

Investigación sobre la cotidianidad como comienzo de la filosofía

JORGE USCATESCU BARRÓN
(C.S.I.C.)

Desde sus albores, la filosofía no sólo tiene que plantearse la cuestión por el ser, su tema por excelencia, sino que ha de justificarse ante sí misma y ante las ciencias o saberes particulares, en la medida en que se deslinda, en primer lugar, del discurso mítico (μῦθος) postulando el discurso del λόγος; en segundo lugar, de las ciencias positivas propugnando un saber radical y total, y, por último, de lo que ha dado en llamarse sucesivamente δόξα, sentido común, concepto natural de mundo, actitud natural, mundo de la vida o cotidianidad. En este estudio pretendo mostrar que el suelo de la filosofía, donde ésta plantea su cuestión fundamental, lo constituye precisamente aquello que se opone radicalmente a ella misma: la cotidianidad. Si la filosofía es un saber radical, tendrá que obtener lo primariamente propuesto, previo a toda teoría o forma específica de saber, y ahí estará su comienzo. Pero la filosofía, al plantear explícitamente su problema, habrá de preparar este suelo o fundamento que se encuentra sepultado bajo los escombros acumulados a lo largo de la historia de la filosofía. En resumen, la filosofía tiene como tarea previa cuestionar la cotidianidad en cuanto aquello que se opone a ella misma, con el fin de perfilarse más nítidamente y de obtener así el fundamento originario para plantear la cuestión del ser. Una vez desarrollado el planteamiento de esta cuestión será posible volver de nuevo sobre ese suelo previamente propuesto. Por consiguiente, la filosofía debe buscar el concepto natural primero de mundo en que los entes se nos dan primordialmente. ¿Se ha reconocido esa tarea como tal en la filosofía o se trata de un nuevo tema?

Sin entrar en una historia del concepto de cotidianidad desde los griegos hasta ahora, sí conviene ver, al menos someramente, cuándo y por qué surge esa problemática. Martin Heidegger advierte que el problema aquí por elucidar no es muy nuevo: «In ihrer Aufgabe liegt ein Desiderat beschlossen, das seit langem die Philosophie beunruhigt, bei dessen Erfüllung, sie immer versagt, die Ausarbeitung der Idee eines natürlichen Weltbegriffes» (*Sein und Zeit* (SuZ) 52). Desde Kant a la actualidad puede seguirse la pista de esta tarea filosófica, pero es sólo en este siglo donde obtiene auténtica carta de naturaleza ¹. A mi juicio son dos los motivos histórico-filosóficos que ha encendido el creciente interés de los filósofos por elaborar el concepto natural de mundo. A finales del XVIII, con el surgimiento de una impetuosa aproximación a la realidad se va elaborando, por un lado, un concepto de naturaleza sustraído a las teorías físicas que concebían la naturaleza como un todo mecánico y objetivo (Schelling), y, por otro, un concepto de visión del mundo, a partir del estudio de la lengua como un organismo vivo de la expresión de un pueblo (Herder, Humboldt). Además, la paulatina elaboración de la distinción entre ciencias del espíritu y ciencias de la naturaleza contribuye decisivamente al estudio a fondo de las concepciones del mundo y a la búsqueda de una aproximación preteórica o precientífica, en el sentido de las ciencias naturales, a la propia realidad (Dilthey, Avenarius ²).

¿Qué es eso a lo que llamamos cotidianidad? Al preguntar buscamos lo

¹ En general, véase R. Welter, *Der Begriff der Lebenswelt*, Fink 1986. Se trata de un estudio de la historia de esta idea desde Kant hasta los últimos tratamientos del asunto, con el acento especialmente puesto en Husserl, mientras que la cotidianidad en Heidegger o el concepto de *natürliche Weltanschauung* de Scheler no son abordados. Sin embargo, en conjunto, es una obra que recoge un abundante material y que con justicia pone de relieve que «die Subjektivierung des Weltbegriffes y» die... damit... verbundene Entgegensetzung von vorwissenschaftlicher Welt(erfahrung) und der Objektivität wissenschaftlicher Welterfahrung» son und «zunehmend gewichtige Denkmuster neuer Philosophie» (p. 18). Consúltese asimismo como complemento el libro de F. Fellmann *Erlebte Philosophie in Deutschland*. Alber. München/Freiburg, 1983, que rastrea la conceptualización del mundo de la vida en autores como Simmel, Eucken, Freyer y Habermas.

² Cfr. Wilhelm Dilthey, *Weltanschauungslehre*, en *Gesammelte Schriften* VIII. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1962. Para Dilthey la raíz de toda concepción es la vida (*op. cit.*, p. 78). La concepción del mundo es un nexo de experiencias naturales comunes que trata de resolver el enigma de la vida, que se resume en el sentido de nacer y morir. Sin embargo, esta noción de *Weltanschauung*, aunque sea «lebensnahe» no se la debe equiparar a la de cotidianidad tal y como nosotros vamos a sostener aquí, porque las concepciones del mundo son productos de las objetivaciones de todo lo que del mundo percibe, representa, siente o quiere el hombre (p. 235). No hace falta demorarnos en el llamado historicismo o en los románticos alemanes o en los epígonos filosóficos del romanticismo filosófico para encontrar a un pensador que piense de modo parecido. Así en Avenarius, un conspicuo representante filosófico del positivismo, hallamos a alguien que sostiene que a la filosofía le cabe la tarea de explicitar el contenido general de lo previamente hallado (*des Vorgefundenen*, cfr. *Der menschliche Weltbegriff*. 2.^a ed., Leipzig 1905, p. 3), es decir, elaborar el concepto natural de mundo previo a toda teoría científica, pero que se presupone en todas ellas (p. 115).

preguntado, en este caso la cotidianidad. Con ello no cesa la búsqueda inquisitiva, puesto que se pone en cuestión también aquello que constituye lo que la cotidianidad es, su estructura ontológica, la cual no debe confundirse con el sentido de la pregunta o aquello que posibilita la intelección del ser de la cotidianidad, elemento fundamental de todo preguntar. Finalmente la pregunta interpela algo, los entes que se dan en la cotidianidad, cuyo análisis es el punto de partida para elucidar lo realmente cuestionado. Sin embargo, a fin de poder fijar qué es un ente dado cotidianamente y de delimitar asimismo el ámbito o dominio de lo cotidiano, se precisa poseer una noción previa de cotidianidad. ¿Cómo puedo interpelar a un ente cotidianamente dado si no sé de alguna manera qué es aquello que constituye tal ente? Sin esta noción previa ni tan siquiera podría encontrarse un ente en su presentarse cotidiano y reconocerlo en cuanto tal, lo cual es el punto de partida de la cuestión.

¿Cuál es esa noción previa? Cotidiano es lo que pasa todos los días o cada uno de los días. Tan cotidiano es el pavimento que piso como el caminar, cuyo fin es llegar a la casa de un amigo o al lugar de trabajo, lo cual es también algo cotidianamente dado. Al dirigir mis pasos a la casa del amigo estoy también con alguien, la meta de un esfuerzo, semejante a mí, que me abrirá la puerta y me invitará a pasar; con los otros también me encuentro cotidianamente en distintas esferas o secciones de la vida cotidiana: en mi trabajo, en mi ocio, entendido como el tiempo que me queda libre después del trabajo, en mi vida familiar. Cotidiano es eso que hago o percibo o pienso todos los días desde mi nacimiento hasta mi muerte, incluidos ambos extremos, puesto que, en definitiva, son también posibilidades dadas en el ámbito de lo cotidiano. Ahora bien, la cotidianidad no es ni algo cotidiano, como el caminar, ni el conjunto de todos los entes que ocurren todos los días, ni tampoco el conjunto de todas las posibilidades de la existencia ejercidas cotidianamente, sino justamente el ocurrir todos y cada uno de los días, la índole de lo que acontece todos los días desde el nacimiento a la muerte y del comportarse con eso que ocurre todos los días. Con esta amplísima definición previa de cotidianidad se abarca a la totalidad de los entes, nada parece escapar al ocurrir todos los días, hasta incluso el mismo filosofar parece algo cotidiano, como una posibilidad más de la vida cotidiana incorporada al mundo del trabajo profesional. Que el filosofar sea una posibilidad de la existencia que se ejerce de modo cotidiano y que aparece en el modo cotidiano de estar en el mundo no significa que la filosofía sólo pueda ejercerse o darse cotidianamente, porque la filosofía es también un enfrentarse a lo cotidiano como enigma, como problema, es el hacerse cuestión radical de lo cotidiano, y eso es lo menos cotidiano posible. Lo mismo ocurre con el escribir, que puede ejercerse cotidianamente por ejemplo en el mundo comercial o de las relaciones económicas, o bien en la creación poética, con lo cual el escribir ejercido poéticamente ya no es algo cotidiano.

