

Cotidianidad e historicidad: una mirada fenomenológica desde la obra de Martin Heidegger

Oscar Barragán Abreu

Universidad Pedagógica Experimental Libertador
ojbarragan@gmail.com

Resumen: esta investigación se propone aclarar tres interrogantes fundamentales: qué es la cotidianidad, cómo se relaciona dicha noción con la existencia y la historicidad del ser humano, y cómo puede ser comprendida a partir de un problema histórico concreto. Para captar dicha problemática en toda su radicalidad, nos apoyamos en las bases teórico-metodológicas propuestas por Martin Heidegger, bajo la premisa de que sólo un análisis ontológico de la existencia puede ofrecer una respuesta íntegra al problema. Al contribuir a aclarar un existencial de primera importancia en la vida humana como lo es la cotidianidad (*Alltäglichkeit*), se hace posible a su vez, abordar las ciencias sociales de manera rigurosamente fundamentada, mediante una vinculación plena con la hermenéutica y la filosofía.

Palabras claves: cotidianidad; fenomenología, trascendencia

The problem of the everyday life from the phenomenological point of view of Martin Heidegger

Abstract: this paper is intended to clarify three fundamental questions: the daily life, the relationship between that concept and the human existence, and how to grasp it methodically. In order to catch this issue in its whole radicalism we start from the theoretic-methodical bases proposed by Martin Heidegger under the premise that only an ontological analysis of the existence can offer complete answer to the problem. In contributing to clarify an existential category in human life as is the everyday life (*Alltäglichkeit*), it is possible at the same time to approach the social sciences in a rigorously founded way, through a full linking with philosophy.

Keywords: everyday life; phenomenology; transcendence.

Vie quotidienne et historicité: un regard phénoménologique depuis l'œuvre de Martin Heidegger

Résumé: cette recherche vise à clarifier trois questions fondamentales: qu'est-ce que le quotidien, comment ce concept se rapporte à l'existence et l'historicité de l'être humain, et comment ceci peut être compris en partant d'un problème historique particulier. Pour capturer cette question dans toute sa radicalité, nous nous appuyons sur des bases théoriques et méthodologiques proposées par Martin Heidegger, sur le postulat que seule une analyse ontologique de l'existence peut fournir une réponse complète au problème. En aidant à clarifier un existentiel premier dans la vie humaine comme c'est le quotidien (*Alltäglichkeit*), on rend possible à son tour, une perspective rigoureusement fondée pour les sciences sociales, moyennant l'herméneutique et la philosophie.

Mots-clés: vie quotidienne, phénoménologie, transcendance.

El dominio silente de lo cotidiano

Es usual, a lo largo de nuestras vidas, el llevar a cabo la mayor parte de nuestras actividades cotidianas sin que se nos ocurra, siquiera, cuestionar los fundamentos que se encargan de dar coherencia a nuestra forma de concebir la realidad. De hecho, la tendencia hoy más que nunca es de signo contrario: el basar inconscientemente nuestras acciones vitales en una serie de conocimientos elementales, prácticos y funcionales, que permiten llevar a cabo nuestras labores *eficientemente* (Pedrique, 2000, 169). Esta situación sería intrascendente –y apenas si valdría la pena mencionarla– si no fuera por el hecho de que, por un lado, en la medida en que se van anquilosando en nosotros los esquemas de concebir el ser de las cosas, por otro, las condiciones y necesidades contextuales de un grupo social, van exigiendo formas renovadas de enfocar los problemas.

Necesitamos, pues, situarnos en un ángulo mediante el que podamos ver de una forma renovada el ser de las cosas. Al alejarnos un poco para contemplar el rostro nuevo de lo que nos rodea, nos vamos dando cuenta en el acto de que aquellos comportamientos que habíamos supuesto hasta hace poco como obvios y naturales, en realidad

obedecen a patrones preestablecidos e instituidos históricamente, en los que las relaciones de poder, el establecimiento de instituciones y la transmisión cultural son evidentes (Foucault, 1975, 172-196). Un grupo social establece las formas de concebir la realidad no de manera homogénea y caótica, sino de forma jerárquica y organizada. Es decir, los conocimientos generales (que aquí son entendidos en cuanto a su posibilidad de generar acción) dependen a su vez de unas cuantas –en verdad pocas– concepciones fundamentales, sobre las que aquellos están imbricados y yuxtapuestos; y, que por haber sido aceptados e institucionalizados por un colectivo a lo largo del tiempo –mas por conveniencia que por deseos de indagar en la verdad del ente– son de naturaleza irracional, esto es, vividos en la cotidianidad, intuitiva y acríticamente, e incapaces de resistir a una indagación seria que exija la coherencia de sus fundamentos. En realidad, estas concepciones fundamentales reflejan una posición particular ante la realidad del mundo que nos rodea.

Tales patrones varían muy lentamente a lo largo del tiempo, y, al contrario de lo que usualmente se cree, deben su predominio no al hecho de constituir valores institucionalizados universalmente, sino mas bien al carácter de obviedad y normalización que le otorga un modo de ser predominante en la vida de nosotros como seres humanos: la cotidianidad. Este modo de ser constituye un elemento tan radical y originario de la estructura de nuestra existencia, que apenas si reparamos en ello. Desde luego, esta inconsciencia nuestra acerca de su predominio silente, no se debe a un simple descuido de nuestra mente o a una falta de moral, sino que obedece a su propia esencia de naturalizar todo fenómeno que transgreda lo *esperado usualmente*.

