TESIS
F2002
J6

UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO

FACULTAD DE HUMANIDADES Y EDUCACIÓN

ESCUELA DE FILOSOFÍA

TRABAJO DE GRADO

LA RECUPERACIÓN DE LA COTIDIANIDAD:
Examen comparativo de la noción de cotidianidad en Heidegger, Sartre, Sambarino y Taylor.

Tutor: Jesús Hernáez

Autor: Daniel Jove

Caracas, junio de 2002

Al freAk oUt.

The way I see it Barry,
this should be a very dynamite show.

Frank Zappa

Índice

pp.

Introducción.....5

Capítulo

I. Heidegger, Sartre y la cotidianidad.....12

1. Introducción.....12
2. La cotidianidad según Heidegger.....16
   2.1. El 'ser ahí', el 'ser en el mundo' y el 'ser con'.....16
   2.2. El 'ser ahí' y la cotidianidad.....20
      2.2.1. La impropiedad, la perdida del ser y las actividades del 'ser ahí'.....20
      2.2.2. La aproblematicidad de la cotidianidad.....25
      2.2.3. Las habladurías, la avidez de novedades y la publicidad.....28
3. La cotidianidad según Sartre.....30
   3.1. Sartre y su predecesor.....30
   3.2. El individuo y las relaciones concretas con el prójimo.....33
   3.3. Sartre y la noción de cotidianidad.....36
4. La cotidianidad según el existencialismo.....40

II. Mario Sambarino y la cotidianidad.....43

1. Introducción.....43
2. La experiencia moral cotidiana.....45
   2.1. La experiencia moral cotidiana.....46
   2.2. La aproblematicidad de la cotidianidad.....51
   2.3. La indeterminación de la cotidianidad.....54
3. La cotidianidad según Sambarino.....59

III. Taylor y la cotidianidad.....63

1. Introducción.....63
2. Taylor y la vida corriente.....65
   2.1. La afirmación de la vida corriente.....66
      2.1.1. Francis Bacon y la Reforma Protestante.....66
      2.1.2. El trabajo y la vida familiar.....74
3. La cotidianidad según Taylor.....79

pp.

Capítulo

IV. La recuperación de la cotidianidad.....82

1. Introducción.....82
2. Heidegger y Sartre.....83
3. Sambarino.....94
4. Taylor.....103
5. La recuperación de la cotidianidad.....116

Conclusiones.....120

Bibliografía.....142

Introducción

To know
That which before us lies in daily life
Is the prime wisdom.

John Milton

Al leer el título de esta investigación, una de las primeras preguntas que se puede plantear el lector es: ¿qué es la cotidianidad? La respuesta a esta pregunta puede parecer, en un primer momento, obvia. A fin de cuentas, ¿no es la cotidianidad lo que día tras día vivimos?, ¿no es lo mismo hablar de vida cotidiana que de vida diaria? En efecto, la palabra 'cotidiano' tiene su origen en la palabra latina *quotidie*, que quiere decir 'cada día'[1]. ¿Qué más familiar y evidente que aquello que pertenece a nuestro día a día? Sin embargo, como veremos a lo largo de esta investigación, tratar de describir y definir la cotidianidad no es una tarea fácil, son muchas las maneras en que se puede definir. Y además, no es algo de lo cual muchos se han ocupado.

Al revisar la historia de la filosofía occidental rápidamente puede darse uno cuenta de lo poco que ha sido trabajado el tema de la cotidianidad por los filósofos. De hecho, no es sino hasta el siglo pasado que encontramos a pensadores que trabajan con la noción de cotidianidad de manera explícita. Una de las corrientes que más se ha ocupado de dicho tema es la del existencialismo. Esta corriente nace como una reacción en contra de la absolutización de la razón por parte de la Ilustración, que tendía a subsumir la existencia individual del hombre en un gran sistema

[1] Tomado de *Clave: Diccionario de uso del español actual*, p. 504.

predominantemente racional. La corriente existencialista, tal como lo indica su nombre, centra sus esfuerzos en estudiar y analizar la existencia particular del hombre, intentando mostrar lo importante que es dicho tema. Al hacer esto, los pensadores existencialistas se topan necesariamente con la noción de cotidianidad, pues es parte esencial de la existencia humana. Con ello introducen la noción de cotidianidad al mundo de la investigación filosófica.

Sin embargo, la noción existencialista de cotidianidad es una entre varias. Justamente, uno de los objetivos de esta investigación es mostrar que existen distintas maneras de abordar el tema de la cotidianidad. El recorrido que haremos comenzará con los existencialistas Martin Heidegger y Jean-Paul Sartre, luego pasaremos al pensamiento del filósofo uruguayo Mario Sambarino, y terminaremos con el pensador canadiense Charles Taylor. Como se puede apreciar, la investigación respeta el orden cronológico en el que han vivido los pensadores.

No obstante, si bien uno de los objetivos de esta investigación es el de mostrar al lector distintas maneras de abordar el tema de la cotidianidad, éste no es el único. Como se insinuó antes, la historia de la filosofía muestra que no son muchos los pensadores que se han dedicado a trabajar directamente la noción de cotidianidad. Y, paradójicamente, los pocos que lo han hecho no parecen tener una buena opinión de la misma. Entre los pensadores que valoran negativamente la cotidianidad se encuentran los tres primeros filósofos que aquí revisaremos: Heidegger, Sartre y Sambarino. En oposición a ellos encontramos el pensamiento de Taylor, el cual, como veremos, tiene una imagen mucha más positiva de la cotidianidad. La actitud positiva que mantiene Taylor ante la vida cotidiana es lo que viene a darle el título a

esta investigación. Frente a sus antecesores, la postura del pensador canadiense viene a ser una suerte de recuperación de la cotidianidad. De esta manera, otro de los objetivos de esta investigación es el de exponer esta recuperación de la cotidianidad. Con lo cual buscamos mostrar también el valor que puede tener la cotidianidad para la filosofía, presentándose como un terreno casi intacto para la investigación.

Empero, para mostrar la importancia de la postura de Taylor, nos parece conveniente primero revisar el pensamiento de otros filósofos que han trabajado con la noción de cotidianidad. Como dijimos, estos pensadores serán Heidegger, Sartre y Sambarino. De esta manera, el primer capítulo de esta investigación estará dedicado a la revisión de la noción existencialista de la cotidianidad. Como representantes de esta corriente hemos escogido a Heidegger y a Sartre. La razón principal por la cual hemos escogido a estos dos pensadores como representantes del existencialismo, y no a otros, es porque ellos dos son normalmente considerados los exponentes más importantes de dicha corriente. Podemos añadir también que, en el caso específico de Heidegger, la razón por la cual él se encuentra en esta investigación es porque es el primer filósofo contemporáneo en trabajar de manera explícita la noción de cotidianidad. En el caso de Sartre, encontramos que su descripción de las relaciones concretas con el prójimo es un importante complemento a la noción heideggeriana de cotidianidad, lo cual ayuda a precisar la noción existencialista de cotidianidad.

Vale la pena hacer un paréntesis para señalar que, al igual que Heidegger y Sartre, Soren Kierkegaard es también uno de los pensadores existencialistas más importantes. Bien puede preguntarse por qué no ha sido incluido en nuestro primer capítulo. Esto se debe principalmente a que la asistematicidad de su obra y su

lenguaje literario hacen la labor investigativa sumamente pesada y difícil. Kierkegaard en ningún momento hace referencias explicitas a la cotidianidad, lo cual dificulta mucho la labor del investigador. Es por ello que lo hemos dejado fuera[2].

El segundo capítulo de nuestra investigación estará dedicado únicamente a la revisión del pensamiento de Sambarino. La presencia de este filósofo latinoamericano en esta investigación se debe, principalmente, a su peculiar interés en la moral cotidiana. Como veremos, de la descripción que hace el filósofo uruguayo de la moral cotidiana se desprende una interesante noción de cotidianidad. También veremos que, a pesar de las diferencias que se pueden encontrar entre Sambarino y Taylor, también comparten ciertas similitudes, convirtiendo al pensador uruguayo en una suerte de pensador transitorio entre Heidegger-Sartre y Taylor.

En el tercer capítulo revisaremos el pensamiento de Taylor, enfocándonos en su idea de la afirmación de la vida corriente. Como se mostrará, la descripción que hace Taylor de la vida corriente deviene en una innovadora descripción de la cotidianidad. Como ya lo insinuamos, la razón por la cual hemos incluido a este pensador canadiense en esta investigación, se debe a que su noción de cotidianidad es radicalmente distinta a la de sus antecesores. Taylor, en el marco de la reconstrucción

---

[2] Otro pensador de igual importancia para la filosofía contemporánea y para el existencialismo, aunque él mismo no haya sido existencialista, que hemos dejado a un lado es Edmund Husserl. Husserl introduce en la historia de la filosofía contemporánea una expresión muy interesante, y que seguramente fue la que dio pie a las investigaciones posteriores en torno a la cotidianidad que realizó Heidegger. Nos referimos al *Lebenswelt*, o como puede ser traducido al español, el mundo de la vida. Propiamente, según Husserl, el *Lebenswelt* es "el mundo vivido y no -o todavía no- 'tematizado'. Es el mundo de 'lo que se da por sentado o supuesto'" (Ferrater Mora, 1994, p. 2086), es aquel mundo que nos rodea pero que se nos presenta como obvio, porque simplemente estamos demasiado acostumbrados a vivir en él. Sin embargo, el *Lebenswelt* no es exactamente lo mismo que la cotidianidad, siendo más bien la segunda noción parte de la primera. Así, dejamos fuera de nuestra investigación a Husserl y su noción de *Lebenswelt*, justamente por eso, porque, si bien una noción da pie y engloba a la otra, no son lo mismo, y embarcarnos en un estudio del *Lebenswelt* sería un desvío demasiado grande para esta investigación.

del yo moderno, cambia el punto de vista que normalmente han tenido los filósofos de la vida cotidiana. De la tradicional valoración negativa de la cotidianidad, pasa a una perspectiva mucho más positiva.

Antes de seguir con esta introducción, debemos hacer otro breve paréntesis, esta vez concerniente a Taylor y a su noción de cotidianidad. Como puede preverse, a pesar de que el tema central de este trabajo es la cotidianidad, la cual será estudiada a través del pensamiento de los cuatro filósofos contemporáneos que ya hemos mencionado, la figura principal entre ellos es Taylor. El análisis de la noción de cotidianidad que a lo largo de este trabajo haremos, será llevado a cabo, principalmente, a la luz de la definición que hace Taylor de la misma. El filósofo canadiense define la cotidianidad de la siguiente manera: "'Vida corriente' es un término que introduje para designar esos aspectos de la vida humana que conciernen a la producción y la reproducción, es decir, el trabajo y la manufactura de las cosas necesarias para la vida y nuestra vida como seres sexuales, incluyendo en ello el matrimonio y la familia" (Taylor, 1996, p. 227). En su debido momento analizaremos con más detalle dicha definición. Sin embargo, hacemos mención de ella en este momento, para que se comprendan con más facilidad las observaciones que haremos durante los capítulos que a continuación presentaremos, y también para entender a cabalidad las consideraciones finales presentadas en las conclusiones. Hecha la aclaratoria, sigamos adelante.

Hasta aquí hemos presentado, brevemente, cuáles son los objetivos de esta investigación, y cómo está dividida. Sin duda alguna, antes de cada capítulo presentamos con más detalle los contenidos que en cada uno de ellos desarrollaremos.

En cada caso expondremos con más detalle la relevancia de cada autor para la investigación, los objetivos de cada capítulo, y presentaremos algunas preguntas claves que guiarán la investigación. Es por ello que ahora no nos ocupamos de eso. Sin embargo, en este momento debemos aclarar las intenciones generales de la investigación.

Como ya lo hemos expresado, uno de los objetivos principales de esta investigación es el de mostrar algunas de las posibles maneras de abordar el tema de la cotidianidad desde la filosofía. Otro de los objetivos que nos proponemos cumplir aquí, es el de mostrar cuál es la postura de Taylor ante la cotidianidad y cuáles son las ventajas de dicha postura. Sin duda alguna, al cumplir con estos objetivos estaríamos respondiendo preguntas como: ¿cuáles son las posibles maneras de abordar el tema de la cotidianidad desde la filosofía?, ¿qué filósofos han trabajado el tema de la cotidianidad?, ¿hay alguna postura filosófica ante la cotidianidad que sea preferible a las demás? Estas son las preguntas que guiarán nuestra investigación. De ellas se pueden desprender muchas otras incógnitas más, las cuales serán trabajadas en cada capítulo por separado.

Sin embargo, más allá de la curiosidad implícita en estas preguntas, esta investigación está impulsada por una pregunta más: ¿cuál y cómo es la relación entre cotidianidad y filosofía? Como se mencionó antes, la historia de la filosofía nos ha mostrado que son muy pocos los filósofos que han trabajado el tema de la cotidianidad. La razón específica de esto no la conocemos. Empero, nos atrevemos a decir que, justamente por ser la cotidianidad algo que nos es tan común a todos, tiende a pasar inadvertida ante los ojos de todos. Los filósofos, por supuesto, no

escapan a esta regla. En este sentido, la filosofía se ha mantenido ajena a la cotidianidad, no sabiendo que el origen de sí está, seguramente, dentro de la esfera de la vida cotidiana misma. Así, está investigación se ve impulsada, principalmente, por el deseo de querer esclarecer un poco más la relación entre filosofía y cotidianidad. Pero no prolonguemos más esta introducción, y pasemos cuanto antes al cuerpo de la investigación.

Capítulo 1

Heidegger, Sartre y la cotidianidad

1. Introducción

Según se mencionó en la introducción general, esta investigación comenzará revisando la noción de cotidianidad en el pensamiento filosófico existencialista. Como representantes de esta corriente filosófica hemos escogido a Martin Heidegger y a Jean-Paul Sartre. También en la introducción general hemos dicho por qué escogimos a estos dos pensadores, y no a otros, como representantes de dicha línea de pensamiento, y por qué decidimos abordarlos en primer lugar. A la primera pregunta respondimos: porque son normalmente considerados, en la historia de la filosofía, como los máximos representantes del existencialismo[3]; y a la segunda respondimos: porque deseamos respetar el orden cronológico de la aparición de los pensadores aquí considerados. Empero, nuestras razones no se limitan simplemente a lo que dicen los historiadores de la filosofía, y al orden en que vivieron estos pensadores. En esta introducción expondremos otras razones por las cuales escogimos a estos filósofos.

A Heidegger lo escogimos porque es el primer filósofo contemporáneo que trabaja, de manera explícita, la noción de cotidianidad y los problemas que ella entraña. Inclusive podríamos decir, sin temor a equivocarnos, que Heidegger es el

[3] Advertimos que estamos conscientes que Heidegger no se consideraba a sí mismo propiamente un existencialista. Sin embargo, su influencia sobre pensadores existencialistas posteriores a él, como Sartre, Marcel y Jaspers, y también la influencia que tuvo Kierkegaard sobre el pensamiento y la obra del filósofo alemán, lo convierte en un eslabón importantísimo dentro de la historia de la filosofía existencialista.

primer pensador en la historia de la filosofía occidental que se ocupa de dicho tema. Es verdad que cualquiera podría argumentar que el origen del estudio de la noción de cotidianidad se puede encontrar en pensadores como Heráclito o Platón; el primero con su distinción entre los "dormidos" y los "despiertos", y el segundo con su distinción entre "el mundo de las ideas" y "el mundo de la doxa". Pero nosotros podríamos contestar que en ninguno de los dos casos la noción de cotidianidad es tematizada de manera explícita. Lo que de estos dos pensadores podría obtenerse en torno a dicha noción, tendría que ser el fruto de una exhaustiva labor interpretativa que, además, debería ser cuidadosamente presentada. De esta manera, basta dar un vistazo a la historia de la filosofía occidental para comprobar que no hay ningún filósofo anterior a Martin Heidegger que se haya ocupado de manera expresa del tema de la cotidianidad.

Con Sartre ocurre algo distinto. Es obvio que si a Heidegger lo consideramos como el primer teórico de la noción de cotidianidad en la historia de la filosofía, Sartre no puede ocupar el mismo lugar, pero no por eso deja de ser importante. Este pensador francés es, después de Heidegger, uno de los mayores exponentes del existencialismo. Y aunque no trabajó como su predecesor la noción de cotidianidad de manera explícita, lo que entre líneas se puede leer en sus textos podría ser muy valioso para ayudar a definir la posición existencialista con relación a dicha noción. Sin embargo, alguien que conozca bien el pensamiento de estos dos pensadores puede objetar que entre ellos hay muchas diferencias[4]. Sin embargo, para nosotros esas diferencias no son muy relevantes. Pues, como veremos, a pesar de sus diferencias,

[4] Para apreciar esto recomendamos revisar el tercer capítulo del texto de William Schroeder titulado *Sartre and His Predecessors: The Self and The Others* (ver bibliografía).

con respecto a la noción de cotidianidad es mucho lo que estos pensadores tienen en común.

Ahora bien, antes de comenzar nuestra investigación debemos hacer unas cuantas aclaratorias con respecto a los contenidos del presente capítulo. En primer lugar debemos decir que, dado que Heidegger elabora la noción de cotidianidad de manera más explícita que Sartre, este capítulo centrará su atención mucho más en lo que dice el pensador alemán, que en lo que dice su colega francés. Mas, no por ello ignoraremos el pensamiento de Sartre. Esto lo hacemos, no sólo porque facilita la investigación, dada la claridad con que Heidegger se pronuncia sobre el tema, sino también porque pensamos que no es mucho lo que se puede decir en cuanto al pensamiento sartreano y la cotidianidad. Lo que se busca es dar una imagen precisa de la noción de la cotidianidad en el pensamiento existencialista, cuestión que podría lograrse con sólo examinar el pensamiento de Heidegger. La revisión que haremos del pensamiento de Sartre servirá simplemente para complementar los resultados que obtendremos del análisis que haremos del pensamiento heideggeriano.