Pero antes de elucidar la cuestión principal de este estudio conviene lla-

mar la atención sobre el hecho de que el planteamiento de la pregunta no sólo tiene un lado objetivo, sino también una dimensión subjetiva, que encauza la pregunta de tal modo que algunos aspectos del fenómeno se verán postergados. La motivación de esta pregunta no es ni lanzar un alegato en favor de la vida cotidiana, coherente y en la que se está a gusto, frente a la creciente tecnificación de la vida moderna, con claro sesgo romántico, que pasaría por alto, entre otras cosas, el hecho de que la cotidianidad como modo habitual de existir no deja de incorporar elementos de la técnica, aunque se dan en la cotidianidad de un modo diverso a como se dan en el mundo dominado por la técnica. Tampoco se trata de cimentar sobre la sólida base de la cotidianidad la ciencia positiva, que entra en crisis por alejarse precisamente de la vida cotidiana³, como si la crisis de fundamentos de las ciencias procediese de la falta de «perceptualidad» o palpabilidad con respecto a la vida cotidiana de los sentidos, o de la lejanía de los problemas cotidianos, cuando la ciencia en general es un modo excelente de estar en el mundo, por definición, radicalmente distinto al estar-ahí cotidianamente. En Husserl la primera motivación de la pregunta por la *Lebenswelt* —término que como veremos no equivale a cotidianidad exactamente— es la crisis de las ciencias consistente en no haber dado respuesta a los interrogantes fundamentales del ser humano, por haberse ocupado exclusivamente de los hechos. De este modo, esta primera motivación convertiría a la cotidianidad en un tema de la fundamentación de las ciencias: «So ist das Problem der Lebenswelt bzw. die Art, wie sie für Wissenschaftler fungiert und fungieren muß, nur ein partielles Thema innerhalb des bezeichneten Ganzen der objektiven Wissenschaft (Nämlich im Dienst ihrer vollen Begründung)»⁴. Pero ésta sigue siendo la motivación fundamental y primera, por más que eleve a la categoría de problema universal la cotidianidad, porque la motivación misma no es prescindible, sino que troquela de modo característico la marcha de la investigación.

Tampoco se trata de una pregunta motivada por la elaboración de una filosofía o teoría sobre las imágenes o concepciones del mundo (*Weltbilder*), tal y como pretende Erich Rothacker en el marco de una antropología de la cultura, si bien es cierto que sería la tarea de una investigación positivo-científica de la cotidianidad ver sus distintas modulaciones históricas⁵. La motivación hay que buscarla, antes bien, en pre-parar la donación o pro-posición primordial, esto es, la más indiferenciada frente a la ciencia o la religión o el arte en general con el fin de elucidar el ser del ente. Por esta razón el análisis de la cotidianidad no se pone al servicio de las ciencias positivas, guiadas

³ Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (Hua VI). Hrsg. von Walter Biemel. Nijhoff, Den Haag, 1971, §2 y 29.

⁴ *Op. cit.*, §33, p. 125.

⁵ Cfr. Zur Genealogie des menschlichen Bewußtseins Bonn 1966. Cfr. también R. Welter, *op. cit.*, 148-50.

éstas por un interés teórico, sino que se inscribe en la cuestión acerca de la filosofía y se subordina a la cuestión acerca del ser en general.

Esta elevación de la cotidianidad al tema previo de la filosofía no impide ni ha impedido que las ciencias positivas como la psicología, la sociología y la historia se hayan ocupado de ella. Así la psicología tendrá como objeto la disposición o estado anímico del sujeto humano y su conducta en la vida cotidiana, mientras que a la sociología le estará encomendada la tarea de estudiar la vida cotidiana como previamente dada, aceptando los fenómenos que en su seno se originen, sin investigar sus fundamentos⁶. La vida cotidiana está determinada socialmente, con carácter intersubjetivo, y se desenvuelve en el marco de las instituciones sociales que encauzan el habérselas cotidiano con los entes. En la filosofía no se trata la dimensión social de la vida cotidiana ni el entramado de instituciones sociales dadas. Además, la cotidianidad no es el mundo intersubjetivo, lo meramente social, sino que también incluye, entre otras cosas, el mundo propio de cada uno en su vida diaria. Por último, la historia se ocupará de la vida cotidiana de los hombres en su distensión en el tiempo, es decir, de aquel conjunto de realidades que engloba las viviendas, la actividad productiva, las costumbres sociales y las creencias generales. Sin embargo, la cotidianidad ni es el mundo psicológico de cada uno, ni el mundo intersubjetivo en el entramado de instituciones sociales ni el mundo de la cultura ni el llamado entorno cultural en su más amplio sentido. Las ciencias particulares sólo tratan aspectos de la cotidianidad extrapoliándolos de modo que el fenómeno queda limitado a un solo aspecto, siendo su conjunto distorsionado. Por eso le incumbe a la filosofía, por ser un saber total, dilucidar el todo del fenómeno liberándose de los sesgos característicos de los estudios propios de las ciencias particulares.

Pero para mostrar lo que en realidad es la cotidianidad no basta con señalar cuáles sean las cosas cotidianas ni con referir algunas de las teorías filosóficas acerca del pensamiento vulgar o del hombre de la calle, sino que es necesario desvelar el fenómeno previo a toda teoría filosófica, a todo tratamiento de las ciencias positivas y de toda forma de existencia diferenciada. Hasta ahora este fenómeno no había sido adecuadamente descrito porque se lo había substruido con otros fenómenos como conocimientos procedentes

⁶ Cfr. P. Berger y T. Luckmann, *La construcción social de la realidad*, ed. española. Amorrortu, Buenos Aires, 1979, p. 36; Schütz, A. / T. Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt*, Suhrkamp, Frankfurt, 1979. Aunque la teoría del conocimiento social parta de la fenomenología, el concepto de cotidianidad resulta ser equivalente al de sentido común, que, por otro lado y en un alarde de falta de rigor filosófico, no se define (P. Berger / T. Luckmann, *op. cit.*, p. 37): «el mundo intersubjetivo del sentido común» y «Unter alltäglichen Lebenswelt soll jener Wirklichkeitsbereich verstanden werden, den der wache und normale Erwachsene in der Einstellung des gesunden Menschenverstandes als schlicht gegeben vorfindet (Schütz/Luckmann, *op. cit.*, 25). Es importante señalar que el mundo cotidiano se define como un mundo intersubjetivo, lo cual agota la cotidianidad, y como un sector de la realidad. Pero la cotidianidad no es una sección más de la realidad, sino el mundo primordial del hombre en que se vive cada día.

de las ciencias positivas o de la religión, de modo que se ha caracterizado a la cotidianidad como una actitud pseudocientífica, un saber vulgar no fundamentado, sin haber reparado en dos hechos decisivos: que la cotidianidad ni es un saber ni lo pretende ser, al menos aproximativamente —como la *δόξα*— y que en ella se intercalan otros saberes fundamentados que, al fundirse y disolverse en la cotidianidad, pierden su vigor y consistencia propios, fuera ya de la cadena de fundamentaciones propia del saber, dando lugar a un saber vulgar u opinión pública, que por conjugar dos elementos tan dispares como la cotidianidad y el saber científico ha de distinguirse nítidamente de nuestro fenómeno.

De ahí se sigue que a la filosofía le incumbe la tarea de obtener la cotidianidad en su originariedad, por un lado, desplazando a las ciencias positivas, que sólo aportan un enfoque parcial o sectorial de la cotidianidad porque son ciencias que sólo tratan de los entes; y, por otro, mostrando cada una de las principales formas de la existencia diferenciadas, que carecen del grado de inmediatez y de indiferenciación de la cotidianidad. Pues bien, en este repaso sumario de las principales formas de estar en el mundo han de ir perfilándose concomitantemente los contornos del concepto de cotidianidad para abrir la vía que conduzca a la determinación positiva no ya del perfil del concepto, sino de su torso. En la forma de existencia mítica el hombre vive en la inmediatez de las cosas ⁷ y de tal forma vertido a ellas que se le presentan que se enajena a sí mismo dejándose sobrecoger por la totalidad de los entes en su poderosidad y sintiendo, por consiguiente, la inermidad de su ser. Las cosas en su conjunto se imponen al estar en el mundo de forma sobrecogedora por la sobreponderosidad —en relación al hombre primitivo— que las define ⁸. Es también decisivo indicar que el mito como historia o narración, y no como forma de estar en el mundo es una historia acerca del surgimiento de algo o creación del universo como obra de fuerzas poderosas de carácter sobrenatural o divino ⁹, que están todas ellas dotadas de la índole de sobreponderosidad. Aunque al estar-ahí se las haya con los entes que en su sobreponderosidad le sobrecojan, por ejemplo, cuando en una operación ritual se ofrezca al dios un sacrificio expiatorio para aplacarle o sencillamente para congraciarse con él, ese estar-ahí mítico tendrá que habérselas primero con

⁷ Cfr. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen* (1928). Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1988; II, 47 ss. Esta inmediatez se caracteriza porque falta el límite objetivo entre lo soñado lo percibido en la vigilia, lo imaginado y lo realmente percibido, el signo y lo señalado, la palabra y la cosa...