Inclusive, no es una mera casualidad que desde el punto de vista teórico, a pesar de ser un aspecto tan anejo al ser humano y haber cobrado una importancia sin igual en el campo de la historia y la sociología a lo largo del siglo XX, la cotidianidad apenas haya sido abordada sistemáticamente. Precisamente, fue a través de la fenomenología de Husserl, con su concepto de *Lebenswelt* (mundo de la vida) que se dieron los primeros pasos en el tema. Así, Alfred Schutz, discípulo suyo, abordó la cotidianidad desde las vivencias significativas de la vida diaria (Schutz, 1993). Henri Lefebvre, por su parte, realizó indagaciones interesantes desde una perspectiva dialéctica

marxista (Lefebvre, 1958). Sin embargo, a pesar de que el filósofo francés relacionó la temática con los problemas socio-económicos, no encontramos en ninguna parte de su obra, una aclaración conceptual y sistemática del problema. Posteriormente, Michel Foucault ha aportado reflexiones fundamentales en torno a la relación entre normalización, dominación, poder y vida cotidiana. Claude Javeau, con una propuesta sociológica interesante, inspirada en Marcel Proust, se ha preocupado por la temporalidad de la vida cotidiana (Lindon, 2000). Michel Mafessoli, que actualmente dirige una cátedra de sociología de lo cotidiano en La Sorbona, incluye dentro del tema aspectos tan diversos como las relaciones con la naturaleza y los conflictos sociales (Lindon, 2000). Norbert Elias, el más eminente y desconocido de ellos con respecto a esta temática, al final de su vida sintió la necesidad de fundamentar el problema de la cotidianidad desde la noción de tiempo. No obstante, en ninguno de ellos podemos encontrar una elaboración sistemática y frontal al problema mismo de la cotidianidad desde el plano ontológico. En efecto, el propio Elias, ha reconocido la falta de claridad conceptual acerca del tema en el ámbito intelectual contemporáneo (Lindon, 2000).

Ahora bien, como la comprensión íntegra de este problema tan sólo es posible desde un análisis ontológico de la estructura de la existencia que este fundamentado en la temporeidad¹, una respuesta a tales interrogantes podríamos encontrarla entonces, en las indagaciones filosóficas de aquel pensador que por vez primera abordó sistemáticamente desde esta perspectiva el problema: Martin Heidegger. Pero debemos advertir que una comprensión fenomenológico-hermenéutica exige que no incursionemos en el problema mediante un simple análisis erudito de un ilustre autor, sino que el 'desde' del título quiere decir aquí que el objeto de la remisión al pensamiento de Heidegger es únicamente lograr un punto de partida a la comprensión de la cotidianidad fundamentado en la propia existencia. Al plantear, pues, la necesidad de abordar el pensamiento de este relevante filósofo alemán para dar respuesta a la problemática planteada, la investigación se guiará exclusivamente por tres interrogantes fundamentales: ¿cuál es la esencia de la cotidianidad? ¿Cómo se relaciona la cotidianidad con la existencia del ser humano de modo tal que se haga comprensible su predominio silente? y ¿cómo puede ser abordado este problema metodológicamente a partir de lo histórico-fáctico?

El problema fenomenológico de la cotidianidad en Martin Heidegger

I. La comprensión de la cotidianidad como estar-en-el-mundo eminente

Para aprovechar cabalmente los aportes de este filósofo alemán al problema de la cotidianidad, sería necesario primero que ubicásemos tales indagaciones en el contexto vital del autor y de su época. Pero como dicho propósito excede con mucho la intención de este trabajo, aquí tan sólo referiremos sucintamente la temática de la cotidianidad a la luz de la problemática central de su obra.

Si bien, la intención básica y fundamental de la fenomenología como surge en la obra de Husserl, es llevar mediante la reducción eidética la filosofía al rango de ciencia, el objetivo principal de Heidegger es precisamente lo contrario: devolver a ésta, mediante un análisis de la facticidad del ser humano, su carácter prístino de ontología fundamental. Para ello indaga en la pregunta original de la filosofía, a saber, la pregunta por el ser. Así, en su manuscrito *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles. Información de la situación hermenéutica*, que data de finales de 1922, expresa enfáticamente: “El objeto de la pregunta filosófica es la existencia humana en cuanto interrogada por aquella de cara a su carácter de ser.” (Safranski, 2000, 154). Pero no pretende desarrollar tal preguntar desde los brillantes aportes de sus predecesores como Kierkegaard o Nietzsche, o mucho menos a partir de un idealismo dogmático a la manera de los neokantianos de su época, sino mas bien desde el análisis fenomenológico² de la experiencia fáctica de aquel ser que puede plantearse tal pregunta metafísica: el ser humano. Es a causa de esto que ya en las primeras etapas de su pensamiento, podemos observar una dedicación creciente al análisis ontológico-fáctico de la existencia, es decir, a extraer los principios apriorísticos de esta a partir de su vivencia más básica³. Ya desde su lección *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (Introducción a la fenomenología de la religión) que data del semestre de invierno 1920/21 en Friburgo, plantea un joven Heidegger de manera abierta la experiencia fáctica de la vida como punto de partida, y propone además, frente a todo análisis objetualizante o cosificador, un método para la explicación fenomenológica

de la vida humana en su desasosiego y problematicidad (Heidegger, 2005, 112-115). Inmediatamente en la lección de verano de 1921 titulada *Agustín y el neoplatonismo*, aparece el tratamiento original del problema de la cotidianidad como *defluxio*, esto es, la dispersión como modo predominante que toma la vida fáctica en sus tres formas de *tentatio: concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum y concupiscentia saeculi*.

El *in multa defluere* (dispersarse en muchas cosas) es un dejarse llevar orientado por y en la *delectatio*, que la vida mundana reclama en la diversidad de sus aspectos llamativos (...). En la dispersión se conforma la vida fáctica a partir de sí misma y para sí misma en una dirección determinada de sus posibles situaciones. (Heidegger, 1997, 60 y ss).

Este análisis fenomenológico del problema de la vida fáctica como 'cura' y '*defluxio*' es decisivo y determinante en sus reflexiones posteriores de este mismo período que culminaría con *Sein und Zeit*.

Precisamente es en el transcurso de estas indagaciones que el filósofo alemán va tematizando gradualmente el problema de la cotidianidad, primero esbozado brevemente en su lección *Ontologie: Hermeneutik der Faktizität (Ontología: Hermenéutica de la facticidad)*, que fue dictada durante el semestre de verano de 1923 en Friburgo. Aquí, el autor concibe a la cotidianidad como el modo de existir regular del ser humano, que se haya regido por prejuicios "difícilmente extirpables" y que en oposición a una hermenéutica viva del sujeto, interpreta a las cosas desde una concepción de mundo previa que hace concebir e identificar a lo real con lo normal. En lo que serían las premisas para las reflexiones que desarrollaría más tarde en *Ser y Tiempo*, la cotidianidad es entendida ya en estas lecciones como el modo de existir inauténtico que está regido por el Uno o interpretación pública dominante.