Los textos que utilizaremos para la investigación serán, en el caso de Heidegger, *El ser y el tiempo* y la versión inglesa de *History of the Concept of Time: Prologomena.* Del primer libro consultaremos, principalmente, el cuarto y el quinto capítulo de la primera sección, titulados *El 'ser en el mundo' como 'ser con' y el 'ser sí mismo'. El 'uno'* y *El 'ser en' en cuanto tal*, respectivamente; del segundo libro consultaremos solamente el parágrafo 26, titulado *El 'quién' del 'ser en el mundo'*. De Sartre utilizaremos su texto titulado *El ser y la nada*, del cual leeremos el tercer capítulo, titulado *Las relaciones concretas con el prójimo*. Debemos admitir que los

textos de estos pensadores no son de fácil lectura, y en el caso de Heidegger dicha dificultad es aún más acentuada. Por esta razón nos encontramos en la necesidad de consultar también otros autores que faciliten la labor interpretativa, y que, además, atiendan al tema específico que aquí desarrollaremos. Para el caso de Heidegger consultaremos el artículo *The Enigma of Everydayness* de Michel Haar, y la obra *A Guide to Heidegger's Being and Time* de Magda King. Y para el caso de Sartre usaremos el texto de William Schroeder titulado *Sartre and His Predecessors: The Self and The Others.*

Además de presentar los textos utilizados, pensamos que es necesario formular algunas preguntas específicas que guíen nuestra investigación. Podemos comenzar con las siguientes tres: ¿qué entiende Heidegger por cotidianidad?, ¿qué aporta Sartre a la noción hedeggeriana de la cotidianidad?, y ¿cuáles son las consecuencias que se derivan de esta noción de cotidianidad? No hay duda de que otras preguntas pueden surgir a partir de estas tres, como: ¿qué valor conceden estos dos autores a la cotidianidad, si es que le dan alguno?, ¿estaría el "hombre cotidiano" de acuerdo con la descripción que de él hacen estos dos pensadores?, ¿cuál es la importancia de la noción de cotidianidad en el pensamiento existencialista? Estas, y muchas más, podrían formularse como preguntas secundarias de esta investigación, pero en esta oportunidad intentaremos contestar, principalmente, las primeras tres que enunciamos.

Por último, nos parece conveniente presentar, brevemente, cómo estará ordenado este primer capítulo. Procederemos de la siguiente manera: la primera sección estará dedicada a Heidegger; la segunda estará dedicada a Sartre; y la tercera

será, tanto un resumen de las dos posturas expuestas en las dos secciones previas, como una presentación de las implicaciones de la noción existencialista de cotidianidad. En cada sección se harán las subdivisiones pertinentes.

2. La cotidianidad según Heidegger

2.1. El 'ser ahí', el 'ser en el mundo' y el 'ser con'

Para comprender el significado de la noción de cotidianidad en el texto de Heidegger, *El ser y el tiempo*, no hace falta hacer una revisión entera del libro en cuestión. Partimos del supuesto de que el lector tiene conocimientos previos del pensamiento heideggeriano, y está familiarizado con su terminología e ideas fundamentales. Comenzamos recalcando esto, porque la noción de cotidianidad, y el análisis que de ella hace nuestro filósofo, se encuentra, no al principio de su texto, sino casi en su mitad. No es sino después de un largo análisis preparatorio para el tema que desarrollará, cuando Heidegger introduce en su obra la noción de cotidianidad. Ocuparnos de todos los puntos que se presentan antes de dicha introducción sería, no sólo una labor ardua y penosa, sino también extremadamente larga. Además, muchos de los tópicos que estudia Heidegger antes de la presentación de su noción de cotidianidad, no son relevantes para nuestra investigación. De esta manera, nos vemos obligados a advertir que saltaremos una parte sustancial del texto del pensador alemán para entrar cuanto antes en el tema desarrollado aquí.

Sin embargo, hacer un salto tan brusco puede desorientar, no sólo al lector, sino también al autor de esta investigación. Por ello, nos vemos en la necesidad de

presentar algunas de las ideas básicas que aparecen en *El ser y el tiempo*, que nos ayudarán a comprender mejor la noción de cotidianidad empleada por Heidegger.

Quizá lo primero en lo cual se puede reparar al abrir el texto de Heidegger es en la idea principal que va a mover todo el resto de su investigación. Esta es, como lo señala el título del primer capítulo del libro, la pregunta que interroga por el ser. Así, la investigación que se lleva a acabo en este libro es, como bien lo señala su título, una investigación sobre el ser. Empero, el ser que nos interesa, en razón de nuestra investigación, es el ser del *'ser ahí'*[5]. Son muchas las cosas que dice Heidegger sobre el 'ser ahí', pero son sólo unas pocas las que necesitamos conocer para comprender su noción de cotidianidad.

Poco después de haber introducido la noción de 'ser ahí', Heidegger nos dice, en el segundo capítulo de la primera sección de su libro, que la estructura fundamental de dicho ser es la de 'ser en el mundo'. "El 'ser en el mundo' es, sin duda, una estructura necesaria *a priori* del 'ser ahí'" (Heidegger, 1995, p. 66). En términos más simples, esto quiere decir que cada vez que hallemos un 'ser ahí', nos lo habremos como un 'ser en el mundo'.

Sin embargo, el 'ser ahí' no se encuentra solo y desamparado en el mundo, existe con otros entes, y más aún, con otros 'seres ahí'. Es por eso que Heidegger introduce en el cuarto capítulo de la misma sección, la noción de 'ser en el mundo' como 'ser con'. "La dilucidación del 'ser en el mundo' mostró que no 'es' inmediatamente, ni jamás se da un mero sujeto sin mundo. Ni por tanto a la postre tampoco se da inmediatamente un yo aislado de los otros" (p. 132). Es así como el

[5] Seguimos la traducción de *El ser y el tiempo* de José Gaos.

'ser con' se nos revela como un modo fundamental y básico en el cual el 'ser ahí' se encuentra en el mundo. "'Ser con' otros es una estructura básica de cada 'ser ahí', es la razón por la cual existe: de esta manera, el 'ser ahí' existe esencialmente para otros"[6] (King, 2001, p. 76). Es decir, siempre que consigamos un 'ser ahí en el mundo' va a estar acompañado por otros; o mejor, el 'ser en el mundo' es siempre un 'ser con' otros.

De esta manera, el 'ser con' del 'ser ahí' se convierte en algo de lo cual, al menos inicialmente, el 'ser ahí' no puede escapar. Decimos al menos inicialmente, porque justamente desde este punto en adelante, el texto del pensador alemán va estar dedicado al análisis de la constante lucha en la cual se encuentra el 'ser ahí' para lograr su individualidad. Heidegger dirá que el 'ser ahí' entra en el mundo inicialmente como un 'ser con' otros, pero está en su poder, y en sus posibilidades, despojarse de estos otros para tomar su propio camino y desarrollar plenamente su ser.

Con esta última oración hemos ampliado el horizonte de nuestra investigación, y quizá resulte provechoso explicar lo que con ella queremos decir. Empero, es conveniente hacer primero un paréntesis para aclarar unos cuantos aspectos en torno al lenguaje empleado por este filósofo alemán. No es un misterio que el lenguaje utilizado por Heidegger es sumamente complicado, pero hay que tener en cuenta que no lo utiliza por mero capricho. Principalmente, podría decirse que Heidegger emplea este lenguaje para evitar enunciar, como él mismo lo advierte repetidas veces a lo largo de su texto, juicios valorativos de cualquier tipo.

[6] En el original: Being-with others is a basic structure of each Da-sein's self, for the sake of which he exists: Da-sein therefore exits essentially for the sake of others.

Recordemos que lo que Heidegger está intentando hacer es un estudio fenomenológico del 'ser ahí', y su cometido es describir y estudiar, no juzgar y opinar. Como veremos más adelante, Heidegger no puede evitar del todo hacer juicios valorativos, aunque en buena medida sí lo logra.

Quizá también, con su aséptico lenguaje fenomenológico, Heidegger pretende escapar de ser encasillado en ciertas corrientes filosóficas que se estaban gestando en su momento de vida, como, por ejemplo, el existencialismo. Es poco probable que esto lo haya hecho de manera consciente; sin embargo, es un punto que se puede tomar en consideración. Sabemos que años después de escribir *El ser y el tiempo*, Heidegger manifestó su desacuerdo con ser considerado un existencialista, en su *Carta sobre el humanismo*. A pesar de esto, *El ser y el tiempo* podría ser catalogado como un estudio existencialista del hombre, así no lo explicite su propio autor.

Entonces, si aceptamos que Heidegger es un existencialista, se entiende con mucha más facilidad lo que decíamos hace dos párrafos. El 'ser ahí' entra en el mundo inicialmente como un 'ser con' otros, pero está en su poder y en sus posibilidades despojarse de estos otros para tomar su propio camino y desarrollar plenamente su ser. Para ello, el 'ser ahí' debe desvincularse de los demás, del gran rebaño, y encontrar su propia verdad; debe lograr ser un 'ser ahí' verdaderamente auténtico. Las dicotomías de autenticidad/ inautenticidad y de propiedad/ impropiedad se presentan a lo largo todo este texto heideggeriano, y debemos prestar mucha atención cada vez que el autor haga uso de ellas. Pero no nos adelantemos demasiado, y entremos en el meollo de nuestra investigación, la noción de cotidianidad en el pensamiento de Heidegger.

2.2. El 'ser ahí' y la cotidianidad

Hasta aquí hemos introducido tres conceptos básicos del pensamiento heideggeriano: el 'ser ahí', el 'ser en el mundo' y el 'ser con'. Sin embargo, podemos preguntar: ¿qué relación tienen estos conceptos con la noción de cotidianidad? Desde la perspectiva de Heidegger la respuesta sería que sin estos conceptos difícilmente se podría entender el fenómeno de la cotidianidad. Pero, aunque la noción de cotidianidad está relacionada con los conceptos de 'ser ahí' y 'ser en el mundo', el autor alemán no comienza a trabajar con profundidad el fenómeno de la cotidianidad hasta que introduce el concepto de 'ser con'. Esto es así, porque para Heidegger la cotidianidad nace, justamente, del encuentro con otros. Así, una definición preliminar de la noción heideggeriana de la cotidianidad puede ser enunciada como aquel espacio y tiempo donde el 'ser ahí' hace pública su existencia, y confunde su ser con el de los demás. Pero esto puede ser demasiado ambiguo, y por eso debemos ir directo a las palabras de Heidegger.

2.2.1. La impropiedad, la perdida del ser y las actividades del 'ser ahí'

Como vimos, para Heidegger el 'ser ahí' entra en el mundo como un 'ser con'; desde el primer momento de su existencia, el 'ser ahí' está acompañado por otros. La cotidianidad es, entonces, el producto inmediato de estas relaciones. Por eso decimos que es el espacio y el tiempo donde el 'ser ahí' se encuentra con otros. "No

hay cotidianidad sin que la alteridad del "otro" esté implicada, invocada o usada"[7] (Haar, 1993, p. 24). Pero, la cotidianidad para Heidegger no es solamente un lugar donde el 'ser ahí' se encuentra con otros, sino también el lugar donde el 'ser ahí' pierde su ser. En el parágrafo 27 de *El ser y el tiempo*, el autor dice:

> [...] en cuanto cotidiano 'ser uno con otro' está el 'ser ahí' bajo el *señorio* de los otros. No *es* él mismo, los otros le han arrebatado el ser. El arbitrio de los otros dispone de las cotidianas posibilidades del ser del 'ser ahí'. [...] Uno mismo pertenece a los otros y consolida su poder. 'Los otros', a los que uno llama así para encubrir la peculiar y esencial pertenencia a ellos, son los que en el cotidiano ser 'uno con otro' 'son ahí' inmediatamente y regularmente. El 'quien' no es este ni aquel; no uno mismo, ni algunos, ni la suma de los otros. El 'quien' es cualquiera, es 'uno'. (Heidegger, 1995, p. 143)

Así, desde el momento en que el 'ser ahí' empieza a existir, se encuentra en la cotidianidad, es lo que le es más inmediato. En la cotidianidad pierde su ser, o más bien, pierde el dominio sobre su ser, y es como si se lo entregara a los otros. Al entrar en existencia, el 'ser ahí' se sumerge inmediatamente en la cotidianidad, y se convierte automáticamente en un 'ser con'. Esta pérdida del dominio sobre su ser, es lo que Heidegger llama el estado de inautenticidad e impropiedad. Aunque parezca una contradicción, al 'ser ahí' le es *impropio* su propio ser. Su ser se confunde con el de los demás, y empieza a ser parte de ese gran indeterminado 'uno'. Al dejarse llevar por la corriente del cotidiano 'uno', el 'ser ahí' vive en la la inautenticidad, alejándose cada vez más de (lo que podría) ser su auténtico 'ser'.

Inclusive, ya antes de la publicación de *El ser y el tiempo*, Heidegger se preguntaba por el ser del 'ser ahí' en la cotidianidad. En el parágrafo 26, de su texto *History of the Concept of Time: Prologomena*, el autor alemán se pregunta: "*¿Quién*

[7] En el original: There is no everydayness without the alterity of the Other being implied, invoked or used.

es este 'ser ahí' en la cotidianidad? [8]" (Heidegger, 1985, p. 244). A lo cual responde de manera parecida que en *El ser y el tiempo*: "El 'ser ahí' como 'ser con' es este 'ser uno con otro'. Así, el 'quién' del ser del 'ser uno con otro' recibe su respuesta de este 'ser uno con otro'. El ser de la cotidianidad es el '*Cualquiera*'"[9] (p. 244). Y este 'cualquiera' es, como vimos en el párrafo anterior, aquel impropio e indeterminado 'uno'.

La dominación del 'uno' sobre el 'ser ahí' es tan fuerte, que todas las actividades en las cuales incurre este último están minadas por la impropiedad. La existencia del 'ser ahí' en la cotidianidad es secuestrada por el 'uno', por los demás. Lo que le es más inmediato al 'ser ahí' en la cotidianidad, es existir como existen los demás. De esta manera, las actividades del 'ser ahí' en la cotidianidad, están condicionadas por las actividades de los demás. En la cotidianidad el 'ser ahí' es como son los demás. Así, según Heidegger, lo que le ocurre al 'ser ahí' al entrar en la cotidianidad, es una suerte de alienación[10]. En la cotidianidad, el 'ser ahí' no tiene que reflexionar mucho sobre cómo debe actuar, o qué debe hacer, solamente tiene que seguir la corriente de las masas, y existir como los demás. Pareciera que en la cotidianidad, según el pensador alemán, las actividades del 'ser ahí' están, dicho en

---

[8] En el original: *Who is this Dasein in it's everydayness?*

[9] En el original: Dasein as being-with is this being-with-one-another. The who of the being of being-with-one-another therefore receives its answer from this being-with-one-another. The who of everydayness is the '*Anyone*'.

[10] Hay que tener cuidado de no confundir la definición de alienación según los existencialistas, con la definición de alienación manejada por Marx. Si bien en principio son muy similares, pues se refieren a la enajenación de los individuos en relación con sus posibilidades más "verdaderas" y "propias", guardan sus diferencias. La alienación existencial, la cual manejamos aquí, es ontológica, y es una de la cual los individuos, a la postre, no pueden escapar, pues les es inherente a su ser. La alienación marxiana, que no es ontológica, sino más bien circunstancial, sí puede ser superada, pues depende de factores externos -materiales e ideológicos- a la esencia del ser de los individuos. Con relación a este tema recomendamos revisar el texto de Federico Riu titulado *Usos y abusos del concepto de alienación* editado por Monte Ávila Editores.

términos sartreanos, "serializadas". Es decir, es como si la cotidianidad fuese una fábrica productora de actividades en serie que son consumidas por la existencia de los 'seres ahí' que en ella habitan. Pero, lo paradójico del asunto es que, quienes producen dichas actividades en serie, son aquellos mismos que las consumen. Son el 'ser ahí' cotidiano, el 'ser con' otros, el 'uno'.

En *El ser y el tiempo* Heidegger describe la impropiedad de las actividades del 'ser ahí' cotidiano de una manera muy precisa:

> Este 'ser uno con otro' disuelve totalmente el peculiar 'ser ahí' en la forma de ser de 'los otros', de tal suerte que todavía se borra lo más característico y diferencial de los otros. En este 'no sorprender', antes bien resultar inapresable, es donde despliega el 'uno' su verdadera dictadura. Disfrutamos como *se* goza; leemos, vemos y juzgamos de literatura y arte como *se* ve y juzga; incluso nos apartamos del 'montón' como *se* apartan de él; encontramos 'sublevante' lo que *se* encuentra sublevante. El 'uno', que no es nadie determinado y que son todos, si bien no como suma, prescribe la forma de ser de la cotidianidad. (Heidegger, 1995, p. 143)

En este fragmento se comprueba lo que decíamos en el párrafo anterior con relación al secuestro del ser del 'ser ahí' por parte del 'uno'. Inclusive, aquellas actividades que le podrían ser personales al 'ser ahí', como lo son el juzgar o el gozar, en la cotidianidad le son impropias. De forma similar, en su *History of the Concept of Time: Prologomena* Heidegger dice:

> Para ponerlo de una manera más adecuada, el 'ser con' *es vivido* por el co-'ser ahí' de otros [...]. Ahí en sus actividades cotidianas más personales, el 'ser ahí', como siendo con otros, no es sí mismo. Son, más bien, los otros quienes viven el 'ser ahí' de uno mismo. (Heidegger, 1985, p. 245)[11]

De esta manera, al 'ser ahí' que no se aleja de los otros para apropiarse de su ser y vivir de manera auténtica, le es robada su existencia desde la raíz.