⁸ Sobre la sobreponderosidad o *mana* cfr. Cassirer, *op. cit.*, 74-76 y 96 ss., así como la re-
censión de Heidegger a esta obra GA 3, 255-270. No hay que olvidar, si bien en otro contexto, los análisis de Zubiri en *El hombre y Dios* (Alianza, Madrid, 1981). Sobre la imagen del mundo mítico compárese Karl Jaspers *Psychologie der Weltanschauungen* (1919). Piper, München, 1985, pp. 160-162, y 190-198: sobre lo demónico).

⁹ Cfr. Mircea Eliade de *Mito y realidad*, ed. española. Labor, Barcelona, 1991, pp. 12-13 y 25 en especial sobre el mito como narración cosmogónica.

un animal cogiéndolo en las manos y buscando a tientas el lugar más propicio o señalado para proceder a su sacrificio ritual, pero además tiene que manejar un arma cortante y otros utensilios. Este primer relacionarse con las cosas sufre en la forma mítica una modificación o modulación en la que los entes con que se las ha ni son ya meros utensilios ni las fuerzas de la naturaleza se muestran sólo en su ser impedimento y ser expedito, sino que la realidad total está transfigurada por la sobreponderosidad. Así el brahmán, que va a ejecutar el ritual del sacrificio del caballo (*asvamedha*) se las ha con una víctima y no con un animal o ser viviente al introducirle en el baño ritual para que éste se purifique. El caballo ritual no es un caballo que sirva ya para montar en él ni un ser viviente, tampoco el agua es aquello de lo que nos servimos para saciar nuestra sed o algo con que nos lavamos. Ni tampoco los muchachos que se encargan después de atender y vigilar al caballo durante un año se ocupan del equino, sino de una víctima en honor de Indra, en loor de su majestad y potencia (Rigveda-Samhita I 162-163). Todo lo que interviene en el sacrificio ritual aparece en el transfondo de la sobreponderosidad de lo divino.

La forma mítica de estar en el mundo es mucho más diferenciada que la cotidianidad. Por otro lado, el hombre mítico posee una peculiar forma de cotidianidad distinta de la nuestra en cuanto a sus contenidos, no en cuanto a su estructura y que resulta de especial interés para estudiar la cotidianidad y el pensar natural, si bien en este respecto ha de guardarse uno de deslizar en el pensar natural elementos propios de un modo mítico de estar en el mundo: «*Alltäglichkeit deckt sich nicht mit Primitivität. Alltäglichkeit ist vielmehr ein Seinsmodus des Daseins auch dann und gerade dann, wenn sich Dasein in einer hochentwickelten und differenzierten Kultur bewegt. Andererseits hat auch das primitive Dasein seine Möglichkeiten des unalltäglichen Seins, es hat seine spezifische Alltäglichkeit*» (SuZ 50-51). En el estar-ahí mítico-religioso no se nos aparece un sector de la realidad, distinto de lo profano, sino el mundo en cuanto horizonte en que se da la totalidad de los entes: hombres, animales, entes sobrenaturales. En esta totalidad está inserto el hombre en la medida en que tiene un destino que él no ha elegido. El estar-ahí religioso no es un mero contemplar lo divino desentendiéndose de los demás modos o formas de afanarse con los entes; antes al contrario, no suspende su tráfigo con los entes en general, sino lo modula conforme a la vinculación inmediata con lo sobreponderoso.

Menos aún caben identificarse con la cotidianidad las ciencias positivas porque en cuanto saberes fundamentados y sistemáticos de diversos sectores de la totalidad de los entes consideran a los entes como objetos meramente factuales y cuantificables, que, además, son susceptibles de insertarse en cadenas causales y de someterse a leyes. Mientras que en la física los objetos son electrones, protones o quanta, en nuestra cotidianidad no se da nada de esto, ya que excede los límites de la percepción natural, que sólo alcanza a

ver minerales, sillas, mesas, pero jamás su estructura atómica, a la que se llega sólo a través de un instrumentario que reemplaza la percepción natural. Así como en el caso del mito el estar-ahí mítico podía, en una reflexión subsiguiente, explicar una acción como una acción sagrada, aunque ésta no lo fuera dentro de las coordenadas de esa existencia, así también el hombre de la calle de nuestra civilización, sin formación científica, «sabe», por los conocimientos de física modernos aprendidos durante el período de escolarización o a través de otros medios de difusión de la cultura (libros, televisión, prensa...) por ejemplo, que es la tierra la que gira alrededor del sol; sin embargo, en su habérselas cotidiano con el sol cuando trata de servirse de su luz para realizar cualquier quehacer, se hace cargo de los distintos lugares por los cuales se desplaza el sol por el firmamento (puesta, mediodía y ocaso). Sólo en una reflexión de carácter derivado sobre este modo primordial de ver el sol, sacará a relucir sus conocimientos de física moderna, distorsionando así la cotidianidad, que nada sabe ni de explicaciones biológicas ni químicas. La filosofía ha de rescatar el fenómeno originario de la cotidianidad desmontando de él los saberes que sobre él mismo se han ido sedimentando. Por consiguiente, la sociología, que trata de establecer los contenidos del mundo intersubjetivo y las vigencias sociales, podrá determinar ciertamente los «saberes» ordinarios del hombre medio a través de estudios empíricos de población de acuerdo con las leyes de la estadística, pero de esta forma no se delimitará la cotidianidad, sino que se estará estudiando un fenómeno mixto y derivado de otro más originario; además, la sociología presupone la noción de cotidianidad, que ella misma es incapaz de suministrar, para poder analizar los contenidos que supone de ésta.

La cotidianidad en cuanto tal es éticamente neutral, las acciones o reflexiones que se ejecutan cotidianamente, es decir, en el modo cotidiano de existir no son susceptibles de recibir predicado moral alguno. Mientras que en la cotidianidad indiferente, el otro, mi semejante, es siempre el semejante con que me las he en un contexto de trabajo, es el vendedor que expende utensilios, el poseedor del coche con que me desplazo, el modo ético de estar en el mundo no mira ya al poseedor del coche, sino al amigo que me ha prestado el coche y al que estoy obligado por la amistad a devolvérselo. No es que el proponérseme a mí el semejante, en la mirada cotidiana, como el poseedor de un enser desaparezca para dejar paso al modo ético de estar en el mundo, no ocurre tampoco que la posibilidad de tomar prestado el auto de su poseedor desaparezca sin dejar huella, sino que el modo cotidiano de habérselas con el semejante se modula, se modifica éticamente, de tal forma que el otro ya no es un poseedor anónimo del coche, sino mi amigo, el cual no aparece en su ser amigo —puesto que la amistad en cuanto tal es tema de la filosofía ética—, sino como el amigo que se presta un coche.

Igualmente es la cotidianidad ajena o indiferente a la actitud estética o artística, en la cual se las ha uno con un ente contemplativamente desligándolo

de toda finalidad pragmática o de ser para algo y todo interés teórico-científico centrado en averiguar si existe el ente en cuestión y cuáles son sus propiedades. Lo decisivo del estar-ahí estético no es sólo la falta de interés en la existencia o en el lado pragmático del objeto, sino la gratuidad con que nos dirigimos al objeto, inmerecedor de nuestra inclinación hacia él. La merced o gracia es un temple en que nos complacemos libremente en algo sin estar ligados a interés alguno. Y es así como no nos comportamos con los entes en la cotidianidad. En resumen, se ha visto lo que no es la cotidianidad o el modo primero e indiferenciado en que se ejercen las posibilidades de la existencia humana.

Aunque en el presente estudio siga muy de cerca la investigación que lleva a cabo Martin Heidegger en su ontología fundamental acerca de la cotidianidad¹⁰, no me limitaré a una reproducción de su pensamiento, porque, por un lado, un análisis de los textos, por muy somero que sea, deja entrever que en el estudio de la cotidianidad se han deslizado elementos propios de la inautenticidad, hasta tal punto que en muchos pasajes se tiene la impresión de que la cotidianidad no es otra cosa que inautenticidad; y, por otro, se hace necesaria una serie de puntualizaciones y de roturaciones de nuevos campos que impiden una ajustada interpretación textual, que además no es compatible ni con la perspectiva de este trabajo ni con la exigencia de nivel filosófico. ¿Por qué introduce Heidegger el tema de la cotidianidad en la ontología? Si bien este asunto se acomete porque hay que analizar la estructura del estar-ahí (*Dasein*) basándose en una idea de la existencia que sea indiferenciada y habitual, no hay que olvidar que el análisis del estar-en-el-mundo (*Analytik des Daseins*) no tiene otra finalidad que la de preparar el suelo o el acceso primero y más originario a los entes que van a ser interrogados para mostrar su ser: la motivación es de orden ontológico. No es menos cierto que en este análisis no se agota el fenómeno de la cotidianidad, porque sólo se destaca lo preciso para plantear la cuestión del ser. Con todo, aquí se va a elaborar, partiendo de Heidegger, un concepto de la cotidianidad, por una parte, distinto del de inautenticidad, por otra, más global, ya que el análisis de *Sein und Zeit* parece restringir la cotidianidad al habérselas con los enseres o con los semejantes, cuando en realidad la cotidianidad es la forma de existir, el modo primordial con que el estar ahí se enfrenta a los entes en general y en su totalidad. Aquí convertimos la cotidianidad en tema exclusivo de nuestra investigación.