La cotidianidad caracteriza la temporalidad del existir (conceptuación previa). Inherente a la cotidianidad es una cierta normalidad del existir, el "uno" en que se mantienen encubiertas la propiedad y la posible verdad del existir (Heidegger, 1999b, 109).

Esta concepción no variará en su obra maestra: sino que por el contrario, relacionada estrechamente con la noción de impropiedad, cobrará metodológicamente una importancia de primer rango. Ello quiere decir que el análisis ontológico de la existencia es realizado a partir y desde la existencia cotidiana a la que Heidegger dedica los capítulos centrales de su obra⁴. En efecto, la cotidianidad no es una categoría caprichosa de las ciencias sociales, adosada deliberadamente a los individuos de cierto grupo social, sino un rasgo fundamental, un modo de ser del ser humano, a partir del que debe iniciarse cualquier pretensión de comprensión de las ciencias sociales:

Primär meint jedoch der Ausdruck Alltäglichkeit ein bestimmtes Wie der Existenz, das 'zeitlebens' das Dasein durchherrscht ("La expresión cotidianidad significa primordialmente, no obstante, un determinado "cómo" de la existencia, ese tiempo de la vida que domina y se enseñorea del *Dasein* a lo largo de su transcurrir". Heidegger, 1984: 370, traducción mía).

Ahora bien, la comprensión de la cotidianidad, en el pensamiento del Heidegger, sólo adquiere sentido pleno de cara a la comprensión del ser humano no ya como sujeto sino como *Dasein*, de cara al problema de la temporeidad y la trascendencia.

II. La relación de la cotidianidad con la trascendencia

Para el filósofo alemán, la forma de ser del sujeto, no es la de un mero ente que este ahí o yazca junto con otros, como el ser por ejemplo, de una piedra; tampoco corresponde a su ser, un mero vivir, al modo de los animales y las plantas; sino que su ser se manifiesta como existir, es decir, sin dejar de ser sí mismo, su esencialidad consiste en la inesencialidad del salir de sí mismo y proyectarse en la temporeidad mediante una comprensión de ser mediana. Esta salida no debe interpretarse espacial o físicamente, sino como una autocomprensión de sí mismo como finitud y posibilidad, a la que Heidegger llamó *comprensión de ser* (*Verständnis*) (Heidegger, 1999:166-167). Esta condición de extaticidad, lo apertura radicalmente a la trascendencia, abriendo a su vez, todo posible "encontrarse" del sujeto. Es decir, lo instala en medio de los entes como estar-en-el-mundo: comprendiendo el ser de las cosas comprende a los otros, a las cosas y a sí mismo a un mismo

tiempo, no como datos que son captados en un acto intelectual indiferente y racional, sino en cuanto a que él debe realizarse con ellos resueltamente como destino (Bianculli, 2005, 8).

La trascendencia, como estructura ontológica fundamental del sujeto en cuanto estar-en-el-mundo, hace de la verdad no un fenómeno abstracto y tangente, sino un rasgo esencial de la subjetividad, que de este modo es originariamente a la vez ser-en-la-verdad: es decir, está abierto desde siempre, a las cosas iluminadas en la proyección de ser. En la trascendencia, además, como estar-en-el-mundo, debido a este su carácter proyectante, las cosas, desde los útiles a la mano hasta las acciones que con ellas realizamos, son concebidas articuladamente desde una serie subordinada de circunstancias o ámbitos (rationes determinantes) que les dan sentido a ellas, y cuya raíz última es el ser proyectado en la quiddidad del ente (Heidegger, 1999, 85 y 90). De esta manera, sólo desde el mundo entendido como ser proyectado, el cual abre un espacio dentro del que se hace posible la vida humana cotidiana, es posible que se manifiesten las cosas como fenómenos. Esta proyección es hiperhistórica, pues recibida por el sujeto en una *traditio*, al ser aceptada o rechazada por un colectivo, conforma una lógica epocal, marcando con ello las pautas de lo asequible, lo normal, lo inteligible, y, por tanto, de lo posible socialmente, condicionando apriorísticamente todo hecho histórico posible.

Ahora bien, la comprensión de ser en la que el sujeto mismo pone su propio ser como posibilidad en juego, se funda en la temporeidad del sujeto. Esta se refiere a la forma como él *mismo* desde su salir de sí mismo, proyecta posibilidades propias. Haciendo esto queda abierto simultáneamente a su haber-sido y a posibilidades de sí mismo que lo colocan en situación, ante las que él debe elegir para realizarse. A la forma que cobra cada sujeto de manera irreductible y personal en cada momento, a partir de ese su elegir posibilidades, la llamamos facticidad. Esto no debe malinterpretarse como un aislamiento solipsista del ser humano en la que este resulte individuo, sino que como a la parte esencial del estar-en-el-mundo pertenece el estar-unos-con-otros (*Miteinander*), entonces a la facticidad le pertenece un realizarse inevitablemente⁵ en un destino común con los otros, decidida o pasivamente. Este realizarse implica que el sujeto se comprenda desde el fondo mismo de su existencia auténtica, en un regreso a sí mismo.

La cotidianidad como premisa metodológica previa para la comprensión de la historicidad y la existencia auténtica

La historicidad (*Geschichtlichkeit*), para el filósofo alemán, no es un rasgo tangente del ser humano, sino que constituye un ámbito fundamental de la estructura ontológica de la existencia, a tal punto que, sólo mediante aquella, se hace auténtica ésta. Mayz Vallenilla, refiriéndose a la obra de su maestro, plantea al respecto:

La historia –y su sentido– constituyen de tal suerte una auténtica epifanía del Ser. Es el Ser, quien imponiendo su Destino, configura y diseña el sentido y el destino del gestarse histórico y, con ello, el de las gestas del propio hombre y de la Humanidad (...) Pues el Ser, como instancia máxima y motor primero y originario de la historia, sólo tiene su ley en su ab-soluto Destino. (Mayz, 1969, 75)

Sin embargo, este fenómeno sólo es posible comprenderlo a cabalidad a partir de su esencia más profunda: es decir, a partir de la temporalidad impropia y de su no-ser-sí-mismo cotidiano, problemática que no por azar ha colocado el filósofo alemán en el centro del análisis ontológico de la existencia en su obra maestra⁶.