Heidegger nos dice que inclusive ante el problema de su propia muerte, el 'ser

---

[11] En el original: To put it more adequately, Dasein as being-with *is lived* by the co-Dasein of others [...]. Right in its own-most everyday pursuitsm Dasein as being with the others is not itself. Instead, it is the others who live one's own Dasein.

ahí' mantiene una distancia que refleja impropiedad. "El 'ser ahí' cotidiano encubre regularmente la posibilidad más peculiar, irreferente e irrebasable de su ser" (Heidegger, 1995, p. 280), es decir, la muerte. "Uno dice: es cierto llega 'la' muerte. *Uno* lo dice y el uno pasa por alto que para poder ser cierto de la muerte, necesita en cada caso el peculiar 'ser ahí' mismo cierto de su más peculiar e irreferente 'poder ser'" (p. 280). La fuerza que ejerce el 'uno' cotidiano sobre el 'ser ahí' es tan grande, que es inclusive capaz de robarle su propia muerte.

Empero, este robo no debe ser entendido en un sentido literal, sino metafórico, pues, al final, el 'ser ahí' es finito y siempre muere. El 'uno' cotidiano lo que hace es robarle la conciencia y la capacidad reflexiva al 'ser ahí'. Por eso es que, unos párrafos antes, hablábamos de la cotidianidad como alienación. En la cotidianidad, el 'ser ahí' pierde la capacidad de pensar por sí mismo y en sí mismo, y llega al extremo de ni siquiera pensar en aquello que le es más propio: su muerte. ¿Qué le puede pertenecer más al 'ser ahí' que su condición de ser finito? El poder de la impropiedad del 'uno' cotidiano es tan fuerte, que hasta puede cegar al 'ser ahí' ante su más irremediable verdad.

Sin embargo, debemos volver a las actividades cotidianas del 'ser ahí' para apreciar cabalmente la perspectiva que de ellas tiene el pensador alemán. Pudimos ver cómo en la cotidianidad al 'ser ahí' le deja de pertenecer su ser. Al suceder esto, en sus actividades cotidianas el 'ser ahí' pierde su identidad y se torna anónimo. Según Heidegger, en la cotidianidad el 'ser ahí' no se distingue de los otros. Esto se puede apreciar, más que todo, en el trabajo cotidiano del 'ser ahí'. "En su trabajo diario el 'ser ahí' es intrínsecamente anónimo; no tiene identidad o interioridad propia. Es

esencialmente reemplazable por otros"[12] (Haar, p. 25). El contenido de esta cita de Haar, cobra mucho más sentido cuando leemos las siguientes palabras de Heidegger:

> Ya había sido sugerido que en 'la mayoría de los casos' de concernencia cotidiana, la particular temporalidad del 'ser ahí' es siempre aquello que él persigue. *Uno* es lo que *uno* hace. [...] *Uno* es un zapatero, un sastre, un maestro, un banquero. Aquí, el 'ser ahí' es algo que los otros también pueden ser y son. (Heidegger, 1985, p. 244)[13]

Todo parece indicar que, para Heidegger, el valor individual que puede tener cada 'ser ahí' en la cotidianidad, también se pierde en el gran 'uno' impersonal. Estas palabras del pensador alemán parecen indicar que las actividades cotidianas del 'ser ahí' son más importantes que el mismo 'ser ahí'. No importa quién es el que las hace, lo importante es que las haga cualquiera.

Ante esta descripción, la cotidianidad se torna un mar uniforme de 'seres ahí' sin mucho valor, intercambiables el uno por el otro, sin importar mucho sus capacidades y caracterísiticas individuales. En la cotidianidad el 'ser ahí' vale, no por quien es, sino por lo que hace. Pues, él es lo que hace. Las palabras de esta última cita parecieran apuntar a que las actividades cotidianas del 'ser ahí' le encubren una valiosa verdad: la facticidad de su existencia. El hecho de que en las actividades cotidianas el 'ser ahí' es reemplazable por cualquier otro, parece indicar que en la cotidianidad la importancia de la existencia particular del 'ser ahí' no tiene ningún valor. Así, la pregunta por el sentido de la vida tampoco es relevante para el 'ser ahí' cotidiano. La impropiedad y "anonimidad" de las actividades cotidianas del 'ser ahí', le encubren el problema de la autenticidad, y a la vez, el problema del sentido de la

---

[12] En el original: In its daily work Dasein is intrinsically anonymous; it has no identity or interiority of its own. It is essentially replaceable by others.

[13] En el original: It was already suggested that in the "first of all and most of all" of everyday concern, the temporally particular Dasein is always what it pursues. *One* is what *one* does. [...] *One* is a shoemaker, tailor, teacher, banker. Here Dasein is something which others also can be and are.

vida.

2.2.2. La aproblematicidad de la cotidianidad

A la luz de lo que dijimos en el párrafo anterior, se puede empezar a avizorar un tema que examinaremos con más detalle en el segundo capítulo de esta investigación: la aproblematicidad de la cotidianidad. Hemos descrito en varias oportunidades al 'ser ahí' cotidiano como un ser que no reflexiona[14]. El hecho de que la cotidianidad le encubre al 'ser ahí' muchos de sus propios problemas, por ejemplo: el problema de la muerte, el problema de su identidad personal, el problema de la autenticidad, el problema del sentido de la vida, etc., hace que él mismo no se pregunte por ellos. En este sentido podemos referirnos al 'ser ahí' cotidiano, como un ser aproblemático; y de esta manera, la cotidianidad misma se vuelve aproblemática.

Ahora bien, al hablar de aproblematicidad, nos referimos a la incapacidad que tiene el 'ser ahí' cotidiano de formularse preguntas a sí mismo[15]. Una cotidianidad aproblemática no es aquella que no tiene problemas, sino es aquella en la cual los individuos que la conforman son incapaces de plantearse problemas. De esta manera,

---

[14] Resulta interesante apuntar que la postura de Heidegger y Sartre, con relación a la reflexión de los individuos en la cotidianidad, se contrapone a la de las tradiciones fenomenológica, interaccionista simbólica y pragmatista, que entienden que el actor social, en su vida cotidiana, no carece de reflexividad en su acción. Estas corrientes de pensamiento sugieren que, a pesar de que en su existencia cotidiana pareciese que no reflexiona, el individuo está consciente de sus acciones en todo momento. C.f. J. Dewey, *Naturaleza humana y conducta*. F.C.E: México; G. Ritzer: *Teoría sociológica contemporánea*. McGraw-Hill: Madrid; A. Giddens, *Las nuevas reglas del método sociológico*. Amorrorto: Buenos Aires; G.H. Mead, *Espíritu, persona y sociedad*. Piados: Buenos Aires.

[15] Cuando nos referimos a la aproblematicidad como la incapacidad que tienen los individuos de reflexionar y formularse preguntas sobre sí mismo, simplemente nos referimos a que es una incapacidad temporal, de la cual los individuos pueden, con las herramientas correctas, superar.

desde la perspectiva heideggeriana, la cotidianidad cumple todos los requisitos para que sea tildada de aproblemática. Desde este punto de vista, la cotidianidad es incapaz de hacerse preguntas a sí misma, de reflexionar sobre sí misma, de pensarse en alguna situación crítica. No parecería incorrecto sugerir que, según Heidegger, la cotidianidad es completamente irreflexiva y aproblemática.

Si bien Heidegger no utilizó estos términos para describir la cotidianidad, sí podemos encontrar ciertos indicios de lo que aquí estamos intentando describir. Veamos el siguiente fragmento tomado del parágrafo 27 de *El ser y el tiempo*:

> El 'uno' es en y por todas partes, pero de tal manera que siempre se ha escurrido ya de dondequiera que el 'ser ahí' urge a tomar una decisión. Pero por simular el 'uno' todo juzgar y decidir, le quita al 'ser ahí' del caso la responsabilidad. El 'uno' puede darse el gusto, por decirlo así, de que 'uno' apele constantemente a él. Puede responder de todo con suma facilidad, porque no es nadie que haya de hacer frente a nada. El 'uno' 'fue' siempre, y sin embargo puede decirse que no ha sido 'nadie'. En la cotidianidad del 'ser ahí' es lo más obra de aquel del que tenemos que decir que no fue nadie. (Heidegger, 1995, p. 144)

En la cotidianidad la responsabilidad del 'ser ahí' se diluye en el 'uno', e igualmente se diluye su capacidad para decidir. En la cotidianidad, realmente el que decide es nadie. En este sentido podríamos decir que, a la postre, es como si no se decidiese nada.

Con esto no queremos indicar que la cotidianidad carezca enteramente de problemas. De hecho, sí los hay, y muchos. El detalle está en que en la manera como se resuelven los problemas en la cotidianidad es completamente uniforme. La cotidianidad tiene ya, de antemano, la solución al problema que se le presenta al 'ser ahí'. Es por eso que la responsabilidad se diluye. Quien decide y resuelve los problemas del 'ser ahí' cotidiano, es el gran 'uno' impersonal, es decir, nadie particular. Recordemos que las acciones cotidianas del 'ser ahí' son completamente

impropias. El 'ser ahí' decide como *se* decide, escoge como *se* escoge, y resuelve los problemas como *se* resuelven los problemas. El 'ser ahí' toma como respuestas a sus preguntas, lo que en la cotidianidad se le presenta como obvio. Es en este sentido, al menos por los momentos, como debemos entender la aproblematicidad de la cotidianidad.

2.2.3. Las habladurías, la avidez de novedades y la publicidad

Este carácter de irreflexivilidad de la cotidianidad se aprecia mejor aún con la descripción que el mismo autor hace en los apartados 35 y 36, titulados *Las habladurías* y *La avidez de las novedades*, respectivamente. En el primer apartado Heidegger describe cómo, en la cotidianidad, el acto comunicativo queda completamente banalizado. Según Heidegger, en la cotidianidad "lo que importa es que se hable" (1995, pp. 187); no importa de qué es lo que se está hablando, sólo importa que se hable. Es una comunicación que está dominada por el señorío de los otros, por el gran 'uno' indeterminado, y lo importante es "*transmitir y repetir lo que se habla*" (p. 187). Es una comunicación vacía, irreflexiva, que no se pregunta por el contenido de la misma, y mucho menos por el origen de dicho contenido. "Las habladurías son la posibilidad de comprenderlo todo sin previa apropiación de la cosa" (p. 187). En la cotidianidad, el 'ser ahí' se vale de las habladurías para hacerse parecer muy sabio e inteligente, cuando ciertamente no lo es, pues, en realidad ni siquiera sabe de lo que está hablando. La descripción que hace Heidegger de las habladurías, explicita una vez más el carácter irreflexivo de la cotidianidad.

En el segundo apartado describe cómo queda también banalizada la actividad del conocer. El 'ser ahí' en la cotidianidad, según el autor alemán, no se ocupa de comprender lo que ve. Solamente le interesa la inmediatez del ver, mas no le interesa reflexionar sobre lo visto. El 'ser ahí' cotidiano "busca solamente lo nuevo para saltar de ello nuevamente a algo nuevo" (pp. 192-193). De eso trata la avidez de las novedades, de consumir, consumir y consumir nuevamente lo nuevo, sin parar mientes en qué es lo que se consume. "De aquí que la avidez de las novedades se caracterice por un específico 'no demorarse' en lo inmediato. De aquí que tampoco busque el ocio del demorarse en la contemplación, sino la inquietud y la excitación" (p. 193). En la avidez de las novedades, el 'ser ahí' salta de una cosa a la otra, sin pensar en lo que hace. En esta actividad cotidiana, el 'ser ahí' se engaña a sí mismo, pensando que sabe mucho, por todo lo que consume, cuando en realidad no sabe nada. Otra vez, la cotidianidad se caracteriza por ser el terreno de la irreflexión.

Por último, debemos revisar la característica de "publicidad" que tiene la cotidianidad. Con esta idea regresamos de vuelta al principio de esta sección, con lo cual se cierra el círculo de la descripción heideggeriana de la cotidianidad. Habíamos dicho al comienzo que la cotidianidad podía ser percibida como el lugar y el tiempo donde el 'ser ahí' se encuentra con otros. Todo lo que dijimos después fue visto bajo la luz de esta primera idea. En este sentido, la cotidianidad puede definirse también como el lugar donde el 'ser ahí' se hace público. Heidegger no hace una mención específica con relación a la "publicidad" de la cotidianidad. Sin embargo, a partir de todo lo que hemos visto con respecto a la cotidianidad, no es difícil deducir que Heidegger piensa de esta manera. Al respecto dice Haar: "La cotidianidad no incluye

para nada la esfera privada; las relaciones familiares, por ejemplo, quedan indeterminadas, en cuanto a autenticidad concierne. La cotidianidad es siempre *afuera, extrovertida, pública*" (Haar, 1993, p. 25)[16]. De esta manera, en la cotidianidad no hay nada que escape del ojo público. Si pertenece a la cotidianidad, es porque está constantemente expuesto al público. Empero, esto deja muchas dudas con relación a algunas actividades privadas del 'ser ahí' que bien podrían pensarse que pertenecen a su cotidianidad, como vimos en la cita de Haar. Pero la discusión que se pueda generar a partir de dichas dudas se desarrollará mejor en la última sección de este capítulo, y a lo largo del cuarto capítulo.

3. La cotidianidad según Sartre

3.1. Sartre y su predecesor

Hasta aquí hemos examinado los textos de Heidegger donde desarrolla su noción de cotidianidad. Pero no debemos olvidar que la intención de este capítulo es exponer la noción de cotidianidad desde la perspectiva existencialista. Por eso, ahora volvemos nuestra atención a la noción sartreana de cotidianidad. Sin embargo, nuevamente debemos advertir que Sartre, a diferencia de Heidegger, no aborda explícitamente el tema de la cotidianidad. Así, la presente sección será una breve presentación de lo que podría entenderse como la descripción sartreana de la cotidianidad. De esta manera, el contenido de esta sección debe ser visto como un

[16] En el original: Thus everydayness does not include the private sphere; familial relations, for example, remain indetermined as far as their possible authenticity is concerned. Everyday existence is always *outside, extrovert, public.*

complemento de lo presentado por el pensador alemán; y su extensión, por tanto, será considerablemente más corta que la de la sección anterior.

Debemos comenzar señalando que, a diferencia de lo que suele pensarse, Sartre y Heidegger guardan muchas diferencias. Con esto no queremos decir que el pensamiento de los dos sea enteramente distinto. Si no tuviesen similitudes, parte de esta investigación carecería completamente de sentido. Sin embargo, a continuación vamos a presentar lo que para nosotros es una de sus diferencias más evidentes. Y a partir de la presentación de dicha diferencia vamos a llegar a lo que aquí queremos mostrar: la similitud que hay entre estos dos filósofos en cuanto a sus descripciones de la cotidianidad.

El primer punto que debemos tener claro, es que la descripción inicial que hace Sartre de la relación individuo-otros es completamente distinta de la de su predecesor alemán. Vimos con Heidegger que el 'ser ahí', desde el momento en que empieza a existir en el mundo, se encuentra con otros. Esta relación es una de la cual nunca se podrá deshacer el individuo descrito por Heidegger, porque es una estructura esencial de su existencia. Aunque el "individuo heideggeriano" logre apropiarse auténticamente de su existencia, y logre separarse de la existencia cotidiana de los otros, siempre lo hará desde el existenciario 'ser con'. El "individuo heideggeriano", al menos inicialmente, no niega a los demás, porque ellos son parte de él. La descripción que hace Heidegger del 'ser ahí' como esencialmente 'con otros', es un deliberado intento por zafarse de la tradición cartesiana del cogito que niega su mundo circundante para asegurarse la existencia.

Ahora bien, el punto de partida de la descripción sartreana del individuo es

completamente distinto del de Heidegger. Sartre sí queda enmarcado en la tradición cartesiana, no en vano es considerado el último gran cartesiano. El individuo sartreano, a diferencia del heideggeriano, sí niega el mundo que lo rodea, y a la misma vez niega a los otros individuos que se encuentran en él. Sartre describe al hombre como un para-sí (individuo) que está intentando constantemente verse como un en-sí (objeto). Y más correcto sería decir que el individuo sartreano nace de la relación entre el para-sí y el en-sí, y en tanto relación no es *nada* (Sartre, 1993, p. 453). Podría decirse que, para que el para-sí asegure su existencia, debe negar todo aquello que no es él, y al hacer esto niega todo otro para-sí que esté en el mundo que lo rodea. De esta manera, a diferencia del individuo heideggeriano que se encuentra desde el primer momento de su existencia en una ineludible afirmación cotidiana de los otros, el individuo sartreano comienza su existencia negando todo lo que es distinto de él[17].

Comenzamos haciendo esta distinción porque creemos que, solamente una vez que se haya comprendido que el punto de partida de estos dos pensadores es distinto, podrá comprenderse la similitud que hay entre ellos al describir la cotidianidad. Acabamos de ver, una vez más, cómo Heidegger describe al individuo como inextricablemente ligado a los demás. Y vimos también su descripción de la cotidianidad. No obstante, si bien es verdad que su concepción del individuo no incluye la negación de los otros, no por ello debemos aceptar que su descripción de la

[17] Aquí podemos recordar que Merleau-Ponty se opuso a Sartre en esta manera de describir a los individuos y sus relaciones interpersonales. Merleau-Ponty, similarmente a Heidegger, describe a los individuos como primordialmente ligados por lo social. Según este opositor de Sartre, los individuos no comienzan su existencia negando todo aquello que sea distinto a ellos, sino más bien se conciben como sumergidos en un mundo social, en donde el otro es indisociable de mi.

cotidianidad sea positiva. De hecho, a pesar de que Heidegger advierte, una y otra vez, que su descripción no pretende valorar la cotidianidad, ciertamente las palabras que emplea nos indican algo distinto. Es justamente esta implícita valoración negativa de la cotidianidad, lo que tienen en común Heidegger y Sartre.