En la estructura de la cotidianidad tenemos el comportamiento o habérselas con los entes en general, que se compone de una percepción y de una comprensión del ser del ente, sin olvidar el elemento afectivo o temple. Es un rasgo decisivo de este fenómeno en el primer ente que se nos da en la coti-

¹⁰ SuZ §9 y 11, 71-72; GA 21, 229-30; GA 20, §18 b; así como las lecciones primeras de Friburgo GA 61, 79-155, y GA 63, 85-105.

dianidad es el enser (*Zuhandenes*). El habérselas con el enser contiene, pues, dos momentos esenciales: la visión o percepción pragmática del enser (*Umsicht* o circunspección) y la comprensión del ser del enser en su articulación fundamental: enseridad (*Zuhandenheit*) y conformidad (*Bewandtnis*). Así, cuando recorro con la mirada circunspectiva la habitación donde estoy y dirijo mi atención a la pluma que está sobre mi escritorio, no me las he con una cosa material, que ocupa un lugar en el espacio y que puede ser hecho añicos, ni con un compuesto de moléculas con su estructura atómica. Tampoco el enser se me propone circunspectivamente mostrándome cada uno de sus lados en escorzos a medida que lo voy rodeando, de tal modo que todos los escorzos coincidan y lo sean una y la misma cosa preanunciándose los unos a los otros, como Husserl sostiene que ocurre en la percepción cotidiana¹¹. Concebir el ente más próximo, el enser como un ente extendido en el espacio con una figura geométrica imperfecta supone distorsionar el fenómeno introduciendo la idea de geometría euclídea. No resulta adecuado ni justo concebir la cosa inmediata o cotidiana tal y como se da en la percepción «natural» o primera como un mero cuerpo extendido en el espacio y que dura en el tiempo, por más que se quiera señalar la diferencia gradual entre el cuerpo empírico y el cuerpo geométrico, porque de lo que se trata es de hacer ver que el enser o ente inmediatamente dado no es ni un cuerpo geométrico ni un cuerpo geométrico inexacto, o modificación imperfecta de una figura ideal geométrica, su límite, porque de esta forma se están, en primer lugar, aplicando al ente primero o cosa cotidiana los criterios o medidas de otras regiones ontológicas y, en segundo lugar, no se descubre la cosa primera sino un mixto entre cosa en el sentido de la geometría y enser. Por otro lado, esta noción de cosa cotidiana es un producto de la consideración física, tal y como, por ejemplo, la concebían Galileo y Newton, pero también otros filósofos: Descartes, Espinosa...¹². Igualmente errado es concebir el enser o la percepción cotidiana como un ente o una percepción de dos pisos: por un lado, el piso material y cósmico (la cosa natural) y, por otro, el piso con valores que se superponen a la base material, de modo que así se constituyen los utensilios¹³. En este caso se trata de una substrucción de carácter filosófico, porque se concibe el enser como portador de valores, aunque éstos no sean de orden espiritual.

¹¹ Cfr. especialmente la quinta de las *Logische Untersuchungen* y Hua VI, p. 160, por ejemplo.

¹² Sobre esta concepción cfr. Hua VI 22 y todo el libro en general: «In der anschaulichen Umwelt erfahren wir in der abstraktiven Blickrichtung auf die bloßen raumzeitlichen Gestalten “Körper” –nicht geometrisch-ideale Körper.» Aunque Husserl quiere decir que la cosa realmente auténtica es la cosa del mundo de la vida, desnuda de idealidades y de substrucciones procedentes de las ciencias, su descripción de ésta es subsidiaria de una ciencia: la geometría. En definitiva, en la concepción husserliana de cosa tenemos una substrucción ideal de la que él tanto hablaba.

¹³ La primera concepción es criticada en la «Gesamtausgabe» (GA) de Heidegger, tomo 61, p. 88; la segunda *ibidem* y en SuZ §19.

Aun cuando la circunspección sea la visión natural o cotidiana, sería un modo inadecuado de descubrir la percepción cotidiana, porque, sobre todo, no sólo hay enseres. Así como veo enseres me veo a mí mismo y a los otros, pero, en vez de ser la circunspección la que me proponga a mí mismo, y a los otros, es respectivamente la «introspección» (*Durchsicht*) y la conspección o mirada hacia el otro. Sin embargo, tanto la visión introspectiva como la conspectiva en cuanto que se realizan en el marco de la cotidianidad no presentan sus respectivos entes adecuadamente, sino que se ven penetrados por la circunspección, de modo que al habérmelas con la pluma como utensilio me veo a mí como quien escribe una carta para comunicar algo a otro, pudiendo muy bien ser otro el que hiciera eso, y al otro o bien como aquel al que pertenece la pluma (poseedor de un utensilio) o bien como aquel a quien se dirige la carta, como mero receptor (SuZ, 119). Incluso en la percepción circunspectiva los entes naturales no se ofrecen con su propio carácter, sino mediados por la idea de enseridad, de tal modo que, por ejemplo, el río se me presenta, en primer lugar, como una corriente que sirve para mover un molino o como lugar donde poder pescar. Lo natural se me propone primariamente como lo que sirve para algo. Otro tanto ocurre con los entes ideales como los números y las relaciones geométricas. En la cotidianidad o forma primera de estar en el mundo la noción de ser que precede y dirige toda la llamada percepción natural es la de enseridad o ser-para-qué, que no sólo se limita al dominio específico y propio de los enseres o instrumentos, sino que se irradia a la totalidad de los entes obscureciendo la diversidad de los modos de ser por confusión a través de la difusión circunspectiva de la enseridad a los demás modos de ser. Así pues, la percepción cotidiana como subsidiaria y dirigida por la noción de ser cotidiano impregna de su modo particular de presentar el ente a todas las miradas propias de proponer sus respectivos entes.

En resumen, se debe distinguir la noción de enseridad o ser-para-qué y la percepción o circunspección del enser de la noción cotidiana de ser en general y de la percepción cotidiana del ente en general, cuyo origen es, como ya se ha indicado, la noción de enseridad. Conviene, no obstante, hacer una precisión capital. Pudiera muy bien extraerse de lo dicho que la noción de enseridad es la primera noción de ser que se difunde de tal forma que primariamente todos los entes aparecen en su dimensión de ser para algo, y que no cabría hablar de diversos modos de ser. Sin embargo, en la propia cotidianidad la confusión de diversos modos de ser en uno solo oculta y distorsiona el darse de esos modos de ser, pero no los elimina, por lo que a la filosofía le incumbe la tarea, a partir de un estudio de la estructura de la existencia cotidiana, de ir distinguiendo y elaborando los diversos conceptos de modos de ser hasta llegar al concepto de ser en general, contrapuesto al concepto cotidiano de ser por confusión, que sólo podrá ser objeto de estudio una vez

mostrado el concepto de ser en toda su riqueza ¹⁴. Aunque la filosofía parta de esa forma primera de existir y de lo que en ella se ofrezca, no puede consistir en la mera dilucidación de aquélla. Que la cotidianidad y la noción de ser cotidiano sean primeras, no quiere decir que sean originarias.

Asimismo se apunta como tarea inscrita en el estudio de la cotidianidad investigar cómo y qué es el llamado «pensar natural» o modo de pensar pre-científico con sus juicios pragmáticos, las comparaciones, sus inferencias y razonamientos, así como la imagen del mundo cotidiano ¹⁵. Con la noción de ser se descubre un ente cualesquiera, pero los entes o enseres forman grupos, se reúnen según aquello que tienen en común: hay mesas, sillas, abogados... Gracias a las nociones generales vemos varias mesas como enseres que tienen algo en común pese a las diferencias. En la cotidianidad no estamos circunscritos a la mera percepción sensible, que sólo nos presenta cosas en nuestra individualidad. En nuestra cotidianidad no sólo miramos los enseres y los entes en general ni sólo comprendemos su ser, sino que, sobre todo, vemos para obrar, y en ese obrar surgen reflexiones sobre cómo son esos entes con los que nos las hemos, qué proyectos podemos trazar para el futuro. Asimismo nos comprendemos a nosotros mismos al través de los utensilios, y de ahí se nutre la idea del *homo faber*, que se inscribe en el

¹⁴ «Eine Untersuchung über den Sinn von Sein wird diese jedoch nicht zu Anfang geben wollen. Die Interpretation des durchschnittlichen Seinsverständnisses gewinnt, ihren notwendigen Leitfaden erst mit dem ausgebildeten Begriff des Seins. Aus der Helle des Begriffs und der ihm zugehörigen Weisen des expliziten Verstehens seiner wird auszumachen sein, was das verdunkelte, bzw. nicht erhellte Seinsverständnis meint, welche Arten der Verdunkelung, bzw. der Behinderung einer expliziten Erhellung des Seinssinnes möglich und notwendig ist.» (SuZ 6).