Heidegger entiende por cotidianidad (*Alltäglichkeit*), no las prácticas efectivas –fiestas, costumbres, rituales, por ejemplo– que se puedan dar entre los miembros de una comunidad o un pueblo, y que constituye tema de estudio de la sociología y la etnología; sino la constante situación de impersonalidad, normalidad e indiferencia en que se encuentra la misma temporalidad del ser humano, producto de la pérdida de sí mismo en que ha caído el sujeto debido a su propia condición de ser proyectante ((Heidegger, 2005, p. 50, p. 109, p. 120)). En la cotidianidad, el sujeto vive ajeno a su ser sí-mismo más auténtico, colocándose por tanto, como entregado a los entes del mundo, a partir de los que se interpreta. En la importante parte B del párrafo 34 de *Sein und Zeit* titulado *El ser cotidiano del Dasein y la caída del Dasein*, la cotidianidad, identificada con las determinaciones existenciales de caída y de impropiedad, es interpretada como modo eminente de estar-en-el-mundo:

Por lo pronto, el *Dasein* ha desertado siempre de sí mismo en cuanto poder-ser-sí-mismo-propio, y ha caído en el mundo (...) la impropiedad no mienta una especie de no-estar-ya-en-el-mundo, sino que ella constituye, por el contrario, un modo eminente de estar-en-el-mundo (...) Este no-ser debe concebirse como el modo de ser inmediato del *Dasein*, en el que este se mueve ordinariamente (Heidegger, 1993, p. 198).

A este modo de ser “eminente” y regular de la existencia, que implica esencialmente un dominio anónimo de los otros, lo llama Heidegger el Uno (*das Man*):

(...) el *Dasein* está sujeto al dominio de los otros en su convivir cotidiano. No es él mismo quien es; los otros le han tomado el ser (...). El quién no es éste ni aquél, no es uno mismo, ni alguno, ni la suma de todos. El “quién” es el impersonal, el se o el uno (1993, p. 151).

Esta condición “cadente” implica que el dominio que ejerce el ser social sobre el sujeto, sea aceptado inconclusa y tácitamente⁷. Es decir, en su modo de ser cotidiano, el sujeto se halla pues irresponsable ante su propio destino. Si por un lado la existencia como modo de ser implica una apercepción de sí mismo donde predomina la futureidad (Safranski, 2000, p. 157), la cotidianidad por otro, consiste en una deficiencia (*Abfallen*) o huida de dicho modo de ser, en la que él está perdido en los quehaceres diarios, entretenido con la sucesión infinita y monótona de ahora y dominado en el presente por los entes, desde la comprensión vulgar del tiempo:

Die ekstatisch-horizontale Zeitlichkeit zeitigt sich primär aus der Zukunft, das vulgäre Zeitverständnis hingegen sieht das Grundphänomen der Zeit im Jetzt und zwar dem in seiner vollen Struktur beschnittenen, puren Jetztst, das man ‘Gegenwart’ nennt (“La temporeidad extática-horizontal se temporiza primordialmente desde el futuro; por el contrario, la comprensión vulgar del tiempo ve el problema fundamental del tiempo en el ahora, y por cierto a ello cercenado en su estructura completa, en puros ahora, que uno suele llamar presente”. Heidegger, 1984, pp. 426-427, traducción mía)

En su forma de ser cotidiana, el sujeto se mueve pues en la esfera de lo recibido, pero regularmente no lo capta como tradición posibilitante,

sino como objetualidades dispersas en su mero presente impersonal, de modo que a ellos no le añade su propio carácter destinal, sino que por el contrario se pierde en ellos, siendo dominado acriticamente. Al respecto expresa Heidegger (1993, p. 151): “Lo decisivo es tan sólo el inadvertido dominio de los otros, que el *Dasein*, en cuanto coestar, ya ha aceptado sin darse cuenta. Uno mismo forma parte de los otros y refuerza su poder”.

Sin embargo la pérdida de sí mismo no es absoluta, sino que por el contrario, mientras más se hunde en la enajenación de sí mismo, más perentoria se hace la llamada a su poder-ser en propiedad (Heidegger, 1993: p. 193). En dicha resolución de vuelta a sí mismo, el sujeto, irrumpiendo contra el predominio de la concepción dominante de mundo, se da a sí mismo posibilidades de ser que él ha elegido, heredado y tomado de la tradición. (Heidegger, 1993: p. 406). Esta apertura de posibilidades lo abre a su situación, a su ser ahí fáctico desde el que acontece en su soledad; es decir, rompiendo con los esquemas y protoformas preestablecidas, asumiendo una de las posibilidades propuestas, se vuelve destino para sí mismo⁸. Pero como esta irrupción la hace desde su estar-en-el-mundo, entonces tal acontecer es coacontecer para un destino común generacional (Heidegger, 1993: p. 400).

Esta transformación radical, en la que el sujeto acontece, no consiste en algo así como una iluminación mística o una variación que provenga de una conducta psicológica, sino de un cambio radical de postura ante la constitución de ser de las cosas, es decir, ante el mundo. En cuanto que el sujeto esta desde ya en el mundo con-los-otros, este cambio puede chocar o permanecer indiferente para sus coetáneos; pero si gradualmente logra imponerse o ser ganado para los demás miembros del cuerpo social, entonces se enfrenta a la concepción del mundo dominante, agrietándola y socavándola en sus bases, hasta lograr su dominio general.