3.2. El individuo y las relaciones concretas con el prójimo

Como dijimos antes, decir que Sartre hace una descripción explícita de la cotidianidad, como lo hace Heidegger, no es enteramente correcto. Lo que haremos en esta sección es tomar la descripción que hace Sartre de las relaciones concretas con el prójimo, que se encuentra en el tercer capítulo de *El ser y la nada*, como una descripción implícita de la cotidianidad. Para esto, no debemos olvidar todo lo que obtuvimos del análisis de la noción de cotidianidad en el pensamiento de Heidegger. Es decir, para entender la descripción que hace Sartre de las relaciones concretas con el prójimo como una descripción de la cotidianidad, debemos partir del supuesto de que la cotidianidad es el lugar y el tiempo donde los individuos se encuentran para entablar dichas relaciones. Suponemos que las relaciones concretas con el prójimo descritas por Sartre, son relaciones que pertenecen a la existencia cotidiana de los individuos que las forman. Son, en fin, relaciones cotidianas.

Para Sartre, el punto de partida de las relaciones concretas con los demás será la mala fe. De esta manera, el individuo sartreano no tiene otra opción que relacionarse con el mundo si no es a través de la mala fe. A este individuo, el otro se le presenta siempre como un problema que debe afrontar y dominar. A través de la

dominación del otro, el para-sí intenta afirmar su existencia, así no lo logre. En el primer párrafo de la primera sección del tercer capítulo de *El ser y la nada*, el pensador francés dice:

> Todo lo que vale para mí vale para el prójimo. Mientras yo intento librarme del dominio del prójimo, el prójimo intenta librarse del mío; mientras procuro someter al prójimo, el prójimo procura someterme. No se trata en modo alguno de relaciones unilaterales con un objeto-en-sí, sino de relaciones recíprocas y mutables. Las descripciones que siguen han de ser encaradas, pues, según la perspectiva del *conflicto*. El conflicto es el sentido originario del ser-para-otro. (Sartre, 1993, p. 455)

Esto es así porque Sartre piensa que lo primero que hace el individuo al aproximarse a su prójimo, es intentar objetivarlo. El otro se le presenta como un objeto que obviamente no es tal. El otro es un objeto que, al igual que él, lo que quiere es dominarlo.

Empero, debemos volver al individuo mismo para comprender mejor esta descripción inicial que hace Sartre de las relaciones concretas con el prójimo. La mala fe del individuo sartreano tiene su origen, principalmente, en el hecho de que él mismo no tiene una comprensión total de su ser. En cierta forma esto se podría entender como una suerte de inhabilidad que le es inherente al individuo para conocerse a sí mismo. Así, el individuo está alienado de sí mismo y del mundo que lo rodea. No se conoce ni a sí mismo, ni al mundo en el que él habita. La comprensión que tiene el individuo sartreano de sí mismo es errada, y por ello cae en la mala fe. Como dimos a entender antes, el individuo no es más que un impertinente para-sí que desea verse como un en-sí; es de esta relación, entre el para-sí y el en-sí, de donde nace la mala fe. En términos más simples, el individuo sartreano no acepta su condición de individuo, y por eso surge la mala fe, de esa negación de sí mismo. Se puede decir que la mala fe es el producto de la imposibilidad del para-sí de

comprender su libertad; de comprenderse a sí mismo como libre, y de comprender las implicaciones de esta verdad. Es como si el individuo sartreano no quisiese su libertad, porque no sabe qué hacer con ella. La angustia que siente el individuo ante su libertad, deviene en mala fe; y esto ocurre porque la manera más fácil de "eliminar" ese incómodo sentimiento de toda posibilidad, es negándolo. Al negar la libertad, el individuo elimina su angustia, pero también se elimina a sí mismo.

Ahora, gracias a esta manera de comprender el individuo, Sartre puede sostener que "el conflicto es el sentido originario del ser-para-otro". Y, ¿cómo no va a ser de esta manera, si los individuos que forman parte de esa relación están ya en conflicto consigo mismos? Así, no debemos sorprendernos cuando el pensador francés dice que "el amor es conflicto" (p. 457). De hecho, la descripción que hace Sartre de la relación amorosa, revela hasta dónde puede llegar la mala fe de los individuos. Esta relación se reduce a un juego de dominación donde, a la postre, ninguno puede ganar. Dice el pensador francés:

> Así, en la pareja amorosa cada uno quiere ser el objeto para el cual la libertad del otro se aliene en una intuición original; pero esta intuición que sería el amor propiamente dicho no es sino un ideal contradictorio del para-sí; de modo que cada uno es alienado sólo en la medida exacta en que exige la alienación del otro. (p. 469)

Al decir que el amor es un ideal contradictorio, lo que Sartre quiere dar a entender es que el para-sí que ama (el amante) quiere amar al otro (el amado) tal como es. Pero este "tal como es" incluye el hecho de que el amado es libre, y esta libertad significa una amenaza para el amante. Y, ¿por qué es una amenaza? Pues, simplemente porque eso significa que el amado puede ser también el amado de otro; e inclusive, el amado puede escoger no amar a su amante, sino a cualquier otra persona. De esta manera, el amante quiere que su amado sea libre, pero a la misma vez no quiere que lo sea, por

el peligro que implica esa libertad. Al final, dicha contradicción corroe la relación, y deviene en mala fe, y el amor no queda sino reducido a una mera ilusión. "El problema de mi ser-para otro queda, pues, sin solución; los amantes permanecen cada uno para sí en una subjetividad total" (p. 469). No nos debe sorprender, entonces, cuando Sartre nos dice que la relación amorosa puede devenir en masoquismo, indiferencia o sadismo.

Podríamos seguir nuestra investigación, revisando la descripción que hace Sartre de estas otras maneras de relacionarnos con el prójimo. Sin embargo, a través de la descripción de la relación amorosa nos hemos hecho con elementos suficientes para dar con lo que buscamos. Las descripciones que hace Sartre de la indiferencia, el masoquismo y el sadismo, reflejan simplemente en un mayor grado lo mismo que vimos a través de la relación amorosa: que las relaciones concretas con el prójimo están contagiadas por la alienación y la mala fe. Y es justamente esto lo que queríamos mostrar, el tono negativo que utiliza Sartre para describir las relaciones entre individuos. Desde aquí podemos abordar y desprender una posible noción sartreana de cotidianidad.

3.3. Sartre y la noción de cotidianidad

A pesar de que el punto de partida que adopta Sartre para describir al individuo es completamente distinto al de Heidegger, no tenemos por qué pensar que su descripción de la cotidianidad sea distinta también. No hay que olvidar que lo que vamos a hacer en este momento es, en buena medida, evaluar las palabras de Sartre a

luz de la noción heideggeriana de la cotidianidad. Como vimos, para Heidegger la cotidianidad está ineludiblemente adherida a la descripción que él hace de las relaciones cotidianas entre los individuos. De igual manera, tomamos la descripción que hace Sartre de las relaciones concretas con el prójimo, como descripciones de relaciones que se establecen entre individuos en sus vidas cotidianas. Es así como entendemos esta descripción de Sartre, como una descripción de la cotidianidad.

Revisando el pensamiento del filósofo francés, la primera característica que se nos presenta como dada es que la cotidianidad está repleta de individuos alienados, que poco conocen de sí mismos. A partir de lo que vimos en la sección anterior, podemos concluir que lo que le es más inmediato al individuo sartreano en la cotidianidad es adoptar una postura alienada y de mala fe. Esta postura la adopta respecto de sí mismo, y respecto de los demás, tal como vimos a través del ejemplo del amor en las relaciones concretas con el prójimo. De hecho, y como ya lo hemos insinuado, aquí estamos tomando la descripción que hace Sartre de la relación amorosa como la descripción de una de las posibles relaciones que se pueden establecer en la cotidianidad. En este sentido, la descripción y análisis que hace el pensador francés de la relación amorosa es, indirectamente, una descripción de la cotidianidad. Siguiendo entonces las palabras de Sartre, la relación amorosa es un perfecto ejemplo de cómo la cotidianidad está colmada de personas y relaciones alienadas. Con lo cual volvemos a repetir la última cita que hicimos de Sartre: "El problema de mi ser-para otro queda, pues, sin solución; los amantes permanecen cada uno para sí en una subjetividad total" (p. 469), es decir, ambas partes de la relación permanecen alienadas. Y de esta manera, la cotidianidad puede ser vista como el

terreno donde se cultiva diariamente la alienación de los individuos y la mala fe.

Junto con la primera característica encontramos la segunda. Si los individuos viven cotidianamente en un estado de alienación, también viven diariamente en una suerte de estado de irreflexión. El individuo que está alienado de sí mismo y del mundo que lo rodea, es un individuo que no reflexiona, o al menos no lo hace con gran profundidad. Los individuos se alienan, porque no cavilan sobre sí mismos, ni sobre aquello que los rodea. Son, podría decirse, individuos ignorantes, en el sentido de que desconocen el origen o fundamentos de los problemas que día tras día los acechan. De ahí que, al igual que en Heidegger, la cotidianidad según Sartre estaría compuesta por individuos que, en su vida diaria, no tienen la costumbre de reflexionar.

Esta irreflexión de la vida diaria nos conduce, a su vez, a lo que en la sección de Heidegger habíamos definido como la aproblematicidad de la cotidianidad. Habíamos visto con el pensador alemán que cuando los individuos se hallan sumergidos en la cotidianidad, a raíz del estado de alienación y de irreflexión en el que se encuentran, aparentemente son incapaces de plantearse preguntas y problemas en torno a su propia existencia. Así, al igual que con Heidegger, la descripción que hace Sartre de las relaciones concretas con el prójimo nos muestra que existe una suerte de aproblematicidad intrínseca a las mismas. Cuando Sartre señala que ambas partes de la relación amorosa se encuentran alienadas, está apuntando indirectamente a que ninguno de los dos individuos que conforman la relación son capaces de asumir conscientemente los problemas que implica establecer la misma. En otras palabras, se mantienen en una postura de aproblematicidad en cuanto a la relación y en cuanto a sí

mismos. Es así como la aproblematicidad puede ser considerada otra característica más de la cotidianidad según Sartre.

No obstante, estas cualidades las entendemos mejor a la luz de la anterior descripción que hicimos del individuo sartreano. Como apuntamos, según el pensador francés el individuo está condenado a ser libre. Empero, para Sartre esta libertad se presenta al individuo como un problema, más que como un beneficio, porque lo condena a escoger su propio camino y a desarrollar, él mismo, su propio ser. El hecho de que el individuo tenga que ser enteramente responsable de su existencia, más que procurarle felicidad, lo que le produce es angustia. Angustia ante todas las opciones que existen, angustia ante el escaso tiempo del que dispone para aprovechar esa libertad, y angustia ante las implicaciones morales de sus acciones, que fueron escogidas libremente. Lo que hace el individuo ante esa angustia, es negar el origen de dicho sentimiento: su condición de ser libre. Sin embargo, al negar su libertad, es como si el individuo se negase a sí mismo. Esta autonegación se traduce, en su existencia cotidiana, en incapacidad para reflexionar y para formularse preguntas sobre sí mismo. Es así como la existencia cotidiana del individuo sartreano también es irreflexiva y aproblemática, cuestión que se puede apreciar en la descripción que vimos de las relaciones concretas con el prójimo.

Por último podríamos decir que también, al igual que en Heidegger, la cotidianidad según Sartre es el terreno perfecto para cultivar la impropiedad y la inautenticidad. Así como para Heidegger en la cotidianidad al individuo le es impropio su ser, y por lo tanto es inauténtico, lo mismo podríamos suponer para Sartre. Si seguimos la descripción de la cotidianidad que hasta aquí hemos hecho, al

individuo cotidiano de Sartre también se le vuelve impropia su existencia, y por lo tanto es inauténtico. El hecho de que este individuo adopte en la cotidianidad una postura de mala fe, es señal de que es inauténtico e impropio. Su existencia le es impropia, porque él se la ha negado a sí mismo. Cuando se niega como un ser libre, se niega a sí mismo toda responsabilidad con relación a su existencia, y por lo tanto se le torna impropia. A su vez, al no pertenecerle ya su existencia, sus acciones son inauténticas, pues él no ha escogido nada de lo que es, o será. Lo ha dejado a la suerte tal vez, o al señorío de los demás.

4. La cotidianidad según el existencialismo

Volver a repetir lo expuesto en las dos secciones anteriores resulta innecesario. Conocemos cuál es la descripción que hace Heidegger de la cotidianidad, y también sabemos lo que sobre ella dice Sartre. Sin embargo, no estaría de más nombrar las características principales que obtuvimos de dichas descripciones. La primera es la de la cotidianidad como *aproblemática*, entendiendo la aproblematicidad como la incapacidad que tiene, tanto la cotidianidad en general, como los individuos que en ella habitan, de formularse preguntas y problemas, especial y precisamente de carácter moral y ético, como veremos en el segundo capítulo. A la aproblematicidad sigue, ineludiblemente, la *irreflexivilidad* de la cotidianidad. Esta se refiere a la incapacidad que tienen los individuos en la cotidianidad para reflexionar por sí mismos, con lo cual no les queda otra opción que entregarse a lo que dicta el rebaño. Si bien estas dos características se pueden definir

por separado, no concebimos alguna manera en que se puedan manifestar en la realidad una separada de la otra. Están irremediablemente unidas.

De estas dos características se derivan otras tres: la *alienación*, la *inautenticidad*, y la *impropiedad*. Las tres han sido suficientemente elaboradas. Nos referimos a la cotidianidad como alienada, cuando vimos que los individuos que en ella habitan están alienados, porque no reflexionan y no conocen bien su existencia cotidiana. También vimos cómo la cotidianidad se transforma en impropia, cuando en ella los individuos son incapaces de adueñarse de su existencia. Por último, vimos cómo en la cotidianidad los individuos se tornan inauténticos, cuando se entregan al señorío de los demás y se vuelven incapaces de actuar y decidir por sí mismos.

Estas son las características que más saltan a la vista al revisar la noción existencialista de cotidianidad. Sin embargo, lo que más nos llama la atención de lo que hemos desarrollado es la actitud que está detrás de esta descripción de la cotidianidad. A la luz de todo lo que hemos trabajado hasta este momento, no podemos decir que las descripciones que hacen Heidegger y Sartre de la cotidianidad sean del todo positivas. Un aspecto frecuentemente discutido, es la postura que adopta Heidegger ante su descripción de la cotidianidad. Repetidas veces, Heidegger advierte que no debe ser mal interpretado el lenguaje que escoge para describir la cotidianidad. Sin embargo, como vimos con algunas de sus citas, es inevitable no pensar que detrás de sus palabras hay un cierto desprecio por la misma. Nos negamos a creer que palabras como: impropia, inauténtica, alienada, impersonal, etc., corresponden solamente a una descripción imparcial y no valorativa de la cotidianidad. Igualmente, la descripción que hace Sartre de las relaciones concretas

con el prójimo, nos hace pensar que su postura ante la cotidianidad no puede ser muy alentadora.

En fin, estos dos pensadores existencialistas, y también el existencialismo en general, tiende a desprestigiar la cotidianidad. Sin embargo, con esto no estamos haciéndole un juicio a la corriente existencialista, o al menos no por los momentos. Simplemente estamos señalando el valor que le dan ellos a la cotidianidad, tema que trabajaremos más adelante en esta investigación. Veremos con Taylor que la cotidianidad tiene mucho más valor que aquél que los existencialistas le dieron. Taylor habla de una afirmación de la vida ordinaria, que puede ser interpretada como una afirmación de la cotidianidad. Esta afirmación puede ser vista como una respuesta a la postura existencialista. Sabemos, además, que Taylor no está solo en esta respuesta. Otros intelectuales como Agnes Heller y Henrí Lefebvre, de manera similar al pensador canadiense, analizan la cotidianidad desde una perspectiva más positiva. Pero mejor no nos adelantemos a nuestra investigación, y veamos lo que respecto de la cotidianidad nos puede decir Mario Sambarino.

Capítulo 2
Mario Sambarino y la cotidianidad

1. Introducción

En este capítulo presentamos la noción de cotidianidad que se encuentra en el pensamiento del filósofo uruguayo Mario Sambarino. A diferencia de lo que sucedió en el capítulo anterior, a este pensador no lo escogimos porque represente alguna corriente filosófica específica. Nuestro interés en su pensamiento se debe, más que todo, al peculiar interés que él mismo pareció tener en la cotidianidad. Como lo mostraremos a lo largo del capítulo, la descripción que hace este filósofo uruguayo sobre la cotidianidad es muy similar a la que obtuvimos de la revisión que hicimos del pensamiento de Heidegger y Sartre. Sin embargo, como se podrá apreciar más adelante, la razón por la cual Sambarino describe la cotidianidad es completamente distinta a la razón que motivó a estos dos existencialistas a hacer otro tanto. A pesar de las similitudes que hay entre la noción existencialista de cotidianidad y la de Sambarino, nos parece que la perspectiva que él tiene de la cotidianidad es única y original. Esta es, principalmente, la razón por la cual lo hemos incluido en esta investigación. La descripción que hace de la experiencia moral cotidiana es algo que nunca antes se había hecho en la historia de la filosofía occidental. A esta razón podemos agregar otra más. Debemos confesar que el hecho de que Sambarino sea un pensador latinoamericano, lo hace aún más llamativo para nosotros; esto, teniendo en cuenta que esta investigación misma es una tesis de grado escrita por un estudiante

latinoamericano, para una universidad latinoamericana.

El texto de Sambarino en el cual centraremos nuestra atención se titula *Investigaciones sobre la estructura aporético-dialéctica de la eticidad*[18]. Como lo indica el título, el tema de la investigación que desarrolla el autor en dicho libro, es la estructura de la eticidad. No obstante, para el tema que aquí queremos desarrollar, solamente basta consultar los tres primeros apartados del primer capítulo de dicho texto, que es justamente lo que nosotros haremos. No es imprescindible conocer en toda su extensión el texto de Sambarino para hacer la investigación que nos hemos propuesto llevar a cabo. Sin embargo, suponemos que el lector está al menos medianamente enterado de lo que en él se trata. No es por un mero capricho que Sambarino comienza haciendo una descripción de la cotidianidad. Para él la experiencia moral cotidiana es el punto de partida para su investigación sobre la estructura de la eticidad.