¹⁵ Explícitamente sobre esta problemática cfr. M. Scheler, *Die Lehre von den drei Tatsachen*, en *Gesammelte Werke X (Nachlass I)*, 433-502. Scheler hace observaciones interesantísimas para una teoría general del pensamiento común o natural, pero parece cuando menos precipitado identificar pensamiento natural con sentido común (*gesunder Menschenverstand*), porque este concepto es aún más oscuro (*obscura per obscuriora*) y, además, es un concepto que constituye la médula del pensamiento filosófico en la llamada filosofía del sentido común. Es, no obstante, relevante en su precisión acerca del suelo del sentido común: «Dieser gesunde Menschenverstand tritt uns in der Volkssprache im gewissen Sinne objektiviert entgegen, in ihren Kategorien und den Ihnen entsprechenden Redeteilen, in Ihren Bedeutungseinheiten und Bedeutungsgliederungen, mit denen die wahrgenommenen Dinge, Ereignisse usw. benannt und durch die sie in vager Weise voneinander unterschieden werde» (*op. cit.*, p. 451). Aunque el lenguaje coloquial sea un punto de partida, no hay que pasar por alto los sedimentos científicos que contiene. Pero, además, como esta concepción natural del mundo se dirige a enseres o entes con significado pragmático que se dan en la *Millieuwelt* que no es sino «das genaue Gegenbild seiner Triebeinstellungen» (*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* en *GW II*, p. 170), coloca el pensamiento natural pragmáticamente determinado en un nivel biológico, en el que no cabe poner la cotidianidad. Con todo, la obra no merma en importancia, sino que abunda en intuiciones geniales sobre la cotidianidad, que luego recogerá modificándolas Heidegger en su análisis del enser, cuestión ésta capital dentro del planteamiento general del problema del ser.

concepto cotidiano del mundo, que se compone de «teorías», de convicciones generales en que se apoya el tráfago cotidiano con los entes o creencias previas a toda idealización procedente de la religión, del arte, en definitiva a toda idea o teoría científica, en la cual estamos ya siempre, sin que las pongamos en duda ni les prestemos nuestro asenso, no son «evidencias» en el sentido estricto, sino obviedades cotidianas que no emanan genéticamente de una duda ni ponemos como tesis. Se trata de las nociones generales acerca de cómo está constituida la realidad primariamente dada, vista por el prisma primario de la cotidianidad. Pero es tarea de la filosofía rescatar esas nociones primarias acerca de la totalidad de los entes sin mezcla de ideas científicas o religiosas que distorsionen el torso de esa realidad. En estas nociones se apoya el tráfago íntegro con cada uno de los entes cotidianamente dados, sin ellas no sería posible, como tampoco sin las nociones de ser o de mundo, afrontar las realidades pragmáticas, ocuparse de los asuntos (acontecimientos...) o desentenderse de ellos. El pensamiento natural ejecuta juicios pragmáticos e inferencias merced al acervo de nociones generales previas que regulan el habérselas con los entes y de los que no nos hacemos cuestión. Hay que distinguir la llamada concepción cotidiana del mundo de la cultura, y no porque el mundo de la cultura sea el mundo de lo en sí, objetivado e independiente de nuestro existir, sino porque el mundo de la cultura reúne en sí los logros de todas las ciencias positivas tanto de la ciencia de la naturaleza cuanto de las ciencias del espíritu, e incluso de la filosofía, y, además, de la técnica y la religión. Por otro lado, el mundo de la cultura varía de un entorno cultural a otro en lo que al contenido respecta. Pero la cotidianidad es más elemental, básica e indiferenciada, que nada sabe de contenidos de cultura ni de valores, ya sean éticos, religiosos o estéticos.

Al rasgo de la primordialidad le sigue el de la frecuencia (*zumeist*), porque el estar en el mundo no está siempre ocupado ni en la ciencia ni en la religión, pero incluso el estar ahí religioso o científico se mueve las más de las veces, mas no siempre, en la cotidianidad. El científico que ejerce la praxis científica, por ejemplo, la química, cuando está preparando las reacciones no dejará de habérselas con la probeta en cuanto utensilio ni con la luz solar en cuanto fuente iluminadora que sirve para observar mejor el objeto de la química ni con el lápiz o instrumento para escribir, al anotar los resultados que arroja la experimentación. En estos dos sentidos es la cotidianidad la más frecuente.

La cotidianidad se define por la familiaridad con que el estar-ahí se mueve primariamente en un mundo en que se encuentra con entes conocidos con los que está principalmente familiarizado de alguna manera. Esa naturalidad de los entes y de nuestro tráfago con ellos no deja de verse interrumpido de vez en cuando por distorsiones inherentes al habérselas cotidianamente con las cosas, las roturas o averías en los enseres, que los hacen inservibles, o incluso la muerte de los semejantes que se aprehende cotidianamente como una falta o un hueco en el tráfago cotidiano con los demás. Tampoco la fami-

liaridad se quiebra cuando surge de forma repentina lo extraordinario, lo asombroso, con lo que no se contaba en absoluto, o lo simplemente extraño, porque la cotidianidad integra lo absolutamente nuevo igualándolo a lo demás conocido ¹⁶, de tal modo que nada destaque tanto en el sentido ético como estético. Esta obviedad con que el estar-ahí se afana con los enseres o los entes en general y con la que se nos presentan también éstos no «obvia» todas las dificultades, sino constituye el ser impediendo o ser expedito de los entes en general. Tan sumamente inmerso está el estar-ahí en la obviedad o familiaridad de las cosas, que apenas repara en este rasgo esencial de su estar cotidiano del mundo y fenoménico de las cosas. Lejos está la realidad primaria de presentársenos en su enigmaticidad; sólo el filósofo, que salta por encima de sí mismo, puede percatarse y asombrarse de la obviedad, porque el único enigma y aliento de todo asombro radical es el que haya el ser. Justamente en esta naturalidad con que nos afanamos con las cosas, sea ocupándonos de ellas, sea desocupándonos, descansa la seguridad con que afrontamos nuestro trato con las cosas mundanas, como si «supiésemos apodóticamente» que todo se desarrollará conforme a unas reglas. Así cuando el transeúnte, en su paseo diario que le lleva de su casa a la oficina, pisa el suelo firme de la calle, se sostiene en la creencia cotidiana o seguridad de que no se caerá, y aun cuando tropiece y se caiga por un socavón o una irregularidad en la acera, esa seguridad en cuanto tal no se conmovió, porque el socavón es sólo una «avería», un defecto, que no desdice, sino confirma la firmeza del suelo que se holla. Con lo que jamás contará es con atravesar el suelo firme, lo cual es absolutamente concebible en una interpretación cuántica de la realidad.

Por esta razón, la cotidianidad se caracteriza por la mediocridad —en el sentido genuino de la palabra de poco sobresaliente, adocenado y que no se sale de la media, y no en el sentido de nulidad, que no llega a la media—, que no es sino el promedio, lo normal ¹⁷, donde hay una indiferencia tanto a las

¹⁶ Kierkegaard vio en la nivelación un rasgo esencial de la vida cotidiana, que no conoce ni héroes ni cosas extraordinarias (Cfr. *Una reseña literaria*, en «*Gesammelte Werke*» XIV. Trad. alemana de E. Hirsch. Mohn, Güterloh, 1981, pp. 101 ss. SuZ 126-127 (*Einebnung*). Heidegger se inspira ciertamente en el concepto kierkegaardiano de «el público», que se encuentra analizado bajo el título de «uno cualquiera» (*man*), pero transpone el fenómeno diseccionado por Kierkegaard por una motivación religiosa a un plano exclusivamente ontológico. Aunque Heidegger le asigne al *Man* explícitamente el carácter de la nivelación, éste no se aplica perfectamente a la cotidianidad.