El problema metodológico de la vida cotidiana desde la perspectiva de la concepción fenomenológica de la ciencia

La comprensión de la cotidianidad desde la ciencia requiere una comprensión de esta última no como revelación de un objeto sino como

revelación del ente. Ello quiere decir que lo que es abordado en la ciencia debe manifestarse como lo que es realmente. Pero ello requiere que el investigador rompa con una concepción objetual de lo que estudia en dirección a la apertura para sí mismo a la trascendencia. Ello permite entonces una comprensión científica del ser humano no como sujeto sino como *Dasein*, es decir, como un ente que está abierto destinalmente a su propia comprensión de ser, como estar-en-el-mundo determinado. Al estar abierto en su relación con los otros a sus propias posibilidades, decimos entonces que se encuentra siempre en una situación histórica concreta. Ello, metodológicamente hablando, es muy diferente a estudiar a un sujeto en un caos de hechos. Pero la comprensión de la situación histórica no nos garantiza plenamente la interpretación de la cotidianidad si no destacamos frente al contexto general y a las significatividades referenciales, la forma única y específica en que el *Dasein* actúa para desplegarse ante las posibilidades que la misma situación le plantea. Esta acción puede darse fundamentalmente de dos maneras: normativamente, en cuanto el *Dasein* busca con ella reintegrarse al marco de patrones y relaciones establecidas de su estar-en-el-mundo cotidiano; o transgresionalmente, en cuanto acción histórica auténtica que dirigida a la libertad, rompe con los códigos establecidos desde un estar-en-el-mundo resuelto. De modo que si bien hemos dicho anteriormente que a partir de la cotidianidad se hace comprensible la historicidad del *Dasein*, afirmamos ahora que también a partir de la delimitación de la acción histórica transgresional, se hace visible en toda su patencia la forma como el mundo dirige al no-ser-propio de la cotidianidad. La dirección se refiere a la forma como el estar-en-el-mundo-cotidiano ejerce presión y actúa violentamente sobre la acción histórica propia. Tomando en cuenta estas consideraciones, a fin de obtener una comprensión de la vida cotidiana desde una metodología rigurosamente fundamentada, abordaremos a continuación el problema de la ciencia en relación con la trascendencia, el giro de lo temático a lo situacional y los pasos y limitaciones.

Ciencia y trascendencia

Debido al fenómeno de la trascendencia, en la que la existencia cobra su esencia más propia, el ser humano se encuentra en el mundo abier-

to a los entes, entre los que *se encuentra* él mismo. La trascendencia se refiere a que el sujeto se comprende a sí mismo en situación con las cosas que le rodean y con los demás, a partir de lo que hace su “mundo” *dotado ya de una constitución comprensiva de carácter histórico y temporal, acerca del ser en general de su propio ser* (Bianculli, 2005, p. 3).

No obstante, esta condición de apertura no implica que este exista en pro o búsqueda de la esencialidad de las cosas por sí mismas. Esta es una posibilidad que él puede o no abordar, desarrollar, explotar o dejar dormida. Desde esta perspectiva, entendemos por ciencia no una serie sistemática de conceptos con valor de comprobación y exactitud, como tradicionalmente se plantea; sino, más allá de ello, una posibilidad esencial del ser humano de hacer patente las cosas en cuanto son ellas mismas, sólo en pro de cuya meta se justifica cualquier criterio de sistematicidad. (Heidegger, 1999, p. 170). Es decir, este es pertinente a la ciencia si –y solo si– contribuye de ese modo a hacer legible y comprensible el objeto que indaga.

Dicha posibilidad de hacer ciencia, para la que cuenta ya con una noción de ser del ente que tematiza, radica pues en la apertura previa del sujeto al ser de las cosas, en cuanto a que aquel mismo las ha proyectado. Ello es tan cierto que el lenguaje científico no es absoluto, sino que toma en préstamo metáforas de la vida cotidiana y de la cultura a la que pertenece. Estas a su vez, provienen de esa apertura radical del ser humano al mundo que le rodea.

Es decir, no se trata de que el ser humano ocasionalmente abra una ventana de acceso a la noción acerca de las cosas de su mundo y luego se vuelva a sí mismo, aprehendiéndolas aisladamente; sino de que éste ya está abierto de manera previa a los entes de dicho mundo, y desde allí incorpora concepciones más profundas de las cosas. Esta condición preparatoria de apertura, implica que la ciencia no se baste a sí misma, sino que previo a su comienzo, cuente ya “desde siempre”, con una noción de ser que la limita como posibilidad misma, pero que a su vez, hace posible la concepción del objeto. (Heidegger, 1999, pp. 169-170)

La ciencia, pues, no estudia a la totalidad del ente, es decir, al ente en cuanto ente, ya que esta es tarea de la filosofía en cuanto metafísica, sino tan sólo un ámbito o una región específica de él. A este desocultamiento que se da en la ciencia, le corresponde una verdad óptica

que se subordina –y sólo es posible– a partir del desocultamiento del ser de la totalidad del ente, o verdad ontológica, y que se hace posible por la trascendencia.

De acuerdo a la condición esencial de la trascendencia, queda abierto este mismo a la facticidad. Esto quiere decir, en el pensamiento del filósofo alemán, que no se puede concebir al sujeto aislado solipsística o psicológicamente, sino que él mismo por estar abierto a la trascendencia se comprende a sí mismo como poder-ser fáctico. Es decir, la comprensión de ser –incluyendo su ser-propio– permite que este se proyecte como posibilidad, con las cosas y con los demás. Haciendo esto el sujeto abre su propio espacio vital. Pero, hemos dicho además, que en la existencia cotidiana el sujeto está cerrado a su propia situación. Esto nos plantea una dificultad metodológica que debemos abordar. ¿Cómo lograr fenomenológicamente una vía de acceso a la vida cotidiana de tal modo que ésta no nos lleve a una interpretación objetualizada?

De algún modo debemos alcanzar una comprensión del *Dasein* en la que se haga manifiesta la cotidianidad en toda su patencia. Nos pondremos para ello, partir siempre de una hermenéutica que tome en cuenta al *Dasein* como estar-en-el-mundo. Pero debido a que en la vida cotidiana el ser humano está cerrado a su propia situación, es decir, no resuelto aún a entregarse a sí mismo su poder-ser propio, ni abierto a su propia historicidad, sino que por el contrario, esta entregado a las cosas del mundo, realizaremos un análisis del discurso cotidiano, específicamente en los aspectos que los actores mismos entienden como obvios e indiferentes.

Dicho análisis, que tomará en cuenta la relación del *Dasein* con las cosas que comprenden su quehacer diario, con los otros y consigo mismo, debe darnos acceso gradualmente, desde los útiles a la mano hasta las razones determinantes que dan sentido de ellos, hasta llegar a la cosmovisión de la época, dejando en claro que no nos interesa describir caóticamente una serie de costumbres, sino más bien destacar la estructura fundamental de esa vida cotidiana, para así, una vez definida y delimitada, colocarla en un horizonte de larga duración desde el que se haga patente su historicidad, esto es, su devenir, su gestación y declive.

