguiano por ordenar el mundo desde el punto de vista de la vida¹⁵. Porque la vida humana es, para Ortega, el fondo último y "mi vida" constituye un hecho radical, previo a toda biología, a toda ciencia y a toda cultura. Pero «vivir es también mundo»¹⁶, es tratar con el mundo como horizonte vital. La vida, realidad radical e indubitante, incluye, además del sujeto, el mundo. La vida es lo que somos y lo que hacemos, el vivirse y saberse existiendo en un mundo que nos afecta, donde nos encontramos teniendo que tomar decisiones. De aquí que la vida sea "preocupación".

Cuando la vida humana no tiene este tono, entonces «vivir es entregarse a lo unánime, dejar que las costumbres, los prejuicios, los usos, los tópicos se instalen en su interior, los hagan vivir a ellos y tomen sobre sí la tarea de hacerlos vivir». Es aquel modo de vida que está movido por el «afán de ser como los demás, de renunciar a la responsabilidad ante el propio destino, disolviéndolo entre la multitud»¹⁷.

"El fracaso de la cultura" moderna no tendrá solución mientras no se logre transformarla desde el fondo de las fuerzas vitales de las que se nutre; porque "no hay cultura sin vida". Por tanto, «habría que hacer una genealogía de la cultura». «La cultura nace del fondo

¹³ F. Montero, «El mundo en el sistema de Ortega»; Vicent Martínez, «Estudio fenomenológico-lingüístico del 'yo ejecutivo'», en *Ortega y la fenomenología*, ed. J. San Martín, Madrid, UNED, 1992, pp. 147-165 y 167-180 respectivamente.

¹⁴ R. J. Walton, «El mundo de la vida como horizonte», *Sobre el concepto del mundo de la vida*, pp. 95-123, A. B. Bonilla, *Mundo de la vida: mundo de la historia*, Buenos Aires, Biblos, 1987.

¹⁵ J. Ortega y Gasset, O. C., III, *El tema de nuestro tiempo*.

¹⁶ Ortega, O. C., VII, *¿Qué es filosofía?*

¹⁷ *Ibíd.*, III, pp. 172-3.

viviente del suieto y es (...) vida *sensu stricto*, espontaneidad, “subjetividad”. Poco a poco la ciencia, la ética, el arte, la fe religiosa, la norma jurídica se van desprendiendo del sujeto y adquiriendo consistencia propia, valor independiente, prestigio, autoridad. Llega un momento en que la vida misma que crea todo eso se inclina ante ello, se rinde ante su obra y se pone a su servicio. La cultura se ha objetivizado, se ha contrapuesto a la subjetividad que la engendró». Pero «la cultura sólo pervive mientras sigue recibiendo constante flujo vital de los sujetos. Cuando esta transfusión se interrumpe, y la cultura se aleja, no tarda en secarse y hieratizarse. (...) En las épocas de reforma como la nuestra, es preciso (...) fomentar la cultura emergente —o, lo que es lo mismo, quedan en suspenso los imperativos culturales y cobran inminencia los vitales»¹⁸.

Nos encontramos ante la tarea de una “nueva cultura”, “la cultura para la vida”, a partir del mundo de la vida en el sentido orteguiano —inspirado en Nietzsche—; “mundo” que constituye una “perspectiva”, y un componente de la realidad, en definitiva, un “punto de vista”, desde el que hay que reorientar la cultura moderna, si queremos salvar la circunstancia. Porque los procesos modernos de racionalización han suplantado a la vida, como si la razón formal y sus mecanismos fueran realmente capaces de configurar “otra vida”. Pero no es posible salirse del «mar de la vitalidad primaria», ya que en último término «la razón es sólo una forma y función de la vida». Por eso, «el tema de nuestro tiempo consiste en someter la razón a la vitalidad» y presentar las exigencias vitales a la cultura («ante el juez infalible Dionysos»). Se trata de rebasar la razón formal en favor de una “razón vital” y así descubrir «los valores inmanentes a la vida», a fin de superar la “desorientación vital” en que nos encontramos.

¹⁸ *Ibíd.*, III, pp. 172 y s. Cf. P. Laín Entralgo, *Esperanza en tiempo de crisis*, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, Barcelona, 1993.