¹⁷ Heidegger emplea el término «*Durchschnittlichkeit*». Hay que advertir que éste en *Sein und Zeit* designa dos cosas diversas: en primer lugar, la mediocridad o término medio como indiferencia a la autenticidad o inautenticidad del existir («*Das Dasein soll im Ausgang der Analyse gerade nicht in der Differenz eines bestimmten Existierens interpretiert, sondern in seinem indifferenten Zunächst und Zumeist aufgedeckt werden. Diese Indifferenz der Alltäglichkeit des Daseins ist nicht nichts, sondern ein positiver phänomenaler Charakter dieses Seienden. Aus dieser*

anteriormente señaladas formas excelentes del existir, cuanto a la autenticidad e inautenticidad, que son los modos en que se puede ejercer la existencia cotidiana y los modos excelentes de existir. Pero esta mediocridad tiene también una forma de excelencia o de sobresalir, como muy bien se puede notar en los llamados «héroes» de todos los días: el más rico, el más fuerte, el atleta con marcas mundiales. Incluso la obra de arte se valora según los precios que alcanza en las subastas, sea cual sea la motivación que subyace a las elevadas pujas que por ellas se hacen. Como ya se advirtió, la cotidianidad es indiferente a todos los modos determinados de existir que modulan las posibilidades de la existencia humana ejerciéndolas de modo diverso y diferenciado, según el sector de la realidad que abarquen, guiados por la respectiva noción de ser. Así, por ejemplo, el observar el sol es uno y el mismo tanto en la forma de existir o existencia cotidiana cuanto en el modo científico de estar en el mundo, por ejemplo, de la ciencia física, pero mientras el sol se da para el hombre que pasea por la calle o para el campesino que cultiva la tierra como una fuente de luz que hace posible el caminar o marca el comienzo y el término del trabajo agrícola, el trato del que ejerce la ciencia física con el sol presenta al sol como una masa ígnea con un volumen mensurable que obedece a determinadas leyes astrofísicas. Un asunto que merece ser abordado es la cuestión de hasta qué punto los modos excelentes de estar en el mundo se alejan del modo cotidiano de ejercer las posibilidades de la existencia porque la percepción natural no ve la estructura atómica de la realidad ni los genes de una forma inmediata, sino sólo a través de instrumentos sumamente complejos. Por consiguiente, ha de notarse que no hay posibilidad de que no se dé cotidianamente, aunque el modo de ejercerse no sea siempre el que indique la cotidianidad. Esto quiere decir que en los modos peculiares de existir no se abandona el modo de la cotidianidad, no se realizan posibilidades extrañas a la cotidianidad. Con ello no se quiere decir que las posibilidades de la cotidianidad estén en su número determinadas de una vez para siempre, porque este modo primordial de estar en el mundo varía, en cuanto a sus contenidos, de un momento histórico a otro, de una cultura a otra, de una de una sociedad a otra.

La coherencia del mundo cotidiano, su naturalidad hace que en él nos encontremos a gusto, cómodos, porque sabemos a qué atenernos: todo se desarrolla regularmente, y cuando algo insólito aparece, la propia tendencia a la nivelación lo equipara a lo conocido y manejable. Pero además, el estar ahí vive, existe, con la convicción de la igualdad de lo pasado y lo venidero, puesto que de no ser así, el estar cotidiano se vería sumido en la zozobra por no saber a qué atenerse ¹⁸. Todo ello hace que la cotidianidad se caracterice

Seinsart heraus und in sie zurück ist alles Existieren, wie es ist. Wir nennen diese alltägliche Indifferenz des Daseins «Durchschnittlichkeit» (SuZ 43); en segundo lugar, como rasgo del *Man* que aplasta y nivela todas las diferencias.

¹⁸ SuZ, 370-371.

por la ingenuidad del estar-ahí que vive en ella sin darse cuenta de que vive ella ¹⁹. Ese estar absolutamente vertido a las cosas (extraversión) permite que el estar-ahí se desenvuelva en ella con toda naturalidad, puesto que todo es consabido, obvio. Esta obviedad de las cosas así como la certeza y certidumbre que aploma todo nuestro tráfigo con los entes en general en este modo primordial de la cotidianidad no tiene nada que ver con la evidencia apodíctica ni con un conocimiento teórico ni de la existencia de las cosas ni de su esencia.

Para aquilatar mejor esta naturalidad o ingenuidad es perentorio someter a un análisis crítico la noción de *natürliche Einstellung*, que presenta Husserl como fenómeno semejante a la cotidianidad y que en el ejercicio de la reducción ha de ser superado. En la vida natural, en la actitud natural que determina nuestro modo primero de enfrentarnos con las cosas previo a toda teoría estamos vertidos a las cosas, ya sea en la representación, en el juicio, en el sentimiento o en el querer. Yo me encuentro a mí mismo extendido en el espacio y durando en el tiempo como un animal, como un ser psicofísico dotado de cuerpo y alma ²⁰. Pero además percibo viéndolas, palpándolas, oyéndolas en cuanto meramente factuales (*vorhanden*). Asimismo percibo a otros seres animales semejantes a mí con los que comparto el mundo del que somos parte integrante ²¹. El rasgo fundamental de la actitud natural se cifra en la tesis de la factualidad del mundo, de independencia del mundo con respecto a nosotros que vivimos vertidos a él ²². ¿Puede constituir la llamada actitud natural el suelo firme buscado, el campo de investigación fenomenológico del que se parta para plantear la cuestión del ser? Son varios los puntos de crítica que vamos a destacar y que, de ningún modo, agotan la problematización inherente a esta posición filosófica.

Resulta, en primer lugar, impropio decir que el dato primero es que yo mismo me halle como un ser psicofísico, compuesto de alma y cuerpo o como un animal, porque en el primer caso se estará introduciendo de contrabando en la actitud natural conocimientos teóricos procedentes de la filosofía y de la psicología, y en el segundo caso se trataría del trasvase de conoci-

¹⁹ Este rasgo lo aborda Husserl (Cfr. Hua VI 327, Hua VIII 459); sin embargo, este autor lo engarza con una creencia, una certeza inmovible.

²⁰ *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (=Hua III) I §27. Hua XIII 111-116; «Philosophie als strenge Wissenschaft» (1910) (Klostermann, Frankfurt, 1965), pp. 18-19, 298. Aunque no sea de este lugar, es conveniente señalar la deuda contraída por Husserl con el análisis del concepto natural de mundo de Avenarius, que es, quizás, el primero en plantear explícitamente esta cuestión. Hay que subrayar también que el concepto de actitud natural y el mundo que en ella se da no es distinto del concepto de *Lebenswelt* que empieza Husserl a elaborar en la década de los veinte (Hua IV 375) y que en su *Krisis* alcanza su máxima elaboración. Sólo varía la motivación de la cuestión; tanto el mundo de la actitud natural como el mundo de la vida son mundos transidos de intereses y de valores, intersubjetivos, anteriores a todas las ciencias.

²¹ Id. I §29; Hua XIII 115.

²² Id. I §30; Hua XIII 115-118.

mientos teóricos elaborados en la zoología, otra ciencia natural. ¿Cómo puede hacerse pasar esta actitud por natural, previa a toda teoría, cuando la actitud científica late aún en su seno? ²³.

Pero no sólo hay una inserción inadvertida de conocimientos teóricos, sino que incluso las cosas se nos ofrecen en esta actitud en una determinada ambigüedad que conjuga dos modos de ser diversos: la factualidad y el valor. Si bien Husserl dice que este mundo natural no es una *Sachenwelt*, sino una *Wertewelt*, en que las cosas valen, sino feas o hermosas, agradables o desagradables, la cosa natural es factual, como algo *vorhanden*, y esto no es compatible con la dimensión apuntada. No sólo esta inexactitud en la descripción presenta dificultades, es, sobre todo, la introducción de algo como los valores lo que hace que esta actitud nada tenga de natural: las cosas aparecen dotadas de cualidades estimativas, en cuanto bienes u objetos estéticos; por otro lado, se concibe el valor como algo que se superpone a la base factual de la cosa. Estas afirmaciones no son, como mostramos, el modo primero de presentársenos las cosas.

En tercer lugar, no parece adecuado hablar de actitud (*Einstellung*) porque da pábulo a entenderla como algo que se toma o se puede rechazar, cuando, en realidad, es el suelo cimentador de la filosofía, que siempre está ahí modulado en las diversas formas de habérselas con el mundo. Un punto esencial es la crítica a la adscripción de la tesis de la experiencia del mundo a la propia actitud natural. En la actitud natural pongo habitualmente la tesis de que el mundo existe factualmente con independencia de mí. Todos los comportamientos con las cosas llevan impresa esta tesis ²⁴. Ahora bien, decir que el mundo existe, asumir la tesis caracteriza una posición filosófica denominada realismo, y esto no es ya una actitud natural, sino una posición bien delimitada de la filosofía. Además, no se puede intercalar una tesis en el «pensamiento natural» tal y como lo describe Husserl, porque la «actitud natural» se mueve en el ámbito antepredicativo y preteórico, por tanto ajeno a juicios o valoraciones —hay, sin embargo, apreciaciones pragmáticas, informes..., que tienen aparentemente la estructura del juicio teórico que implica posición— y a doctrinas filosóficas ²⁵. Es más, la tesis realista supone un complejo de tesis

²³ GA 20, 155-156.