Como es costumbre, es necesario precisar las preguntas que nos ayudarán a guiar nuestra investigación a una culminación apropiada. En el caso específico de la noción de cotidianidad en el pensamiento de Sambarino, proponemos las siguientes: ¿qué tipo de descripción hace Sambarino de la experiencia moral cotidiana?, ¿cuáles son las características más resaltantes de dicha descripción?, ¿cómo es la noción de cotidianidad que se deriva de la descripción de la experiencia moral cotidiana? Estas serán las preguntas centrales del capítulo, pero sin duda alguna hay muchas más que se pueden hacer, como: ¿qué similitudes tiene la descripción de Sambarino con la de Heidegger y Sartre?, ¿cuál es la importancia de hacer una descripción de la

[18] Al cual nos referiremos de aquí en adelante como las *Investigaciones*.

experiencia moral cotidiana?, etc. Sin embargo, el objetivo principal de esta tesis es contestar las tres primeras preguntas que enunciamos. En la medida de lo requerido, contestaremos cualquier otra que se derive de ellas.

Este capítulo, entonces, estará dividido en dos secciones generales: en la primera revisaremos la descripción de la experiencia moral cotidiana que hace el autor uruguayo; y en la segunda haremos una discusión en torno a dicha descripción, de la cual, a su vez, desprenderemos su noción de cotidianidad. En cada sección se harán las subdivisiones pertinentes.

2. La experiencia moral cotidiana

Lo primero que hay que tomar en cuenta con relación al capítulo que aquí analizaremos del texto de Sambarino, es que la razón por la cual él se aproxima a la cotidianidad es enteramente distinta a la que motivó a Heidegger a hacer lo mismo. Quizá a partir de esta diferenciación se puede comprender mejor la importancia del análisis que hace Sambarino de la cotidianidad. Se puede decir que la razón por la cual Heidegger incluyó una descripción de la cotidianidad en su investigación sobre el "ser ahí", es porque se vio obligado a hacerlo. Esto es así, porque la cotidianidad es una parte fundamental de la existencia del "ser ahí", y es inevitable no toparse con ella al hacer un análisis de dicho ser. La razón por la cual Sambarino se interesa en la cotidianidad es muy distinta. El filósofo uruguayo piensa que para la tarea que él desea llevar a cabo en las *Investigaciones* -es decir, hacer un estudio sobre la estructura de la eticidad-, es necesario partir del lugar en donde con más frecuencia se

revela dicha estructura. Este lugar es la cotidianidad.

Como se podrá apreciar, a diferencia de Heidegger, Sambarino no pretende hacer una descripción de la cotidianidad limpia de juicios valorativos. Sin embargo, dicha descripción no tiene por qué ser vista como un ataque a la cotidianidad. Si bien es verdad que la descripción que hace el pensador uruguayo guarda el mismo tono negativo de la descripción de Heidegger y Sartre, ello no indica que Sambarino desea desprestigiar la cotidianidad. De hecho, este autor no tiene esa necesidad, pues, a diferencia de los dos pensadores existencialistas, él no está envuelto en el compromiso de venderle a los hombres la idea de liberarse de la indeterminación y alienación cotidianas, a cambio de una vida auténtica. Al parecer, el uruguayo simplemente desea hacer una descripción clara y transparente de la moralidad cotidiana. Partiendo de dicha descripción, Sambarino podrá hacer su análisis de la estructura de la eticidad. Con esto aclarado podemos empezar.

2.1. La experiencia moral cotidiana

En la primera sección del primer capítulo de sus *Investigaciones*, Sambarino hace una interesante descripción de la manera en la cual funciona la moral cotidiana. Dicha descripción va a devenir en los dos puntos subsecuentes de su análisis: la aproblematicidad y la ambigüedad de la cotidianidad, los cuales serán revisados con detenimiento más adelante. Con la presentación de esta descripción inicial, Sambarino quiere mostrar lo ingenua que es la cotidianidad en cuanto a su proceder moral. Comienza señalando que la moralidad es, quizá a diferencia de lo que podría

pensarse, un aspecto muy importante de la cotidianidad. "El ejercicio de comportamientos estimativamente enjuiciados constituye un aspecto fundamental del modo de ser de lo que ordinariamente integra la vida cotidiana", dice Sambarino (1959, p. 5). Pero agrega, también, que la moral cotidiana no es enteramente ciega, sino que ella responde a una serie de normas valorativas que buscan regular la vida cotidiana. Siguiendo la idea anterior, el pensador dice: "A él pertenece el reconocimiento de un mundo normativo que regula valorativamente la conducta a través de actos de aprobación o de reprobación" (p. 5).

Sin embargo, la descripción de Sambarino parece apuntar a que la moralidad cotidiana no va más allá de esa mera conducta aprobatoria o desaprobatoria. Es decir, aquello que podríamos llamar el orden moral cotidiano, parece ser muy llano, superficial y cándido. Si se le pide a la cotidianidad[19] que nos aclare la imagen de su orden moral, el pensador uruguayo señala que ella es incapaz de hacerlo. En lugar de mostrar un orden moral que realmente le pertenece, nos remite a otros. Dice Sambarino:

> Si se le consulta respecto de dicho orden, lo que de él enuncia habitualmente la propia vida cotidiana, se hallará como pronta respuesta que tal conjunto es sólo parte de un horizonte genérico de apreciaciones reales o posibles pertenecientes a otros órdenes -constituidos, por ejemplo, por las estimaciones estéticas, religiosas o cognoscitivas-. (p. 6)

Esta incapacidad de precisar su propio orden moral, resulta en problemas aún más complejos, como veremos más adelante. Pero Sambarino no se contenta con esto, y nos muestra que el proceder moral cotidiano es aún más ambiguo, diciendo que:

> Si procurando una mayor precisión, se le pide a esa misma habitualidad ética, que haga ostensible su contenido específico, se verá que, según la propia delimitación de su contorno, la conciencia moral cotidiana se muestra a sí misma integrada

[19] En este capítulo seguiremos la tendencia de Sambarino a personificar la cotidianidad.

> fundamentalmente por una suma de preceptos que se pretenden determinados y coherentes entre sí, de límites un poco inciertos pero de núcleo claro y seguro, que instruyen y mandan ajustadamente sobre lo bueno y lo malo, sobre lo que se debe y sobre lo que no se debe hacer. Esos preceptos se expresan en formulas normativas de carácter imperativo, cuya presencia puede tal vez reconocerse incluso en el modo sutil de presupuesto necesario que otorga sentido a toda permisión. Su vigencia regula aspectos definidos de la actividad humana, como ser la relación familiar, la relación con el prójimo, la relación del sujeto consigo mismo. [sic], (p. 6)

El carácter imperativo de la eticidad cotidiana del que habla aquí Sambarino parece estar, a primera vista, completamente injustificado. Es decir, aparentemente la cotidianidad se rige a partir de dichos imperativos éticos, pero cuando se le pide que justifique por qué utiliza esos y no otros, se encuentra sin argumentos. Esto nos recuerda la indeterminación de la cotidianidad de la cual hablábamos en el capítulo anterior. En la cotidianidad los sujetos se comportan como *se* deben comportar, según señalaba Heidegger. Pero ese "*se*" nunca se refiere a algo definido.

Sin embargo, el carácter imperativo de las normas que guían el quehacer cotidiano, no es tan ambiguo como lo hemos presentado. En la cita anterior, las palabras de Sambarino revelan el principio normativo que la cotidianidad prefiere para guiar sus acciones. Este principio es, quizá, uno de los principios éticos más elementales que se conocen: el de lo bueno y lo malo. Es decir, en la cotidianidad las acciones se determinan a partir de aquello que es bueno hacer o aquello que es malo hacer. Pero es justamente en la ambigüedad de dicho principio donde se fundamenta la indeterminación de la moralidad cotidiana. También se verá, en breve, que este principio se fundamenta a su vez en uno aún más elemental todavía: el principio de deseabilidad.

Ahora bien, podría pensarse que la razón por la cual la cotidianidad se inclina a utilizar estos principios, es la de su simplicidad. El principio de lo bueno y lo malo,

no parece presentar a primera vista ninguna complicación. No hay que olvidar que la cotidianidad es el producto de la interacción de muchos individuos. Para garantizar una interacción efectiva y coherente, es menester que los sujetos que componen la cotidianidad compartan esquemas valorativos similares. La simplicidad del principio de lo bueno y lo malo, se presta para que sea convertido en una suerte de imperativo categórico general, que determine todas las conductas de la cotidianidad. Sin embargo, de lo que la cotidianidad no se da cuenta, es de que el número de interpretaciones posibles que se pueden hacer de dicho principio, puede ser equivalente al número de individuos que forman parte de ella. Es a partir de esta multiplicidad de interpretaciones de donde brota la indeterminación moral cotidiana. Pues, ¿quién realmente puede dar la palabra final sobre lo que es bueno y lo que es malo?

Empero, Sambarino señala que la cotidianidad no sólo se rige por lo que pueda ser bueno o malo, sino también por lo que pueda ser deseable o no. De hecho, los dos principios están inextricablemente unidos. Sin embargo, el autor advierte que, paradójicamente, en la cotidianidad lo que es deseable, no es lo que es bueno. Refiriéndose a la tendencia que tiene la cotidianidad de regirse por el principio de lo bueno y lo malo, el pensador uruguayo dice: "Envuelta necesariamente en semejante hermenéutica se halla la creencia de que lo inmoral tienta porque es deseable" (p. 8). Así, pareciese en un primer momento que la cotidianidad opta por guiarse por lo que es una suerte de canon ascético, donde lo que es deseable es concebido como algo inmoral, es decir, es malo:

> En su experiencia apercibida habitual, la conciencia moral cotidiana sólo puede reconocer expresamente a lo inmoral en el consentimiento franco a impulsos en intereses

> sensibles de clara y definida especie, discernibles en toda común naturaleza, por heterogéneos que fueren los contenidos que facilitan el logro de la satisfacción buscada. Por la misma razón, no puede reconocer como inmoral algo que no le sea exhibido posiblemente deseable de alguna manera, para algún sujeto, en alguna hipótesis. (p. 8)

Pero este principio también se vuelve borroso al escudriñar con más detalle la moral de la cotidianidad. Es, en fin, en ella misma donde los individuos van a permitirse todos sus deslices. Como bien lo señala el autor, aunque la moral cotidiana condene la hipocresía, esta misma "la sigue como una sombra y es su inevitable acompañante" (p. 8).

Sin embargo, la cotidianidad no deja de ser astuta, e intenta justificar sus inconsistencias morales. No hay que olvidar que la uniformidad parece ser una constante en la cotidianidad, y el individuo particular se rige por la norma común. A la postre, la cotidianidad justifica todas sus faltas bajo la excusa de que en ella todas las acciones y los comportamientos son genéricos. De esta manera, se vuelve común caer cuando se es tentado, e irrespetar lo que en principio era una norma imperativa.

> En su esfuerzo por confirmarse en sí misma protegiéndose contra el reconocimiento de sus deficiencias, [la cotidianidad] se ayuda con la escala comparativa constituida por el comportamiento de los otros; piensa o quiere pensar que, en el fondo, está bien aquello que más o menos todos hacen. Puesta en actitud combativa ante quien denuncia su debilidad, erige fácilmente la disculpa justificativa en deber, y el ser de todos se convierte en deber-ser. (p. 9)

Al parecer, la cotidianidad excusa las inconsistencias morales que en ella se presentan, usando como argumento el hecho de que estos comportamientos irresponsables se presentan de una manera genérica en ella. Pronto, lo que en un principio se nos revelaba como inconsistencias morales, se convierte también en una norma; enigmáticamente, lo irregular deviene en lo regular. Así, los sujetos de la cotidianidad no sólo tienden, como inicialmente se mostró, hacia lo bueno, sino también tienden hacia lo malo. Pero por incurrir en lo malo, no se les condena,

porque ahora también es una regla incurrir en ello. De esta suerte, la cotidianidad se encuentra inevitablemente en una contradicción. Y de esta contradicción se derivan las características de la cotidianidad que a continuación revisaremos.

2.2. La aproblematicidad de la cotidianidad

A partir de esta descripción, Sambarino desbroza con más detenimiento lo que para él son las dos características más importantes de la cotidianidad. Estas dos características se parecen mucho a las que obtuvimos nosotros de la descripción que hacen Heidegger y Sartre de la cotidianidad. La primera que analiza es la de la aproblematicidad de la cotidianidad, que desarrollamos en el primer capítulo. Con lo que aquí presentamos, ampliamos lo que inicialmente habíamos desarrollado como la noción de aproblematicidad.

A través de la descripción que hace Sambarino de la cotidianidad, fácilmente se revela su condición de aproblematicidad. El solo hecho de que la cotidianidad tienda a caer en contradicciones morales es indicador de que ella es aproblemática. Pero, recordemos qué se entiende por 'aproblemática'. En el capítulo anterior nos referíamos a la aproblematicidad de la cotidianidad, como la incapacidad que tiene ella de formularse problemas y preguntas a sí misma. A su vez, la aproblematicidad se presenta por la incapacidad de la cotidianidad de ser reflexiva. Con Sambarino, esta noción se amplía un poco más.

Casi al principio del apartado que dedica a este tema, el autor dice:

> La cotidianidad ética puede conocer problemas, y también encontrarse en ellos y padecer su dolor y su aspereza; pero los mismos no pasan, según su juicio, a integrar su ser, y no

> poseen en consecuencia un alcance definitorio, ni en lo que se refiere a las conexiones que guardan entre sí sus varios contenidos, ni respecto de sus relaciones consigo misma. Tanto ella como la moralidad común que en su seno prefine su ámbito permanecen ajenas a toda aporía radical, y en ningún momento son verdaderamente polémicas ni críticamente indagadoras del sentido de la validez presunta de sus evidencias, empeñándose en permanecer aproblemáticas con una equívoca ingenuidad. (p. 10)

Así, tal como lo indicábamos en el capítulo anterior, la aproblematicidad de la cotidianidad no implica que ella en sí carezca de problemas. Ella, como hemos apreciado a través de la descripción que hizo el pensador uruguayo, está repleta de problemas. No sólo morales, sino prácticos, existenciales, etc. El detalle está en que la cotidianidad, al enfrentarse a estos problemas, es incapaz de reflexionar, de pensar en y por sí misma. Las soluciones a los problemas que se presentan en la cotidianidad son, en cierta medida, soluciones prefabricadas. Los sujetos que en ella habitan, no tienen que pensar mucho en cómo solucionar sus problemas, sólo tienen que responder como ha sido preestablecido por la cotidianidad misma. La solución correcta es la que se presenta como más obvia.

Sin embargo, es justamente esa tendencia a ser irreflexiva lo que conduce a la cotidianidad a caer en contradicciones. En este sentido, Sambarino amplía la noción de aproblematicidad. Pues, ante los ojos del autor, esta noción no es solamente todo lo que anteriormente dijimos. La cotidianidad no sólo es aproblemática porque da soluciones uniformes a los problemas que en ella se presentan, sino que además es aproblemática porque se vuelve ciega ante esta misma conducta. La tendencia que tiene la cotidianidad a producir conductas genéricas en su seno, es la que la conduce a caer en contradicciones. Y la aproblematicidad de la misma radica en tornar su vista ante tales anomalías. Al hacer esto, la cotidianidad cae en una suerte de autoengaño que puede devenir en autodestrucción. Sin embargo, lo más enigmático de todo este

asunto, no es que la cotidianidad sea aproblemática, sino la aparente postura de ingenuidad que pretende mantener ante semejante problema. Empero, como hemos visto, el costo de intentar mantener tanta simplicidad es caro.

Pero todavía más interesante es que la cotidianidad no tiene que buscar mucho para ver hacia dónde conducen los problemas. Las aporías que resultan de sus acciones inconsecuentes se encuentran en ella misma. Pero en la cotidianidad la costumbre es más fuerte que la razón, y permanecer en la ignorancia es más cómodo y menos doloroso que el esfuerzo de pensar y reflexionar. Vivir constantemente en autoengaño es, en cierta media, más fácil y menos costoso que entregarse a la reflexión; la incomodidad que produce de cuando en cuando tal grado de alienación, es rápidamente aniquilada con una nueva dosis más fuerte de alienación. Esta es la situación en la cual se encuentra, según Sambarino, la cotidianidad.

Como dice el filósofo: "en la misma cotidianidad existe el camino hacia el problema; no hay más que proseguir hasta su propio fondo para que se hagan ostensibles sus muchas aporías" (p. 12). Pero ante esta realidad, ella se mantiene ciega, sorda y muda. Se niega a reflexionar, y a admitir que está equivocada. Pero no lo hace por orgullo, sino por comodidad. Le es más conveniente mantener su "paz" interna, que admitir su equivocación ante cualquier interpretación e inquisición ajena a sí misma. Intenta mantener a toda costa la estabilidad y la uniformidad en su seno. "En el instante que la cotidianidad oye una de sus voces ensordece para otras, a lo menos en el sentido de denegar la audiencia que éstas solicitan" (p. 12). ¿Será que acaso admitir su equivocación, implica el comienzo de su destrucción? Esto no lo podemos saber hasta que la cotidianidad cambie de parecer.

Pero prosigamos con el análisis de Sambarino:

> Anulando por ilícita toda palabra que provenga de los moldes interpretativos que a su vez quisieran declararla írrita, se resiste a juzgarse problematizable. Si se ve forzada a preguntar por sí, su indagación permanece ajena a cualquier rectificación eventual de sus contenidos aparentes [...]. No ve, o no admite, o no quiere admitir ninguna posibilidad radicalmente negativa que pudiere herirla, y juzga perversa a cualquier otra experiencia que diga desmentirla. (p. 13)

Con esta cita lo que hacemos es confirmar lo que se ha estado discutiendo. La cotidianidad se mantiene impermeable ante una interpretación ajena a sí misma, sorda frente a posibles críticas que puedan mostrarle sus errores. Ella se prefiere alienada e irreflexiva. De esta manera, la aproblematicidad de la cotidianidad radica en el hecho de que ella misma no quiere admitir su problematicidad. La cotidianidad se mantiene tercamente cerrada ante el hecho de que en su seno se generan aporías y problemas de difícil solución, como consecuencia de sus inconsistencias morales.