El giro radical de lo histórico-temático a lo histórico-ejecutivo en la comprensión de la situación histórica

El problema de la cotidianidad, hemos dicho, sólo adquiere pleno sentido cuando lo abordamos desde la existencia del sujeto, es decir, cuando comprendemos a este como *Dasein* (ser-ahí) en su historicidad. No obstante, para asistir a la médula de este fenómeno sin prejuicios metodológicos que distorsionen la historicidad y trastocuen la investigación por un mero tomar nota que se quede en la superficie de la subjetividad, Heidegger propone un método que introduce como transición de lo objetual a lo histórico-ejecutivo y como sentido guía de la interpretación (anuncio formal) el concepto de situación o complejo situacional. (Heidegger, 2005, pp. 112-115). Así, en lugar de describir externamente las acciones de un sujeto, este método, evitando los prejuicios propios del investigador mediante dicho anuncio formal, se propone concebirlo en su apertura a su propio estar-ahí fáctico, desde el que el mismo da significación particular a las circunstancias que lo rodean (sentido del contenido), a la forma como él mismo interpreta las relaciones con las cosas, consigo y con los otros (sentido referencial) y a la forma como actúa en consecuencia (sentido ejecutivo). En el análisis de la situación estos tres elementos deben ser expuestos paralelamente, pero no obstante, explicados desde el sentido ejecutivo, desde el que los demás cobran sentido.

Es por ello que para Heidegger, desde la perspectiva de la comprensión de la facticidad e historicidad del sujeto, el método fenomenológico implica obtener una experiencia del objeto en su originariedad mediante la comprensión de la totalidad situacional:

Quando nos acercamos a un objeto para saber lo que él es, dice Heidegger, cuando queremos captar 'el sentido de su ser', hemos de adentrarnos en el "sentido del acto" a partir del cual puede descifrarse el sentido del ser en general. (Safranski, 2000, p. 156)

La meta final no es otra sino *la originariedad de lo absolutamente histórico en su irrepetibilidad absoluta* (Heidegger, 2005, p. 118). Y dicha originariedad para el filósofo alemán se refiere a mostrar en todo su vigor la vida preocupada y desasosegada del sujeto no desde la historiografía, sino desde la experiencia fáctica de la vida misma. (Heidegger, 2005, p. 81)

Los pasos de la explicación fenomenológica de la situación histórica

Heidegger propone tres momentos esenciales del método fenomenológico (2005, p. 113):

a. Determinar histórico-objetualmente como situación histórica la conexión fenomenal. El método fenomenológico no pretende derogar la interpretación histórico-temática de la historicidad, sino que a partir de esta se irá gradualmente hacia la resolución de la situación misma. En este primer momento, se busca dar un orden a la aparición caótica de fenómenos inconexos con que se encuentra el investigador. Esto se realiza ciertamente, mediante la descripción de las circunstancias con las que se encuentra el sujeto, pero no desde la perspectiva del investigador, sino desde la interpretación que el mismo sujeto haga de ellas. Es decir, el contenido de la situación se delimitará desde el sentido referencial de aquel. Y ello a su vez, no homogéneamente, no considerando la circunstancia como un todo uniforme, sino desde la estructura de estar-en-el-mundo del sujeto: es decir el contenido de la situación en cuanto su relación con el mundo circundante, mundo compartido y mundo propio. Desde aquí debe hacerse accesible además para nosotros el mundo cotidiano del útil a la mano del sujeto y las prácticas efectivas propias de la cotidianidad.

b. Juzgar la posición con respecto al entorno a partir de su personalidad. El sujeto no aprehende el mundo que le rodea holística y caóticamente, sino que se relaciona con él por medio de la significatividad, mediante la que los fenómenos adquieren un sentido particular. En este punto, se busca analizar la posición en que el propio sujeto se ha colocado a partir de la interpretación de la relación con su estructura de estar-en-el-mundo. Este momento es de suma importancia puesto que sólo a partir de aquí, puede hacerse metodológicamente posible la vía de acceso al proyecto de mundo y al problema de la lógica epocal.

c. Obtener el ejercicio de la situación histórica del fenómeno. Aquí se busca dar sentido y articulación a la totalidad del complejo situacional mediante el resaltamiento de la forma cómo el sujeto resuelve de manera ejecutiva dicha situación. En ella adquiere sentido pleno el sentido del contenido y el sentido referencial. Es decir, explicándolo más claramente, pero siempre en el horizonte de la interpretación ontológico-existencial del sujeto establecida hasta ahora, en el sen-

tido ejecutivo el sujeto, a partir del proyecto vital que él mismo se ha trazado a partir de la apertura a su propia condición esencial de poder-ser arrojado y fáctico, es decir, de la apertura a su propia situación, interpreta su posición en el mundo (sentido referencial) y la circunstancia que le rodea (sentido del contenido).

La diferencia con el sentido ejecutivo de la cotidianidad radica en que el sentido ejecutivo se temporiza aquí desde el presente del estar inmerso, mediante la habladuría y la curiosidad, en lo mundihistórico; en cambio, en el sentido ejecutivo de la historicidad anómica y auténtica, se temporiza la ejecución desde el futuro del proyecto vital. La importancia de este momento radica precisamente en que aquí se nos hace accesible el modo de ser de la subjetividad del sujeto, ya sea en la cotidianidad, o en la existencia propia.