²⁴ Id. I §31.

²⁵ Con razón afirma Millán Puelles: «Al proceder de este modo interpolando una tesis en una mera actitud lleva Husserl a cabo una μεταβασις εις άλλο γένος por trasladar al plano de lo sólo vivido o ejercido lo que es propio del plano de los significado o enunciado. Lo que sucede es que, al vivir en la actitud natural, nuestro mundo lo asumimos de un modo tan espontáneo y directo, que no llegamos en verdad a hacerlo objeto de ningún tipo de tesis» (*Teoría del objeto puro*, Rialp, Madrid, 1990). Nicolai Hartmann incurre también en un error semejante al descubrir la visión natural del mundo (*natürliche Weltansicht*) más acá de toda teoría, inmersa en la vida práctica, puesto que le asigna la tesis natural de la existencia del mundo, a la que acompañan otras tesis auxiliares. Cfr. *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. Vierte Auflage. Walther de Gruyter, Berlín, 1949, pp. 188-186.

suplementarias entrelazadas que no se compagina con la espontaneidad y naturalidad características de la cotidianidad, que nada sabe de teorías filosóficas. Toda esta confusión en la descripción husserliana de la actitud natural con las científicas es, además, explícita porque el pensamiento natural abraza tanto a la conciencia espontánea cuanto a las ciencias positivas, que comparan la tesis mencionada. Sin entrar en este punto, es menester, sin embargo, destacar que no puede haber una continuidad entre la actitud natural y las ciencias positivas ²⁶, sino un cambio radical.

El estar-ahí cotidiano no elige estar en el mundo, cuenta con los entes en general, que son los que se encuentra en su mundo, se hace cargo de ellos en su tráfigo. El estar-ahí cotidiano vive extravertidamente hacia los entes, ni se plantea la cuestión acerca de la facticidad tanto de los entes en cuanto factuales —lo cual sólo se da en la ciencia física— ni en cuanto enseres, tampoco cree en ella a sabiendas de que no puede alcanzar un saber cierto y apodíctico. La cotidianidad está más acá de estas cuestiones. Simplemente se cuenta con que los entes están a la mano incuestionablemente independientes de nuestro obrar sobre ellos. Desde luego el estar-ahí puede preguntarse cotidianamente si hay un determinado enser que buscar para hacer algo, puede incluso reflexionar sobre un enser que aún no ha sido construido o puede también tener ilusiones que le presenten enseres que en realidad no están de ninguna manera efectivamente a la mano. Pero no se afirma ni se niega el hecho de que haya entes en general —con el primado del enser sencillamente se comprende el ser de los entes articulado en modo de ser (que abarca al hecho de que es) y ser-qué y se perciban los entes en cuanto que se cuenta con ellos. Se trata, sin duda, de un realismo natural irreflexivo, más acá de la disputa entre realismo e idealismo, y no asimilable a una creencia como contraposición a una certeza apodíctica, porque esa certidumbre o creencia no es «natural».

Y, sin embargo, hay un elemento o rasgo esencial del estar-ahí que se da en la cotidianidad y que resulta ser decisivo para poder acendrar aún más ese contar con las cosas y su realidad más acá de toda duda o de toda tesis o

²⁶ En este sentido se expresa el propio Husserl en *Idee der Phänomenologie* (Erste Vorlesung=Hua I, 29-39), donde asevera esa continuidad. Como Husserl parte de esa continuidad, se explica que interpole en la actitud natural conocimientos científicos: «Die wissenschaftliche Erforschung der ¡bloß physischen! Dinge jener besonderen Gegebenheiten der natürlichen Einstellung, ist Sache der physischen Naturwissenschaft. Ihre Objekte sind also die Dinge genau in dem Sinn, in dem sie Erfahrungsgegebenheiten sind, und sie sind uns gegeben als an sich seiende Dinge, die ihre bestimmte Stelle und Ausbreitung im objektiven Raum, ihre bestimmte Stellung und Dauer in der objektiven Dauer haben... so beschreibt und erklärt in kausalgesetzlicher Weise die Psychologie die menschlichen Persönlichkeiten mit ihren wechselnden Zuständen und Akten und ihren wechselnden Dispositionen... (Hua XIII, 122-123) y «Werte im natürlichen Sinne, welche Welt nichts anderes als das unendliche Objekt der Naturwissenschaft und psychologischen Wissenschaften ist» (*op. cit.*, p. 125).

creencia: la facticidad del estar ahí, el hecho de que existe en un mundo en el cual se encuentran los entes. El estar-ahí está ya desde siempre existiendo cotidianamente, no decide primero habérselas o no con los entes, comprender su ser o no; tampoco decide si ha de darse un mundo a sí mismo, antes al contrario, al estar-ahí está ya en el mundo, está ahí ya tratando con los entes en general. Ni se ha puesto a sí mismo, ni a los entes en general —con ello no se niega que no pueda fabricar entes, pero al fabricarlos debe contar con cosas que estaban ya a la mano y que no ha fabricado— ni al mundo, en que se encuentra primordialmente con los entes. Pues bien, esa facticidad de su existir muestra cómo esos entes con los que cuenta son ahí y serán, se las haya o no con ellos. Pero esta tesis no pertenece a la cotidianidad, sino que es de la ontología.

En la pregunta por la cotidianidad no sólo hay un qué o lo preguntado: la cotidianidad misma, su constitución ontológica (modo de ser y su ser-qué), y lo interpelado: los entes primariamente dados, sino lo inquirido, aquello que hace posible que entendamos qué es y cómo es la cotidianidad, su sentido. Ya en el mismo término cotidianidad se halla una indicación del tiempo: el «todos los días» como adverbio de tiempo. Conviene aquí, aunque sólo sea a modo de apunte, delimitar el carácter temporal de la cotidianidad. No debe pasarse por alto que este fenómeno mostró ya su carácter temporal en la característica de «las más de las veces» y «primariamente», puesto que sin ello se alude a la frecuencia, que es un modo cuantitativo de darse en el tiempo, y a la primariedad o anterioridad cronológica. Este último punto es de suma importancia también para la delimitación de la filosofía, que aparece así, con toda justicia, como algo no primero en sentido cronológico, sino ontológico. La cotidianidad es el modo primario de estar en el mundo todos los días, desde el nacimiento a la muerte; ambas posibilidades de la existencia marcan respectivamente lo pasado y lo porvenir, que encierran al cada día presente de nuestro estar cotidiano en el mundo; es, por tanto, la distensión del estar ahí desde el nacimiento a la muerte. Además, en su marco temporal totalizante que encierra al estar-ahí, se distiende también éste entre el día de ayer y el de mañana, que aprehende el propio estar ahí como una continua regularidad sin saltos. Asimismo ese estar-ahí se distiende entre el pasado inmediato y el futuro también inmediato. En la cotidianidad, que se mueve, sobre todo, en el hoy, en el momento actual, los extremos que ciñen el todo del estar ahí: la muerte y el nacimiento, aparecen borrosos, diluidos en los acontecimientos diarios donde la muerte pierde sus perfiles amenazadores, pero no por ello el primer ayer y el último mañana dejan de ser los extremos temporales en que transcurren todos los días normalmente. De todo lo dicho resulta diáfano que la cotidianidad es un fenómeno formal y *fundamentalmente temporal* ²⁷.

²⁷ SuZ §71.

En esta temporalidad se funda la historicidad de la cotidianidad misma. Aunque la estructura de la cotidianidad sea tal como se ha descrito aquí, en modo alguno se transpone a una eternidad atemporal sustraída al cambio histórico. Se ha advertido que la cotidianidad de un momento histórico se distingue de la del otro, no de tal modo que surjan diferencias ontológicas nuevas, sino porque las posibilidades ópticas varían de un momento a otro: fabricación de nuevos enseres, nuevas posibilidades antes desconocidas... Esto sólo es concebible si hay una estructura cotidiana que posibilite su acontecer histórico. El hoy cotidiano remite a un ayer cotidiano con unas determinadas posibilidades, que serán o no apropiadas, sea de un modo meramente reproductivo o de modo creador y configurador de nuevos horizontes dentro de esas posibilidades, pero, a la vez, se proyecta en un futuro, cuyas posibilidades delinea él mismo. De igual modo que la cotidianidad es una distensión entre el nacimiento y la muerte, es, precisamente, por esta razón, una distensión entre el ayer como herencia y el porvenir histórico. En este marco se apuntan las configuraciones históricas: generaciones, pueblos, estados, naciones... A cada estar-ahí le ha tocado vivir en una determinada modulación histórica, con una serie dada de posibilidades, de las que no ha decidido disponer. Se está en una determinada cotidianidad históricamente destinada.