El problema de la cotidianidad es que no se acepta a sí misma como problemática. Tercamente se obnubila ante su problematicidad, la cual se convierte en una *falsa* aproblematicidad. Las aporías que ella misma entraña la encierran, la limitan a una posible libertad. Esta tendencia a presentarse a sí misma como aproblemática, nos guía a la siguiente característica que analiza Sambarino de la cotidianidad: su indeterminación.

2.3. La indeterminación de la cotidianidad

La inconsecuencia moral de la cotidianidad nos conduce inevitablemente a su indeterminación. De igual manera que en el caso de la aproblematicidad, esta característica se refiere principalmente a la conducta moral cotidiana. Esta

indeterminación tiene su origen en algo que ya hemos trabajado antes con relación a la cotidianidad: la uniformidad genérica de sus acciones. Pareciese que la cotidianidad se vale de la generalidad abstracta de lo que deben ser sus acciones, para cultivar en su seno la indeterminación de las mismas. Con la palabra indeterminación, Sambarino quiere hacer referencia a que los imperativos éticos bajo los cuales se rige la cotidianidad son tan generales, que las posibles interpretaciones de dichas normas pueden generar conductas contradictorias. En este sentido, las normas morales cotidianas son tan vagas, abarcan tantas posibilidades, que devienen en ambigüedad e indeterminación. Así, dice el autor que "bajo la apariencia de una misma norma, se ocultan en verdad preceptos no sólo distintos, sino enteramente excluyentes, en tal grado que si uno es reconocido positivamente valioso, el otro ha de valer con necesidad negativamente" (p. 14).

Sambarino utiliza un par de ejemplos para mostrarnos a qué se refiere cuando dice que la cotidianidad es indeterminada. Como primer ejemplo menciona el conocido enunciado normativo: *amarás a tu prójimo*. Ordinariamente se acepta como éticamente vigente el contenido de dicha norma. En la cotidianidad, todos amamos a nuestros prójimos. El problema se presenta cuando nos damos cuenta de que son muchas las interpretaciones que se le pueden dar a la palabra "amor" y a la palabra "prójimo". Como dice el autor: "Gran diferencia existe entre el amor de Francisco de Asís, que besa al leproso, y el de Torquemada, que quema al hereje" (p.14). Como podemos irnos dando cuenta con este ejemplo, las normas por las cuales se rige la cotidianidad pueden generar un sinfín de interpretaciones, gracias a lo vagas y generales que son. "De esta suerte, nadie se entiende sobre el contenido, bien que de

ordinario todos admitan la fórmula. Esa aceptación común de un valor convencional ficticio oculta la diferente aceptación de valores fundamentales esencialmente distintos" (p. 14). Empero, lo curioso es que ante dichas anomalías, la cotidianidad se muestra indiferente.

Sambarino también toma en consideración otra norma que cotidianamente se nos presenta como obvia: *no robar*. De la misma manera que ocurre con la norma de *amarás a tu prójimo*, la norma de *no robar* acepta muchísimas interpretaciones posibles. Hay muchas y distintas razones con las que se puede justificar la implementación de esta norma, pero ninguna puede ser considerada como la razón última por la cual no se debe robar. No solamente eso, sino que es posible no cumplir la norma en algunos casos, por ejemplo, cuando se roba porque se es pobre. Igual ocurre con el mandato de no matar, y con muchos otros más. En este sentido se comprenden las palabras de Sambarino cuando dice que "los valores éticos de la conciencia cotidiana son vacíos, en tanto que, permaneciendo indeterminado su contenido, carecen de un definido sentido" (p. 15). El problema, como lo indica el autor en la siguiente página, es que dichos enunciados éticos, no son más que meros enunciados verbales que no están de ninguna manera axiológicamente determinados.

Sin querer banalizar las palabras del filósofo, se puede decir que, en términos más simples, lo que sucede es que la cotidianidad no se ha tomado la molestia de pensar y razonar el sistema de normas éticas por el cual se rige. Pareciera ser completamente irracional e irreflexiva en este respecto, pronunciándose a favor de una cosa en un momento, y más tarde en su contra, usando a su conveniencia las normas por las cuales se rige. "De esto resulta que la moralidad cotidiana es ajena a

toda inmediata exhibición de un concreto fundamento, presentándose en consecuencia con el carácter de incondicionada en cuanto a su fundamento." (p. 16). Entonces, el problema de la indeterminación cotidiana tiene su raíz en la carencia de un fundamento para las normas por las cuales se rige. Estas normas son, como lo indicamos antes, meros enunciados verbales, los cuales son vacíos, sin contenidos. Estos vienen a ser, muy convenientemente, las acciones mismas. Es como si la cotidianidad justificara el uso de una u otra norma *a posteriori*, a partir del resultado de la acción. Así, "en el modo de sentir e interpretar que es constitutivo de la cotidianidad ética, siendo indefinido su contenido por ser indeterminado su fundamento, ocurre que las normas son siempre buenas porque son vacías" (p. 17).

De esta manera, no es difícil encontrar cotidianamente contradicciones morales por doquier. En un momento se bendice al obediente, y en otro se le tilda de estulto; en un momento se reprime al rebelde, y en otro se le alaba. En una ocasión se estima la humildad, en otro se la ve como una necedad; en una situación es conveniente mantener el orgullo, en otro es una insensatez. "De ahí esa extraña ambivalencia que se constata en las valoraciones éticas cotidianas. Sus signos negativos y positivos se alternan caóticamente, y a veces se las arreglan para subsistir en extrañas formas de incomprensible coexistencia" (p. 18). El problema de la indeterminación puede verse ligado, como fue discutido en el apartado anterior, a la extrema simplicidad y superficialidad de las normas que la cotidianidad ha escogido para guiar sus acciones. Se rige por lo que es bueno o malo, pero, ¿qué es bueno y qué es malo? La sobresimplificación de sus normas deviene en una superpoblación de problemas.

En este sentido, la cotidianidad no se hace responsable de sus acciones. La aproblematicidad de la cotidianidad va de la mano con su indeterminación. Pero el problema es que la cotidianidad no exige mucho de sí misma, ella misma no se toma muy en serio. "Muy a menudo, en efecto, la conciencia cotidiana entiende, sin explicar por qué, que no está bien tomar sus propias cosas demasiado en serio: es de mal gusto o, al menos, no es de buen tono" (p. 20). Con estas palabras, Sambarino quiere dar a entender que, en cierto sentido, la cotidianidad se rige a su conveniencia; es decir, lo que a ella le interesa es aparentar su paz interna. No hay que olvidar que la cotidianidad es el producto de la interacción de un gran número de individuos. Ni a la cotidianidad, ni a los individuos que la componen, les interesa entrar en conflicto. Quizá si esto sucede, existe la amenaza de que se terminen las relaciones, y en consecuencia deja de existir la cotidianidad. De esta manera, la cotidianidad hace todo lo posible para lograr un ambiente de sosiego en su interior. Esto lo logra teniendo normas éticas de un amplio espectro interpretativo, las cuales devienen en indeterminaciones y ambigüedades, y hace que la cotidianidad caiga en contradicciones. De lo que la cotidianidad no se da cuenta es de que ella nunca dejará de existir, pues no importa cuán problemáticas sean las relaciones entre los individuos que la conforman, ellos nunca van a dejar de entablar las mismas relaciones.

Con esto terminamos nuestra revisión de la descripción que hace Sambarino de la cotidianidad. Lo que en el resto del primer capítulo de sus *Investigaciones* desarrolla el autor uruguayo, si bien es muy interesante, no es pertinente revisarlo aquí. De esta manera pasamos a desarrollar las implicaciones de la noción de cotidianidad de Sambarino, y a comparar estos resultados con los obtenidos en el

primer capítulo.

3. La cotidianidad según Sambarino

Es menester recordar que la descripción que hace Sambarino es una descripción de la moralidad cotidiana. Lo que vamos a hacer ahora es desprender de esta descripción, lo que sería su noción de cotidianidad. Lo haremos tomando en consideración lo que obtuvimos de la noción de cotidianidad de Heidegger y Sartre, trabajada en la última sección del capítulo anterior. También, tenemos que advertir que partimos del supuesto de que Sambarino maneja una noción de cotidianidad similar a la de estos dos existencialistas. Es decir, que lo que Sambarino entiende por cotidianidad es aquel espacio y tiempo donde los individuos se reúnen día tras día, y hacen pública su existencia. La cotidianidad es el lugar donde, a través de las relaciones de trabajo, familiares, amorosas, etc., los individuos se desenvuelven diariamente, y desarrollan su existencia. De esta reunión diaria de individuos nace lo que llamamos cotidianidad, y en ella surge también un cierto tipo de moral: la moral cotidiana.

Vale la pena notar que la descripción de la experiencia moral cotidiana que hace Sambarino, es un tanto breve; sin embargo, no por ello infructuosa. A nuestro parecer, por más corta y repetitiva que pueda ser la descripción que hace este autor, tiene la virtud de focalizar su interés y desarrollar en detalle los problemas más importantes de la experiencia moral cotidiana. Tal como ocurrió con la descripción de la cotidianidad de Heidegger y Sartre, en esta oportunidad una de las características

que más nos llama la atención es la *aproblematicidad* de la cotidianidad. Sobre ella no es necesario decir más de lo que ya se ha dicho. La otra característica que salta a la vista en la descripción de Sambarino, es la de la *indeterminación*. Esta característica sí se nos presenta como nueva, y podemos agregarla a la lista que hicimos al final del primer capítulo. Como vimos, Sambarino se refiere a la moral cotidiana como indeterminada, cuando da cuenta de que las normas éticas bajo las cuales ella se rige son muy generales. De estas normas generales cotidianas se puede derivar un número casi ilimitado de interpretaciones, lo cual refleja su extrema vaguedad. De ahí, Sambarino concluye que la moralidad cotidiana es la mayor parte del tiempo indeterminada.

Estas dos características fueron presentadas por el pensador uruguayo como características que pertenecen a la moral cotidiana. Sin embargo, no debemos pensar que ellas se limitan sólo al ámbito de lo moral. Cuando Sambarino hace esta descripción, estamos seguros de que no tiene en mente restringir esa descripción solamente a la moralidad cotidiana. De ella podemos inferir que, en efecto, es toda la cotidianidad la que es aproblemática e indeterminada.

A su vez, de estas dos características se pueden inferir otras más; la cotidianidad también es *ambigua*, *inconsistente* e *irreflexiva*. Con irreflexiva queremos decir lo mismo que dijimos en el primer capítulo. No nos parece incorrecto pensar que la tendencia que tiene la cotidianidad de verse a sí misma como aproblemática, se debe a que regularmente ella no reflexiona sobre sí misma. Sin embargo, decir esto puede parecer un poco extremo, y por lo tanto debemos aclarar bien esta idea. No estamos diciendo que la cotidianidad no piense del todo en sí

misma. Alguna imagen de sí misma debe tener, y de hecho, la tiene; si no fuese así, sería imposible que ella misma se estimara como aproblemática. A lo que nosotros nos queremos referir con irreflexiva, es que el esfuerzo de reflexión que hace la cotidianidad es tan minúsculo, que bien podemos dejar de llamarlo reflexión. La reflexión de la cotidianidad es muy superficial y llana. Por esa razón, termina teniendo una imagen desfigurada de sí misma; y por eso también desemboca en ambigüedades e indeterminaciones. La reflexión en la cual incurre la cotidianidad, no es una reflexión verdaderamente racional y crítica; pareciese más bien que reflexiona por mero hábito. Según la descripción de Sambarino, esto se refleja en su costumbre de regirse por normas éticas demasiado generales, que degeneran en contradicciones particulares. En este sentido se debe entender su carácter de irreflexiva.

Dijimos también que de la descripción de la moral cotidiana podemos desprender su inconsistencia y su ambigüedad. Estas características van de la mano con la indeterminación. Al decir que la cotidianidad es inconsistente queremos dar a entender que, si se indaga en su interior, sería casi imposible hallar alguna regla firme y determinada por la cual se rige. Volvemos a repetir: el uso de normas éticas demasiado generales por parte de la cotidianidad, deviene en acciones particulares inconsistentes e inconsecuentes en su seno. Es decir, la cotidianidad es inconsistente e inconsecuente con lo que ella misma dice seguir. A su vez, esto degenera en una completa ambigüedad e indeterminación.

Vemos que la perspectiva que tiene Sambarino con respecto a la cotidianidad es muy similar a la de Heidegger y Sartre. Si esto sucede por casualidad o no, no es cuestión que nos interese desarrollar en este momento; lo cierto es que entre ambas

posturas hay similitudes. Sin embargo, lo que más nos llama la atención es que ambas hacen una descripción cargada de valoraciones negativas. ¿Será esto una constante en todas las descripciones de la cotidianidad? Lo cierto es que esta constante valoración negativa de la cotidianidad no nos permite estimarla mucho.

En el siguiente capítulo presentaremos una perspectiva distinta ante el fenómeno de la cotidianidad, que se nos revela como una suerte de recuperación de la noción de cotidianidad para el pensamiento filosófico contemporáneo. Pero no nos tardemos más, y pasemos de inmediato a ella.

Capítulo 3
Charles Taylor y la cotidianidad

1. Introducción

El capítulo que presentamos a continuación es, quizá, una de las secciones más importantes de esta investigación. En él revisaremos la noción de cotidianidad del filósofo canadiense Charles Taylor, y la compararemos con las nociones de cotidianidad estudiados en los dos capítulos anteriores. Pero primero hemos de aclarar por qué escogimos a Taylor para este tercer capítulo y su importancia para esta investigación. Como se podrá apreciar a lo largo de este capítulo, la noción de cotidianidad de este pensador es bastante diferente de la que hemos obtenido de los otros autores antes revisados. Sin embargo, la razón por la cual nos interesamos en este filósofo, reside en el tipo de descripción que hace de la cotidianidad. Habíamos visto que en el caso de Heidegger y Sartre la descripción que ellos hicieron es de carácter fenomenológico, y en el caso de Sambarino, de carácter moral. Taylor, a diferencia de sus predecesores, se vale de la historia y la sociología para hacer su descripción. Esto, pensamos nosotros, permite obtener una visión enteramente distinta de la cotidianidad, y quizá, un poco más apegada a la realidad. Su revisión de lo que él llama la afirmación de la vida corriente, presenta una nueva cara de la cotidianidad que antes no habíamos visto. A su vez, el carácter restaurador de la descripción tayloriana de la cotidianidad, da precisamente título a esta investigación. Como veremos, a juicio nuestro lo que va implícito en el análisis del pensador

canadiense es una suerte de recuperación positiva de la cotidianidad.

El texto donde encontramos la descripción de la cotidianidad de Taylor se titula *Las fuentes del yo*. La investigación que desarrolla el autor canadiense en este libro es, como lo índica el título, una investigación sobre la formación del yo moderno. No es necesario conocer en detalle el pensamiento de Taylor para comprender su noción de cotidianidad. No obstante, como se advirtió en el caso de los otros autores, partimos del supuesto de que el lector está, al menos parcialmente, relacionado con el pensamiento de este filósofo. Para lo que aquí estamos investigando solamente es necesario consultar la tercera parte de dicho libro, titulada *La afirmación de la vida corriente*. Como veremos más adelante, en dicha sección el autor analiza el nuevo estilo de vida que devino de la Reforma Protestante, y cómo influyó este cambio en la formación del yo moderno.

Para llevar a cabo esta investigación es necesario, tal como se ha hecho en los demás capítulos, plantear unas cuantas preguntas que nos sirvan de guía. Parecen pertinentes las siguientes: ¿qué entiende el Taylor por 'vida corriente'?, ¿cuál es la noción de cotidianidad que se puede derivar de la descripción tayloriana de la vida corriente?, ¿cuáles son las características más importantes de dicha descripción?, ¿qué diferencias hay entre la descripción que hace Taylor de la cotidianidad, y la que hacen Heidegger, Sartre y Sambarino? De estas preguntas se pueden derivar otras, como por ejemplo: ¿qué quiere dar a entender Taylor al hacer referencia a una 'afirmación de la vida corriente'?, ¿cuál es el papel que juega la Reforma Protestante en la afirmación de la vida corriente?, ¿cuál es el alcance de dicha afirmación en el mundo moderno?, etc.

Antes de entrar de lleno en la exposición, conviene anunciar cómo estará organizado este capítulo. En él se encontrarán dos partes principales: la primera consistirá en un análisis de la descripción que hace Taylor de lo que él llama la vida corriente; y la segunda irá dedicada a la presentación de las características más importantes de la noción de cotidianidad. En cada sección del capítulo se harán las subdivisiones convenientes.

2. Taylor y la vida corriente

La manera en la cual Taylor se aproxima a la cotidianidad luce completamente distinta de la de Heidegger, Sartre y Sambarino. Los detalles de las diferencias entre el pensador canadiense y sus antecesores serán presentados en el cuarto y último capítulo de este trabajo. Sin embargo, mencionamos que son diferentes porque importa saberlo para lo que a continuación vamos a desarrollar.

Para entender la relevancia de la noción de cotidianidad en el pensamiento tayloriano, es importante saber por qué el autor hace referencia a ella. En el texto aquí considerado, *Las fuentes del yo*, Taylor presenta una descripción y explicación de cómo se ha formado el yo moderno. Procede por medio de la reconstrucción histórica de varios ámbitos de la sociedad occidental moderna. Estos ámbitos son, básicamente, tres: la moral, las artes y la vida corriente. Lo que Taylor llama vida corriente, puede ser entendido también como vida cotidiana, o simplemente, como cotidianidad. La razón por la cual Taylor se interesa tanto en la cotidianidad, es porque él sostiene que dicho ámbito de la existencia humana ha cumplido una labor

muy importante en la definición del yo moderno.