Dificultades de la comprensión fenomenológica: exposición, endopatía y explicación

Al momento de llevar a cabo la explicación fenomenológica el investigador se encuentra para Heidegger, con tres obstáculos fundamentales (2005, p. 113-115):

a. La explicación. Se refiere al discurso en el que el investigador va a explicar el complejo situacional, y en el que se tiende generalmente a utilizar conceptos objetualizantes, en lugar de trascendentes o subjetivo-existenciales.

b. La endopatía. Con este término Heidegger se refiere al resaltamiento del carácter esencial de preocupación y desasosiego que lleva implícita la existencialidad del sujeto: *llevar a la patencia sin embozos el fenómeno de la preocupación en el estar-ahí fáctico.* (Heidegger, 2005, p. 114) Para el filósofo, la tendencia del análisis y de la explicación fenomenológica es a caer en la descripción meramente temática y contextual del problema, dejando de lado la propia experiencia vivida por el sujeto. *El estar-ahí del hombre preocupado por su propio aseguramiento no es tomado en sí mismo sino como una objetualidad.* (Heidegger, 2005, p. 80)

c. La exposición. Se tiende generalmente a creer que deben mostrarse los tres aspectos del complejo situacional separados. Dicha creencia

se basa una vez más, en la comprensión objetualizante del sujeto. Si es verdad que debe resaltarse de acuerdo a la ocasión, uno de los tres aspectos, siempre deben mostrarse los demás, puesto que en realidad jamás se dan por separados en la facticidad.

Por estos motivos, el método fenomenológico exige del investigador una actitud altamente rigurosa a razón de no perder en ningún momento de la investigación, la perspectiva de acceso a la cotidianidad y a la experiencia fáctica de la vida, de modo que pueda dar cuenta en todo momento, de los fundamentos de su propia explicación de los fenómenos. Tal rigor no es algo nuevo para el pensamiento de occidente, sino que se refiere, específicamente, a mantener en todo momento alerta la mirada al ser del sujeto como ser en potencia⁹.

Al destacar la ejecución de la situación sobre la situación histórica y la referencia, se reflejan inmediatamente en su negatividad, los patrones mentales y creencias últimas de un grupo social que va actuar para reprimir y tratar de llevar a lo normal la situación histórica destacada. Pero esto exige del investigador una hermenéutica que indague en los silencios y usos más sutiles que rigen lo que debe ser usual, para orientar la interpretación al proyecto de mundo de una época. No obstante, si se quiere alcanzar una comprensión plena de la cotidianidad, es necesario realizar una interpretación histórico-ontológica de la manera en que estos proyectos de mundo, van gestándose a partir de una historicidad auténtica en el seno de pequeños círculos de hombres, cómo van adquiriendo aceptación gradual y van calando en el resto del cuerpo social hasta institucionalizarse mediante una transmisión generacional, y cómo luego van perdiendo vigencia, para dar paso cíclicamente a otros proyectos de mundo en un proceso de larga duración.

Reflexiones finales

La dificultad de aprehender el fenómeno de la cotidianidad no proviene en primer lugar de una limitante metodológica o epistemológica, sino que proviene de su propia condición de ser. Por tanto, la verdadera dificultad es ontológica y ella consiste en que la cotidianidad misma, al revelarse en una forma de temporización de la temporeidad que concentra la proyección tempórea en los ahora continuos del

presente de cara al haber-sido, determina una comprensión de ser de los entes como meros estar-ahí, en medio de la ocupación del *Dasein*. Ello decide a su vez, que la noción cotidiana de la misma cotidianidad sea entendida como cosa, como un *que* cuando en realidad se trata de un *como*. Esta manera de ser de la cotidianidad sólo es posible porque el *Dasein* mismo como cuidado está arrojado desde ya al mundo como poder-ser, tan solo que la cotidianidad se manifiesta como una forma de huida a la condición inexorable de estar-a-la-muerte, es decir, a la posibilidad de no-estar-más-en-el-mundo. Esbozando un concepto, si acaso esto es posible para estos fenómenos existenciales, podemos decir que la cotidianidad es una forma de temporización deficiente, en la que cercenándose casi completamente el éxtasis del poder-ser, domina y ejerce su dictadura la secuencia de ahora aparentemente infinitos, a razón de huir de la condición inevitable de estar-para-la-muerte. En esta huida el *Dasein* se pierde para sí mismo, pues en la cotidianidad no puede sino comprenderse él mismo como objeto y no como un ser proyectado. De manera que la cotidianidad es una temporización deficiente e impropia del *Dasein*.

Con esto queda claro que la formulación de la pregunta hecha al comienzo acerca de la relación entre cotidianidad y existencia no era adecuada, puesto que ella implicaba dos fenómenos independientes que se conectaban de alguna manera o ejercían entre sí una especie de comunicación. Ello no es posible debido a que la cotidianidad es la existencia misma, en cuanto hemos dicho que es una forma de temporización deficiente e impropia. Lo inadecuado de la formulación de la pregunta residía en que ella estaba planteada desde la cotidianidad misma y por ello, comprendía a los dos fenómenos objetualmente. No obstante, tal cuestionamiento nos sirvió como una guía para ahondar en la raíz ontológica de la *Alltäglichkeit*.

Ahora bien para comprender el fenómeno de la cotidianidad a partir de las diversas formas que ha tomado fácticamente, es necesario que el científico de la historia comprenda que su objeto de estudio no son los procesos, ni la acumulación de hechos, ni mucho menos aún el estudio psicológico de las mentalidades de los sujetos, sino la situación histórica. Ella se refiere a la decisión trascendente (sentido ejecutivo) que toma un *Dasein* con respecto a su relación con el mundo, es decir, con el ser de los entes (sentido de la refe-

rencia) en un contexto de vigencias, usos y creencias determinado (sentido del contenido). En la criminalidad y atentado de toda decisión trascendente, lo desconcertante y confuso (*verwirrend*) que pueda obnubilar lo cotidiano en su sentido más profundo, se difumina y aparecen los códigos, patrones y principios coercitivos y cohesionantes del proyecto de mundo y la lógica epocal que dirigen a la forma de ser fáctico-histórica cotidiana y que son alimentados o rechazados mediante la formación educativo-generacional. Esta lucha y choque entre el *Dasein* que se ha resuelto históricamente a trascender y el proyecto de mundo dominante y vigente debe ser estudiado comprensivamente por el científico de la historia respetando el desasosiego del *Dasein* mismo ante su circunstancia (endopatía), analizando articulada y simultáneamente cada uno de los sentidos (explicación) desde un discurso que no reifique ni objetualice la misma existencia (discurso).