Por último, es preciso hacer algunas precisiones sobre la cotidianidad y el concepto de mundo privado y público. En ningún caso, la cotidianidad puede circunscribirse al mundo público, a la publicidad, en contraposición al mundo privado de cada cual, cuando, en realidad, lo público y lo privado son especificaciones del mundo cotidiano, posteriores a este ser ontológicamente. Tampoco debe entenderse que el mundo privado se disuelve en el público, en lo social. El mundo cotidiano abarca tanto lo privado como lo público o lo social, y no es suficiente caracterizarlo como el mundo intersubjetivo. Menos aún cabe decir que es el mundo de la vigilia en contraposición al mundo de los sueños, porque el sueño ocurre cotidianamente, es una modulación de la cotidianidad en vigilia. Ese mundo de la cotidianidad está primordialmente definido por el mundo circundante (el *Umwelt*) que se irradia a las demás modificaciones del mundo confundiendo en uno solo, y es, por tanto, mas no sólo, un mundo compartido con los otros (*Mit-Welt*). Por estas dos razones: la intersubjetividad y la vigilia, el «mundo de la vida» no puede ser el equivalente al mundo cotidiano y a la cotidianidad. A modo de conclusión en la comparación entre mundo de la vida y cotidianidad mencionemos otra razón: el mundo de la vida es un mundo de vigencias y de valores culturales, lo cual es una modificación de la cotidianidad, como ya vimos. En cuarto lugar, si la actitud natural es la actitud del mundo de la vida, y ésta no se corresponde al modo indiferenciado de estar en el mundo tal como lo describimos con Heidegger, la *Lebenswelt* no puede ser sinónimo de la cotidianidad.

Retomando el hilo de la indiferencia de la cotidianidad conviene reparar en que al estar-ahí le incumbe su propio ser, en la medida en que se comprende a sí mismo, ya sea para comprenderse a sí mismo en su propia peculiaridad y en las posibilidades de su ser ejecutadas auténticamente, mirando a su propio ser, ya sea para comprenderse a sí mismo a partir de las cosas con que se las ha cotidianamente. Así pues, el ser cada uno mismo (*Jemeinigkeit*) se da respectivamente en la autenticidad o inautenticidad. La cotidianidad estriba en un modo indiferente a ambas (SuZ 43), porque tanto la autenticidad como la inautenticidad son modificaciones de ese suelo primordial cotidiano. Sin embargo, pese a esa indiferencia la cotidianidad, en cuanto modo primero de estar en el mundo con los enseres, dirigido por la noción de ser cotidiana que se irradia a todos los entes con-fundiendo todos los modos de ser, incluido el del propio estar-ahí, en uno solo dominado por la enseridad, hace, por un lado, que en la versión total hacia los entes se olvide el ser facilitando esta di-versión de la vista una dis-persión en los entes, y, por otro lado, que al verse guiado por esa noción de ser cotidiana se comprende a sí mismo en su ser a partir de los enseres con que ha realizando inauténticamente sus posibilidades. Por esta razón, la cotidianidad posee ese relapso en los entes del mundo ²⁸. La tendencia a ocuparse exclusivamente de los enseres y a ejecutar las posibilidades en que éstos se nos proponen no como exige nuestro modo de estar en el mundo ajustado al nuestro, sino como dictan los propios enseres es el llamado relapso (*Verfallen*). En la cotidianidad esa tendencia está latente, en la inautenticidad llega a su completo desarrollo.

La ontología entendida como el planteamiento de la cuestión del ser no debe distraerse de su cuestión central. ¿Por qué tiene como tarea ocuparse de la cotidianidad? Comoquiera que, en primer lugar, haya que proponerse el ente en el mundo primordial en que se da más allá de teorías para poder elucidar su ser, se hace preciso estudiar justamente ese modo primordial de darse el ente en general y en el que el estar-ahí existe primariamente. Es una motivación ontológica la que provoca la cuestión de la cotidianidad. Pero además se busca en la cotidianidad aquella tendencia que hace que la cuestión sobre el ser tenga que plantearse de nuevo: el olvido del ser. Este relapso en los entes cotidianamente ofrecidos en el horizonte de las posibilidades por ellos determinadas no predomina, propiamente, en la cotidianidad, sino, antes bien, en la forma inauténtica de ejercerla.

Esta tarea de la ontología, la labor primera, la obtención de la cotidianidad, consiste en salvar el fenómeno en un doble sentido: recuperarlo de la confusión para presentarlo en su originalidad como suelo de la existencia y del planteamiento de la cuestión ontológica, y en segundo lugar, rebasarlo para poder construir precisamente el ser de los entes en general en su estructura, ya que la comprensión cotidiana de ser obscurece la pluralidad de mo-

²⁸ SuZ §38; GA 20, §19, GA 61, 131-155 (*Ruinanz*).

dos de ser y las notas del ser en general. Si se partiese de un modo concreto de existir y de darse los entes, se estaría dando una visión sesgada del ser en general basada en un solo sector de la totalidad de los entes. Puesto que la ontología es una ciencia crítica, que distingue y discierne, ha de investigar el ser en general en su pluralidad de modos de ser y de ser-qué al través de la indiferencia primordial de la comprensión cotidiana de ser que confunde en uno los diversos modos de ser. De ahí que la filosofía no sea un mero discurso sobre la cotidianidad, ni una alabanza de la mediocridad, frente a las formas excelentes de existir. Obtener, reducir la cotidianidad consiste, pues, en apartar de ella todas las interpretaciones que la distorsionan, y los elementos que en ella se hayan ido depositando de las ciencias positivas y de la filosofía misma, de la cultura en general. Nada más lejos de una suspensión de la cotidianidad. El estudio adecuado de este fenómeno sólo puede incumbir a la filosofía, porque es la ciencia del ser en general de cada uno de los entes en su totalidad, y es precisamente en la cotidianidad donde se propone el ente en general en su ser. Aunque en los demás modos de existir concretos se dé el ente en general, cada modo se destaca un sector de la totalidad de los entes mediante una noción previa de ser, mientras que el resto de los entes se dan en función de la noción de ser directriz bien diferenciada.

La filosofía, al acometer el estudio de la cotidianidad, no la desconecta, sino que la ejerce de modo distinto. La filosofía tampoco se pone «en actitud natural» para analizar la cotidianidad. En modo alguno puede tematizarse la cotidianidad en el existir cotidiano, que es pura versión a las cosas, y las reflexiones cotidianamente realizadas se refieren siempre a los entes cotidianamente dados, no en su estructura ontológica. Estudiar la cotidianidad del modo que se acaba de esbozar es el comienzo en la filosofía, su suelo de partida. La filosofía como saber radical y total no sólo debe ver qué es el ser, sino también investigar su donación primaria en la cotidianidad, cumpliendo así la exigencia propia de ser una ciencia acerca de los principios. Sin embargo, la primariedad de la cotidianidad, su ser principio en tanto que suelo de partida para la explicación filosófica, no agota la primordialidad de la filosofía. En toda la investigación precedente se ha delineado con cierta amplitud lo que es la cotidianidad, y se ha ido destacando, de forma implícita al menos, que la cotidianidad en modo alguno puede limitarse a la mera experiencia sensible, a la mera experiencia a través de los sentidos, sino que constituye un modo global e integral de una gran complejidad en que se vertebran muchos elementos que van desde el temple afectivo, pasando por la visión o «experiencia sensible», hasta la comprensión de ser y demás nociones complejas del pensamiento natural: la riqueza de este modo primario de estar-ahí es inmensa. Tanto más ineludible será desentrañar este fenómeno en toda su complejidad. Pero la filosofía no es sólo un saber «principal» en cuanto que tiene la tarea de partir de lo inmediatamente dado, sino también, y, sobre todo, en cuanto investigación acerca del origen de las cosas, de sus princi-

pios, que aun siendo primordiales, no son los inmediatamente dados. La realidad tal y como se propone inmediatamente en la cotidianidad no es la realidad originariamente dada en general, sino una realidad producto de la irradiación de la noción de enseridad y de factualidad a todas las demás regiones del ser. Es un fenómeno «principlial» en sí, originario en la medida en que representa un fenómeno fundamental del estar-ahí, difícil de ser elucidado, como se ha visto aquí; pero tal realidad y la cotidianidad misma no son el tema de la filosofía, no es lo auténticamente originario. Por esta razón hay que separar primariedad de originariedad. El principio se toma aquí; no es un sentido «cronológico», sino «ontológico»; es lo primero en sí, lo más olvidado por nosotros, y aquello que se trasluce levemente en el marasmo de los entes cotidianos y de la afanosidad que nos distrae de la búsqueda del principio radical de las cosas: lo originario.