Taylor habla de una afirmación de la vida corriente en la modernidad. Con esto lo que el pensador quiere decir es que a lo largo de la modernidad ha ocurrido un cambio en la concepción que generalmente se tenía de la vida cotidiana. Como veremos ahora con más detalle, anteriormente la vida cotidiana tenía mucho menos valor para las sociedades occidentales de lo que tiene hoy en día. Pero a partir de un cambio de valores éticos y religiosos que se originó en el período de La Reforma, la vida cotidiana ha sido un elemento decisivo en la formación de la cultura occidental moderna. Es decir, el valor de la cotidianidad cambió. Según Taylor, esta revaloración de la vida cotidiana ha sido, a su vez, uno de los pilares para la formación y definición del yo moderno. Sin duda alguna podemos suponer que si el valor del entorno en donde diariamente existimos cambia, también debe cambiar la manera en la cual concebimos nuestro yo. Esto es lo que Taylor desea mostrar.

A continuación revisaremos, entonces, la descripción de la vida corriente que hace Taylor. De ella desprenderemos su noción de cotidianidad, para finalmente compararla con la de los otros pensadores ya expuestos.

2.1. La afirmación de la vida corriente

2.1.1. Francis Bacon y la Reforma Protestante

Taylor comienza su análisis dando una definición de lo que él entiende por vida corriente. Como veremos a lo largo del capítulo, dicha noción se va enriqueciendo. El autor dice: "'Vida corriente' es un término que introduje para

designar esos aspectos de la vida humana que conciernen a la producción y la reproducción, es decir, el trabajo y la manufactura de las cosas necesarias para la vida y nuestra vida como seres sexuales, incluyendo en ello el matrimonio y la familia" (Taylor, 1996, p. 227)[20]. En el apartado que sigue éste, desarrollaremos un poco más esta definición. De momento, es suficiente con tener este enunciado en mente para comprender el análisis de la afirmación de la vida corriente que hace el autor canadiense.

El origen del problema de la afirmación de la vida corriente, dice Taylor, se encuentra en un momento tan remoto como lo es la antigüedad griega. Ya en Platón y Aristóteles se halla una diferenciación en lo que respecta a la vida corriente y otros ámbitos de la existencia humana. Taylor comienza mostrando cómo para estos pensadores la vida corriente, tal como él la define, apenas cumple un papel de herramienta para llegar a otros niveles de vida. Lo que quiere apuntar Taylor es que para estos pensadores griegos, lo que él concibe como vida corriente, para ellos carecía de valor. La vida corriente era apenas aquello de lo cual se ocupaban los animales y los esclavos. Lo que era valioso no era ocuparse de los procesos de la reproducción de la vida, sino de cuestiones como la contemplación racional, el cultivo de las virtudes, etc. Esta concepción de la vida corriente es heredada luego por los estoicos, quienes llegan a considerar la totalidad de la vida como un pesar para los hombres. A su vez, esta postura fue luego adoptada por el cristianismo, y puesta en

[20] Vale la pena hacer notar que Taylor no se encuentra solo al definir la cotidianidad en estos términos. Agnes Heller, en su libro *La sociología de la vida cotidiana*, define la cotidianidad de la siguiente manera: "Para reproducir la sociedad es necesario que los hombres particulares se reproduzcan a sí mismos como hombres particulares. *La vida cotidiana es el conjunto de actividades que caracterizan la reproducción de los hombres particulares, los cuales, a su vez, crean la posibilidad de la reproducción social*" (1970, p. 19). El subrayado es nuestro.

práctica por la Iglesia Católica durante toda la Edad Media.

Esta estimación negativa de la vida corriente estará presente a lo largo de toda la antigüedad, el medioevo, y el principio de la modernidad. El pensador canadiense dice que en la aurora de la modernidad, en Italia, se encuentran rastros de esta valoración negativa de la vida cotidiana. "La vida como un simple cabeza de familia es inferior a la que incluye también la participación como ciudadano" (p. 228). Esta es una descripción muy similar a la de una polis griega, donde los considerados libres eran aquellos que no tenían que trabajar, sino que se dedicaban a las artes, a la política y a la contemplación. Empero, Taylor no precisa por qué se tenía esta perspectiva de la vida corriente, él simplemente describe la situación. Quizá se debía al repudio del trabajo físico en general, pero esto es objetable. Lo que está en el fondo, es que el pensador canadiense quiere mostrar que se puede hacer un seguimiento de esta valoración negativa de la vida corriente, desde la antigüedad, hasta el principio de la modernidad.

Pero se puede preguntar, ¿por qué solamente hasta la temprana modernidad? Taylor nos recuerda que durante el Renacimiento, y al principio de la Edad Moderna ocurre una suerte de revolución científica. Dicha revolución tuvo un gran impacto en todos los ámbitos de la existencia humana, especialmente en la concepción que se tenía de la vida. El pensador canadiense centra su atención en el pensamiento de Francis Bacon, porque piensa que es una de las figuras más significativas de la época, pues su pensamiento ayuda a concretar el valor de la vida corriente durante este período. Para Bacon "la ciencia no es una actividad superior a cuyo servicio debería ponerse la vida corriente; al contrario, la ciencia debería beneficiar a la vida

corriente" dice Taylor (p. 229). Esta manera de definir la ciencia cambiará el valor que tenía la vida corriente en las sociedades occidentales.

Hay que tomar en cuenta que hasta aquel momento la ciencia era algo de lo cual sólo se ocupaban unos pocos afortunados que tenían el tiempo, la educación y el dinero para ello. Bacon aporta un nuevo sentido a la ciencia; él desea que la ciencia sea considerada más que mero entretenimiento intelectual. Este cambio de perspectiva reclamado por Bacon va a devenir en una revaloración de la vida corriente. "La revolución baconiana supuso una transvaloración de los valores, la cual es también el reverso de la jerarquía anterior" (p. 230). Bacon pensaba que la ciencia podía cumplir, hasta cierto punto, una función social; él creía que la ciencia podía mejorar la calidad de vida. Pero para esto había que "bajarla" hasta el terreno de lo ordinario, y mezclarla con las actividades de la reproducción de la vida. Justamente, el papel que jugó, y que todavía juega la ciencia, es el de mejorar estos sistemas de reproducción; la evolución científica no trajo consigo solamente nuevas teorías, sino nueva tecnología. Y es en el plano de la vida corriente donde se efectuarán estos cambios tecnológicos; es una nueva tecnología para mejorar la vida diaria. Es decir, hacerla más llevadera y grata.

Sin embargo, no se puede suponer que este cambio ocurrió de un día para otro, y menos todavía se puede pensar que Bacon fue el único responsable del efecto causado. Justamente, Taylor señala que, si bien esta afirmación de la vida corriente no se hace palpable hasta el momento de la revolución científica del Renacimiento, ella estaba implícita desde mucho tiempo atrás en la cultura judeo-cristiana. "El origen de la afirmación de la vida corriente se encuentra en la espiritualidad

judeocristiana; y el particular ímpetu que recibe en la era moderna le llega principalmente de la Reforma" dice Taylor (p. 231). En cuanto a esto, nuestro pensador señala que a pesar de que el estilo de vida monástico predominante a lo largo de la Edad Media se asemeja mucho al del asceta estoico, o al del filósofo platónico, en el fondo, la razón por la cual el cristianismo medieval tiende a negar la vida corriente, como algo valioso, es muy distinta a la de estas corrientes filosóficas de la Antigüedad. Al respecto nos dice:

> El sabio estoico está dispuesto a renunciar a alguna de sus cosas 'preferidas' como, por ejemplo, la salud o la libertad o la vida porque genuinamente la percibe sin valor, puesto que sólo el orden total de acontecimientos en el que se incluye su negación o pérdida posee valor. El mártir cristiano, al renunciar a la salud, la libertad o la vida, no declara que estas carezcan de valor. Por el contrario, su acto perdería todo sentido si careciesen del gran valor que poseen. (p. 235)

La diferencia está en que el asceta estoico renuncia a la vida, porque para él la vida no tiene valor, o lo tiene muy secundariamente. Al negar la vida, el estoico lo que busca es intentar deshacerse de algo que le resulta inútil tener. Para el estoico la vida es una fuente de dolor. Con el mártir cristiano ocurre todo lo contrario, pues él renuncia a la vida porque es algo beneficioso para él, es algo que su Creador le ha dado por bondad y misericordia. Al negar algo que le puede ser beneficioso y placentero, el mártir cristiano está haciendo un sacrificio. Como señala Taylor:

> La gran diferencia entre la renuncia estoica y la cristiana es que para los estoicos a lo que se renuncia, se renuncia correctamente, no es parte del bien *ipso facto*. Para el cristiano, a lo que se renuncia es por ello afirmado como un bien. [...] Paradójicamente, la renuncia cristiana es la afirmación de la bondad de aquello a que se renuncia. Para los estoicos, la pérdida de la salud, la libertad, o la vida no afecta la integridad del bien. (p. 235)

El pensador canadiense percibe que en la negación que hace el mártir cristiano se encuentra implícita la afirmación de la vida corriente[21].

---

[21] Los juicios de valor que hace Taylor sobre el estoico y el mártir cristiano podrían ser matizadas y

De esta manera, se puede apreciar que el origen de la afirmación positiva de la vida corriente es anterior a lo que quizá pueda pensarse que es. La razón por la cual no se manifiesta con más fuerza antes del período de la Reforma es, quizá, la corrupción interna que sufrió por mucho tiempo la Iglesia Católica. Precisamente, es ante esta suerte de burocratización corrompida que se da en el seno de la Iglesia Católica que se rebelan personas como Lutero y Calvino. Uno de los elementos que recupera el movimiento de la Reforma es el valor implícito de la vida corriente para la fe cristiana.

Los cambios que se producen a partir de la Reforma son de muchos tipos, pero en términos generales lo que ella buscaba era darle todo un nuevo significado al cristianismo. Taylor destaca varios puntos importantes de esta revolución religiosa, que están, a su vez, muy relacionados con su noción de vida cotidiana: el matrimonio, la familia, y el trabajo. El sentido de estos tres ámbitos de la vida humana será completamente resemantizado en el contexto de la Reforma. Sin embargo, antes de entrar en los detalles de dicho cambio de dirección, es menester revisar qué fue lo que los impulsó.

Una de las principales propuestas y cambios en parte realizadas durante la Reforma fue la eliminación de la mediación de la Iglesia entre Dios y los hombres. La relación con Dios podía y debía ser directa, exenta de intermediarios. Como se sabe, en el catolicismo se cree que la Iglesia es vicaria de Dios en el mundo terrenal. Para el protestantismo, esta representación resulta innecesaria. Taylor vincula esta idea con la realidad socio-económica del período. El autor dice que, fundamentalmente, la

---

enriquecidas para hacer justicia a esas definiciones; no hacerlo aquí, en modo alguno afecta el curso de esta investigación.

razón por la cual la Iglesia recurría a un orden jerárquico, donde la posición inferior la ocupaban los hombres laicos, era por una cuestión de economía. A la Iglesia Católica le era más rentable mantener unos pocos monjes que servían de intermediarios entre los hombres y Dios, mientras la población laica trabajaba para ellos. "Había una conciencia harto intensa de que los laicos dependían de la vida de la oración y renuncia de los religiosos a través de la mutua mediación de la Iglesia" (p. 233), dice el autor canadiense. Pero esto, sin duda alguna, deviene en una exaltación de la vida monástica y en un menosprecio de la vida laica. "El resultado fue un inferior estatus espiritual para la vida laica, en particular para la dedicada al trabajo productivo y a la familia" (p. 233).

Lo destacable de esto es que Taylor quiere hacer notar que la nueva interpretación del cristianismo lucha para acabar con esa jerarquía, pues para los reformadores, el hecho de que el orden religioso estuviese determinado por intereses económicos no era más que pura hipocresía y corrupción. Esta era una degeneración del verdadero sentido de la religión. Los protestantes realizan un giro hermenéutico dentro de la religión cristiana, volviendo a los textos sagrados para darles una nueva interpretación. Esta interpretación intenta librarse del sistema organizacional jerárquico de la Iglesia Católica, volviendo la fe una cuestión mucho más personal. Eliminan la mediación entre los hombres y Dios, y aseguran que esta debe ser una relación directa. Al hacerlo, niegan la jerarquía, y la preponderancia religiosa de unos hombres sobre otros. También eliminan la intervención de la institución religiosa en la determinación de quién obtenía la salvación y quién no. Así, "allí donde no es posible la salvación mediada, gana suma relevancia el compromiso personal del

creyente" (p. 233). Y de esta negación de la mediación de la Iglesia Católica entre Dios y los hombres, también se desprende la negación de lo sagrado, de lo cual deviene una uniformidad en la vida religiosa, y por lo tanto también en la vida cotidiana. "Al negar cualquier forma especial de vida como el lugar privilegiado de lo sagrado, negaron la distinción entre lo sagrado y lo profano, afirmando con ello su interpretación" (p. 234). La Reforma coloca la religión en el mismo escalafón de la vida corriente. Así, la religión se vuelve parte de lo cotidiano, en el sentido de lo ordinario, corriente, no provisto de especiales tiempos o lugares "separados" del resto de las actividades humanas.

Toda esta descripción es importante para entender los puntos que a continuación analizaremos. Como se podrá apreciar, cuando ocurre este movimiento dentro de la vida religiosa, se ve afectada también la vida laica. A la luz de los nuevos intereses religiosos del protestantismo, partes tan esenciales de la vida humana como son el matrimonio, la vida en familia y el trabajo van a cambiar para siempre. De esta manera, volviendo al análisis del ascetismo cristiano, es como se entienden las siguientes palabras de Taylor: "El ascetismo se debe encuadrar dentro de las prácticas de la vida corriente" (p. 239).Y es en esto en lo que radica la afirmación de la vida cotidiana de la cual habla el filósofo canadiense. La mudanza de la vida religiosa al plano de lo cotidiano, inyecta a la cotidianidad con una nueva fuerza. La dota de nuevos esquemas morales, y le otorga una relevancia de la que antes carecía. De esta manera, la nueva religión protestante, junto con la novedosa interpretación que hace Bacon de la ciencia, es lo que Taylor llama la afirmación de la vida corriente. Veamos ahora cómo esta misma se transforma.

2.1.2. El trabajo y la vida familiar

"El matrimonio y la llamada no son opciones extras; son la sustancia de la vida, y debemos abrazarlos decididamente" (p. 239). Estas palabras de Taylor sintetizan lo que vendría a ser la auténtica vida cotidiana de un protestante, una entrega total al trabajo y al matrimonio. Concentrémonos por el momento en el trabajo. Al hacer los protestantes su cambio en la manera de concebir la relación entre el individuo y Dios, uno de los aspectos de la vida que más se ve afectado por dicho cambio es el trabajo. Cuando nos referimos al trabajo, nos referimos a la ocupación de cada hombre particular, su labor de todos los días. La razón por la cual el trabajo se ve afectado por este cambio no constituye ningún misterio. Si el trabajo es una parte esencial de la existencia diaria de los hombres, no nos ha de sorprender que ocurra algún cambio en la manera en la cual se concibe dicha actividad. A la postre, lo que hicieron los protestantes fue integrar la vida religiosa al trabajo cotidiano.

Hay que tener en cuenta que este nuevo tipo de relación no mediada entre hombre y Dios, pareciese obligar más al hombre a tomar las riendas de su propia vida. Y es justamente eso lo que ocurre. Los protestantes conciben el trabajo como un llamado divino, encomendando su labor diaria a Dios. "La meta debe ser el servir a Dios" (p. 241). El trabajo es un mandato divino, pero el hombre responde a él como si fuese un llamado, por voluntad propia. A cada persona le corresponde responder a un llamado distinto, y con él servir a Dios. De esta manera, el trabajo se torna para los protestantes en una especie de placer con el cual gratifican a su Creador. Esta manera de concebir la labor diaria posee, además, una corroboración implícita por parte de la

palabra divina. Si bien el trabajo es una obligación, es una obligación que gratifica a sus ejecutantes. Se trabaja porque es bueno servirle al Creador. A su vez, esto permite a los protestantes concebir el fruto de su trabajo, no como algo que les pertenece enteramente a ellos, sino como algo que comparten con Dios. Ellos trabajan con los bienes de su Creador. Bajo esta interpretación, nosotros los humanos somos los administradores de los bienes de Dios, por lo cual es menester cuidar muy bien de ellos y utilizarlos adecuadamente.

También, al combinar la religión con el trabajo y la vida corriente, el protestantismo acaba con la jerarquía que había sido instaurada por la Iglesia Católica. Todos los trabajos son, en esencia, iguales, pues son todos un llamado de Dios. Así, todos los individuos, y las actividades que ellos ejercen, poseen el mismo valor. "Todas las llamadas eran iguales, cualquiera que fuera el lugar que ocuparan en la jerarquía social, o en lo que entendemos como la jerarquía de las capacidades humanas" (p. 239). Si esto es así, se podría decir que el valor del trabajo viene dado por el individuo que lo ejerce. Es, en el fondo, una cuestión de actitud. No importa si se es un predicador en la iglesia, o un aprendiz de herrero, lo importante es el sentido personal que le da cada cual a su labor. Sin embargo, ese sentido debe estar en sintonía con lo que desea Dios. "La vida superior ya no puede definirse por una ensalzada *índole* de actividad; se refleja en el *espíritu* con el cual uno vive lo que vive, hasta la más mundana de la existencias" (p. 240).

En palabras aún más claras lo expresa la autora australiana R. Abbey, en su texto titulado *Charles Taylor*, cuando dice:

> El protestantismo rechazó la creencia de que algunas actividades fuesen estimadas cualitativamente superiores a otras, y en su lugar propuso que todas las actividades

> fuesen consideradas potencialmente valiosas; lo que importa es la manera en la cual se conducen. El acento cambió de qué es lo que uno hace, a cómo se hace. Lo que importa es que se lleve a cabo el trabajo con devoción, para glorificar a Dios. Desde esta perspectiva, hasta la actividad más doméstica puede ser santificada, si es practicada con la actitud correcta. (2000, p. 89)[22]

Para Taylor, la importancia de este giro interpretativo en torno al sentido del trabajo diario es decisiva. El protestantismo permite a los individuos tener un poder y un sentido sobre sus vidas que antes les había sido vedado. Esto lo comprende el autor como una transvaloración del valor de la existencia cotidiana, pues la importancia de la cotidianidad es, en cierto sentido, recuperada y afirmada. El protestantismo, a través de la afirmación del trabajado diario, afirma también la vida cotidiana.