Si la cotidianidad es un modo de ser de la existencia, y a su vez, la existencia es temporeidad, entonces ese *desconcertante fenómeno* (*verwirrend*) tan sólo aclarará su sentido cuando se aclare el problema de la dinámica de la cosmovisión y el sentido del tiempo, aspectos con mucho, hoy día no resueltos y ni siquiera propuestos¹⁰. (Heidegger, 1993, p. 385)

La problemática de la cotidianidad es pues, sin rodeos, la problemática de la temporeidad como esencia de la existencia. No obstante, si queremos pretender resolverla, debemos comenzar por reconocer que hace falta recorrer un largo trecho. Sólo la concepción descosificada de ser humano de cara a su temporeidad, a su cotidianidad, y a su responsabilidad histórica, mediante el aporte de la filosofía a las ciencias sociales, abre la posibilidad de concebir a la sociedad en sus diversas complejidades, heterogeneidad y múltiples variantes; y a su vez, tan sólo esta comprensión de sociedad, garantiza éticamente la posibilidad de actuar de una manera plural, abierta, flexible y democrática, en un marco constante de revivificación de valores esenciales. Pero ello es imposible de comprender, si no se parte de un método fenomenológico de la cotidianidad que la capte en toda su dinámica, historicidad, vivacidad y patencia. De modo que, a través de la profundización ontológica de esta problemática, busquemos aportar herramientas teórico-metodológicas que reestructuren la episteme y la

ética de los miembros de un grupo social a razón de comprender la conformación histórica de los patrones y creencias que rigen nuestra forma de entender la realidad, elementos no carentes de importancia en una sociedad y en un mundo que tienden a polarizar sus diferencias ideológicas y sus esquemas.

Notas

1 A diferencia de temporalidad, que mienta el transcurrir de un ser en el tiempo convencional, este término refiere la condición de todo *Dasein* de proyectarse en el futuro, pasado y presente (extaticidad). No obstante, es imposible desarrollar aquí la justificación plena de esta premisa, puesto que ello implicaría abordar nociones tan complejas como *Sorge* (cuidado) o *Verfallen* (caída), que excederían con mucho, las intenciones de esta investigación.

2 El análisis fenomenológico se refiere a una comprensión de los fenómenos tal como ellos se manifiestan al investigador en su propia vivencia.

3 En ese período de su vida escribe desde su cabaña de Todtnauberg a su discípula y amante Hannah Arendt: “Necesito la proximidad de la naturaleza; y cuando (...) contemplo a las dos de la madrugada, al finalizar mi trabajo, la calma del valle desde arriba y siento el cielo estrellado cerca de él-entonces sólo soy actividad y vida.” (Heidegger-Arendt, 2000, p. 46)

4 Cf. el capítulo IV de la sección primera titulado “El estar-en-el-mundo y el ser-sí-mismo” así como el capítulo IV de la segunda sección de *Ser y Tiempo*, titulada Temporeidad y Cotidianidad.

5 A este carácter de inevitabilidad de la existencia de estar abierta a sí misma, que se manifiesta en toda situación humana, llama Heidegger *Geworfenheit* o arrojamiento: es el no poder no-ser, que sirve de base a la conciencia y a la moral. (1993, p. 159)

6 Cf. el párrafo 27 del capítulo IV de la sección primera intitulado “El estar-en-el-mundo y el ser sí-mismo”.

7 En efecto, el término alemán *Verfallen* (caída) connota un movimiento en el que el *Dasein* se absorbe en los entes del mundo, interpretándose desde estos y alejándose de su ser más propio. Ver Heidegger, 1993, nota del traductor p. 482.

8 Que el propio filósofo haya vivido en carne propia esta liberación con respecto a la cotidianidad lo expresa él mismo a Hannah Arendt desde su cabaña de Todtnauberg: “Ya he olvidado qué aspecto tiene el –mundo–, y me sentiré como un montañés que baja por primera vez a la ciudad. Pero en esta soledad, capaz de producir fuerzas que uno no creía posibles, las cosas humanas también resultan más sencillas y fuertes y pierden su elemento más funesto: la cotidianidad”. (Arendt y Heidegger, 2000, p. 45-46)

9 En el libro noveno de *Metafísica* Aristóteles expresa: “El ser no sólo se toma en el sentido de sustancia, de calidad, de cantidad, sino que hay también el ser en potencia y el ser en acto, el ser relativamente a la acción. (*Metafísica*. Madrid: Espasa-Calpe, 2007, p. 253)

10 El propio Heidegger, después de haber apoyado la indagación ontológica del *Da-sein* en la cotidianidad a lo largo de toda su obra, nos sorprende cuando en los capítulos finales de *Sein und Zeit* confiesa: “¿Podrá quedar todavía alguna duda acerca de la significación tempóreo-existencial del término “cotidianidad”? Sin embargo, estamos aún muy lejos de un concepto ontológico de este fenómeno. Incluso resulta cuestionable si la explicación de la temporeidad que hemos hecho hasta ahora es suficiente para determinar el sentido existencial de la cotidianidad”. (Heidegger, 1993: 385)

Referencias

- Arendt, H. y Heidegger, M. (2000). *Correspondencia 1925-1975*. Barcelona: Herder.
- Bianculli, T. (2005). Acerca de la Posibilidad de Fundamento en lo Histórico. *Procesos Históricos*, IV(7).
- Foucault, M. (1975). *Surveiller et Punir*. Paris: Gallimard.
- Heidegger, M. (1984). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.
- _____ (1993). *Ser y Tiempo*. Santiago: Editorial Universitaria.
- _____ (1999). *Introducción a la filosofía*. Barcelona: Cátedra.
- _____ (1999). *Ontología: hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza Editorial.
- _____ (2005). *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid: Siruela.
- Lindón, A. y otros. (2000). *La vida cotidiana y su espacio-temporalidad*. México: Anthropos.
- Mayz Vallenilla, E. (1969). *Del hombre y su alienación*. Caracas: Monte Ávila.
- Pedrique, L. (1998). Consideraciones de M. Heidegger sobre la época actual como expresión del estado de abandono del ser. *Dikaiosyne*, I(1), 163-171.
- Schutz, A. (1993). *La construcción significativa del mundo social*. Barcelona: Paidós.
- Safranski, R. (2000). *Heidegger (un maestro de Alemania) y su época*. Barcelona: Tusquet.