Este señalamiento que hace Taylor de la importancia del trabajo para el protestantismo no es algo nuevo. Taylor, sin duda alguna, toma esta idea de los estudios del sociólogo alemán Max Weber sobre la ética protestante, en su texto titulado *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Weber señala, con respecto al protestantismo, que "en todo caso, lo absolutamente nuevo era considerar que el más noble contenido de la propia conducta moral consistía justamente en sentir como un deber el cumplimiento de la tarea profesional *en el mundo*"[23] (Weber, 1999: p. 89). Al igual que lo señala Taylor, el sociólogo alemán apunta que el valor que dan los protestantes al trabajo diario es una novedad, y que a su vez revaloriza y resemantiza todo el entorno cotidiano. Pues el trabajo, tema al cual volveremos en las dos últimas secciones del siguiente capítulo, considerado como uno de los grandes mecanismos

---

[22] En el original: Protestantism rejected the belief that some sorts of activities are qualitatively superior than others and proposed instead that all activities are potentially worthy; what matters is how they are conducted. The accent shifted from what one does to how one does it. What mattered was that one carry out one's deeds worshipfully, to the glory of God. From this perspective, even the most menial activity could become sanctified, if practiced with the appropriate attitude.

[23] Las itálicas son nuestras.

de la reproducción de las sociedades, es una parte fundamental de la existencia cotidiana. Y al cambiar el sentido y el valor a la labor diaria, cambia también el sentido del entorno donde se desenvuelve dicha actividad, es decir, la cotidianidad.

Otro aspecto que analiza Taylor a la luz de la perspectiva protestante de la vida, es el matrimonio y la vida en familia. Para los protestantes, el sentido del matrimonio viene dado por la voluntad de Dios. Es voluntad del Creador que esposo y esposa se amen, y se acompañen a lo largo de sus vidas en paz y armonía. Lo que está en el fondo de esto, es que, para el protestantismo, la razón por la cual se entraba en matrimonio no consistía solamente en evitar la fornicación y la procreación de hijos ilegítimos (Taylor, 1996, p. 242), sino para que la pareja se acompañase en los buenos y en los malos momentos. Lo que quiere señalar Taylor es que el protestantismo intenta rescatar el sentido original bíblico del matrimonio. Durante la Edad Media el matrimonio era concebido predominantemente como una manera de evitar el pecado, era el producto de una prohibición. En la versión reformada, el matrimonio no es solamente una manera de evitar el pecado, sino una auténtica unión amorosa, que corresponde a un mandato de Dios.

Esta nueva manera de concebir el matrimonio, constituye otra modalidad de afirmar la vida corriente. La familia y el matrimonio son ciertamente aspectos de la vida humana que se encuentran enmarcados en la cotidianidad. No es inusual compartir la existencia diaria con una pareja y los hijos. Al reinterpretar el sentido del matrimonio, el protestantismo intenta recuperar el valor de uno de los fundamentos de la sociedad: la familia. Y al darle un nuevo sentido a la familia, otorga un nuevo sentido a la vida cotidiana. Esto contrasta con el sentido que se le daba en la Edad

Media a la familia y al matrimonio. A aquel que estuviese casado, y con más razón al que estuviese entregado, en cierta medida, a una vida de placeres sexuales, le estaba vedado participar de la jerarquía eclesiástica. La vida en familia era, para el catolicismo, algo que alejaba a los hombres de su relación con Dios. Para los protestantes fue más bien una manera de acercarse más a su Creador.

Taylor concluye este capítulo diciendo que el cambio de perspectiva de la vida corriente que surgió a raíz del la Reforma, no quedó contenido dentro del mundo protestante. Sin duda alguna, este giro en la visión que se tenía de la vida escapó de la religión protestante, e influyó a la larga en la vida corriente del resto del mundo occidental, hasta el punto de que la mayoría de sociedades actuales se rigen por parámetros similares. La instrumentalización de la vida que advino con la revolución científica del Renacimiento, y la revaloración del trabajo y la familia que se produjo con la Reforma, constituyen, en efecto, lo que Taylor denomina la afirmación de la vida corriente. Esta afirmación de la cotidianidad cambia la concepción que se tenía de la vida, la sociedad, y el individuo, y luego desemboca en lo que hoy conocemos como la modernidad. Taylor argumenta que este cambio de perspectiva cambia también la manera en la cual concebimos nuestro yo. Sin embargo, lo que nos interesa a nosotros aquí, es saber y dar por sentado que este giro interpretativo no ocurre solamente dentro del seno del protestantismo, sino que afecta a todo mundo occidental, y transforma, según Taylor, el estilo de vida a lo largo de toda la modernidad.

3. La cotidianidad según Taylor

Con lo dicho hasta aquí, y de modo similar al proceder de los capítulos precedentes, ahora nos ocuparemos de la presentación y análisis de la noción de cotidianidad de este pensador canadiense. Como fue mostrado, Taylor comienza su investigación dando una definición de lo que él entiende por vida corriente. Recordemos de nuevo: "'Vida corriente' es un término que introduje para designar esos aspectos de la vida humana que conciernen a la producción y la reproducción, es decir, el trabajo y la manufactura de las cosas necesarias para la vida y nuestra vida como seres sexuales, incluyendo en ello el matrimonio y la familia" (Taylor, 1996, p. 227). Inmediatamente después de haber citado esta definición al principio de la sección 2.1., nos habíamos dado la libertad de tomar las palabras 'vida corriente' como equivalentes a 'vida cotidiana'. Pero no se debe pensar que esto lo hacemos de manera ligera.

Como podrá recordarse, hemos señalado que la socióloga húngara Agnes Heller ofrece una definición de cotidianidad muy similar a la de Taylor. Esta es una de las razones por la cual nos tomamos la libertad de hacer dicha equivalencia. Ciertamente las actividades que incluye el pensador canadiense en su definición de la vida corriente, son actividades que pertenecen a la cotidianidad tal y como la conocemos en la actualidad. ¿Qué otra cosa puede ser la cotidianidad, sino el ámbito de la vida humana donde los hombres y las mujeres se reúnen para reproducir(se) constantemente, día tras día, la vida? Y, ¿qué otros pueden ser los medios principales utilizados para reproducir la vida, sino el trabajo y la familia? No hay duda de que se

puede percibir una diferencia entre esta definición de cotidianidad y las otras que hemos revisado a lo largo de esta investigación, pero dejemos esa discusión para luego.

En este momento, corresponde revisar las características más importantes de la descripción tayloriana de la vida corriente. Esto nos permitirá perfilar más la imagen ya esbozada de su noción de cotidianidad. La primera de las dos características es la *historicidad* de la cotidianidad. Pero, ¿qué, exactamente, queremos decir con historicidad? Podemos recordar que el análisis que hace Taylor de la vida corriente es, fundamentalmente, un análisis histórico. Sin embargo, Taylor no procede de esta manera por mero capricho intelectual. A pesar de que el pensador canadiense desarrolla un período específico de la historia, la Reforma Protestante, ciertamente da a entender que la noción de cotidianidad cambia con el tiempo. De hecho, uno de los propósitos de Taylor es el de mostrar dicho cambio.

Si bien la cotidianidad siempre estará relacionada con los mecanismos de producción y reproducción de la vida, hay mucho de ella que cambia con el tiempo. Los contenidos de la cotidianidad, y la manera en que ella es concebida, se transforman con el transcurso del tiempo. Es a esto a lo que nos queremos referir con la historicidad de la cotidianidad. Por esta razón, Taylor se ve obligado a hacer uso de la historia, pues sin ella la imagen que obtendría de la cotidianidad sería muy limitada. Volverse ciego ante el hecho de que la cotidianidad cambia constantemente con el pasar del tiempo es truncarla de uno de sus aspectos más importantes.

La otra característica que podemos desprender de la descripción tayloriana de la cotidianidad, es su *pluralidad*. Pero, ¿de dónde se deriva esta pluralidad? No nos

parece descabellado pensar que Taylor, al describir la afirmación de la vida corriente del protestantismo, quiere mostrar lo que es el origen de la pluralidad cotidiana contemporánea. Para comprender lo que aquí queremos mostrar, es menester recordar que, para los protestantes, los individuos son llamados por Dios para servirle con su trabajo. Sin embargo, cuando Dios hace este llamado, no especifica quién debe hacer qué. Cada individuo posee juicio y voluntad suficientes para escoger la manera en que servirá a Dios. De esta manera, la voluntad individual cumple un papel decisivo en la religión protestante. La libertad de los individuos para escoger lo que mejor les plazca, devendrá en una pluralidad de manifestaciones e identidades personales. En este sentido se debe entender la pluralidad de la cotidianidad. La libertad de los individuos protestantes fue, para su momento, una novedad. Como señalamos, esta manera de concebir la vida corriente, trasciende los límites de la religión protestante, e influye en la vida cotidiana del mundo occidental.

La historicidad y la pluralidad son, por tanto, las dos características más importantes de la noción tayloriana de cotidianidad. Con ellas nos basta para comprender cabalmente la noción de cotidianidad del filósofo canadiense. Es por ello que, por el momento, dejaremos nuestro análisis de la noción tayloriana de la cotidianidad hasta aquí. Volveremos sobre ella en las últimas dos secciones del siguiente capítulo, donde trabajaremos con más detalle dicha noción, sus características, y la relación que tiene con las nociones de cotidianidad elaboradas en los capítulos precedentes.

Capítulo 4
La recuperación de la cotidianidad

1. Introducción

A lo largo de los capítulos anteriores hemos centrado nuestra atención en las perspectivas de la cotidianidad sostenidas por los filósofos Heidegger, Sartre, Sambarino y Taylor. Sin embargo, lo que hemos hecho hasta aquí con estas perspectivas es describirlas, y poco más. De esta manera, en el capítulo que se encuentra a continuación ampliaremos cada una de las nociones de cotidianidad que en páginas anteriores hemos examinado. Apoyándonos en las descripciones realizadas en cada uno de los capítulos precedentes, revisaremos varios detalles en torno a la noción de cotidianidad de cada uno estos autores. Nos centraremos principalmente en tres puntos: primero, el interés que cada uno de ellos tienen en y por la cotidianidad; segundo, el alcance y las consecuencias de cada una de las perspectivas; y tercero, revisaremos las ventajas y desventajas de cada una de ellas.

Como se ha mencionado en varias ocasiones a lo largo de la investigación, de las tres perspectivas expuestas aquí, nosotros nos inclinamos por la de Taylor. Sin embargo, hasta el momento no podríamos decir que hemos expuesto las razones que fundamentan nuestra preferencia. Así que, además de lo que ya hemos dicho que vamos a desarrollar en este capítulo, en él también presentaremos los motivos por los cuales nos inclinamos por la perspectiva tayloriana de la cotidianidad. Pero esto no podemos hacerlo sin primero desarrollar los puntos que en el párrafo anterior

presentamos. Con ello buscamos mostrar que nuestra preferencia por la postura de Taylor no es un mero capricho, sino que tiene un fundamento.

Como lo hemos hecho en los capítulos anteriores, a continuación presentamos las preguntas que guiarán nuestra investigación en este capítulo. Estas son: ¿por qué se interesan estos autores en la cotidianidad?, ¿qué busca cada uno de ellos al describir la cotidianidad?, ¿cuál es el alcance de cada una de esas descripciones?, y ¿cuáles son las ventajas y desventajas de cada una ellas? A través de estas preguntas queremos, no sólo contestar a lo que de manera inmediata ellas inquieren, sino también comenzar a responder una de las preguntas centrales de esta investigación: ¿cuáles son las ventajas de la perspectiva tayloriana de la cotidianidad? Es decir, al responder a estas preguntas, introduciremos las razones que justifican nuestra preferencia por la postura de Taylor. Además de esto, también ampliaremos la idea de la recuperación de la cotidianidad.

El capítulo estará dividido en cuatro partes. En la primera parte responderemos a las preguntas antes presentadas en el contexto del pensamiento existencialista. En la segunda parte contestaremos a las mismas preguntas, pero con relación al pensamiento de Sambarino. En la tercera sección daremos respuesta a esas preguntas con respecto al pensamiento de Taylor. Y, finalmente, en la cuarta sección explicaremos lo que entendemos por la recuperación de la cotidianidad.

2. Heidegger y Sartre

Como podemos recordar, en el capítulo que dedicamos al existencialismo y la

cotidianidad, revisamos el pensamiento de Heidegger y Sartre. A pesar de las diferencias que hay entre estos dos pensadores, pudimos observar que su noción de cotidianidad es muy similar. Por esta razón, los habíamos agrupado en un solo capítulo, y los seguiremos tratando de esta manera, juntos. Sin embargo, debemos advertir que en la presente sección habrá momentos en que los trabajaremos por separado, pues, como se apreciará, no siempre dan la misma respuesta a las preguntas planteadas en la introducción.

Para comenzar nuestro recorrido, debemos recordar la primera pregunta que hemos planteado: ¿por qué se interesan estos autores en la cotidianidad? De lo que hemos estudiado sobre Heidegger y Sartre, podemos apuntar que seguramente ambos responderían a esta pregunta de una manera similar. Sin embargo, veamos primero qué se puede decir de Heidegger. Podemos comenzar señalando que este pensador alemán, más que interesarse por la cotidianidad, se topa con ella en su camino hacia una descripción fenomenológica del ser del hombre. Recordemos que uno de los objetivos principales de Heidegger en su texto *El ser y el tiempo*, es hacer una descripción de la existencia del hombre. Al hacer esto, el filósofo alemán se da cuenta de que la cotidianidad es aquello que le es más inmediato al hombre; como vimos con Heidegger, la existencia del hombre comienza en la cotidianidad. Y, al darse cuenta de cuán importante es la misma para la vida de los hombres, el pensador alemán se ve obligado a incluirla en su descripción. Por ello es que podría decirse que se topa con ella.

Sin embargo, aceptar sin más ni más la idea de que Heidegger se tropieza casualmente con la cotidianidad sería cometer un gran error. El interés de Heidegger

por la cotidianidad no debe ser reducido a un mero encuentro casual. Hay que recordar que la investigación que desarrolla el pensador en su texto *El ser y el tiempo*, comienza siendo una investigación que busca ocuparse de "la pregunta que interroga por el ser". Este ser al cual comienza haciendo referencia el autor alemán, es un ser metafísico y abstracto. No se puede dudar de que tanto la investigación de Heidegger, como la de Sartre, es, antes que nada, una investigación de orden metafísico. Es verdad que poco después de la introducción de su texto Heidegger enfoca sus intereses, y se ocupa de lo que sería una manifestación concreta de este ser metafísico: el hombre, o como prefiere denominarlo él, el 'ser ahí'. A pesar de esto, su investigación sigue siendo de orden metafísico. Y como consecuencia de ello, toda la descripción que hace del hombre y la cotidianidad estará condicionada por su interés en el ser metafísico.

Teniendo esto en cuenta, no sería un error decir que Heidegger, como metafísico, parte del supuesto de la existencia de este ser metafísico; el cual debe ser a su vez, un ser perfecto[24]. Heidegger no explicita esto en su texto, pero aquel que haya leído *El ser y el tiempo* puede haberse dado cuenta de que esto se encuentra dicho entre líneas. Esta idea se comprende mejor cuando recordamos que, luego de haber hecho su descripción de la cotidianidad, Heidegger empieza a hablar sobre la vida auténtica. Esta descripción de la existencia auténtica, que no es más que un ideal, es contrapuesta por el pensador alemán a la vida alienada, impropia e inauténtica del 'ser ahí' cotidiano. La solución al terrible pesar de la existencia cotidiana, es optar

[24] A lo que nos queremos referir con esto es que al pensamiento de Heidegger subyace la idea de la existencia de un ser metafísico semejante al que sugiere que existe Hegel; una suerte de ser divino y perfecto, semejante a una divinidad.

por la vida auténtica. De esta manera, se puede comprender cómo la descripción de la cotidianidad que hace Heidegger está determinada por su interés en aquel ser metafísico. Pues, ¿qué otra cosa busca el 'ser ahí' auténtico si no es la apropiación del ser, esto es, cuando menos el ser auténtico?

Ahora bien, mucho es lo que se puede especular sobre cuáles fueron los motivos que condujeron a Heidegger a formular dicha contraposición. Esto no es algo de lo cual vamos a ocuparnos aquí con profundidad, pero sí diremos algo. Lo primero que podemos suponer es que Heidegger, al igual que otros filósofos, se dejó envolver demasiado por sus ideas y su discurso filosófico, y se separó drásticamente de lo que comúnmente concebimos como la vida cotidiana. Esto puede haber devenido en una suerte de incomprensión de la cotidianidad, y consecuentemente en una crítica de la misma. Si a esto agregamos la difícil situación por la que estaba pasando Alemania, y el resto de Europa, en el período en que Heidegger escribió este texto, es más fácil imaginar por qué se interesó en la vida cotidiana. Hay que recordar que *El ser y el tiempo* fue publicado en 1927, y probablemente fue escrito a lo largo de la década de 1920, poco después de la Primera Guerra Mundial. En ese momento, Alemania atravesaba una dura situación económica, política, social y cultural, y seguramente la vida, en términos generales, era muy difícil.

Lo primero que queremos dar a entender con todo esto es que el interés que muestra Heidegger por la cotidianidad es genuino, y no es producto de una casualidad. No obstante, la descripción que hace de la cotidianidad está, como vimos en el primer capítulo, cargada de valoraciones negativas. La descripción que hace Heidegger es, sin duda alguna, una crítica de la cotidianidad, así él mismo no la

considere como tal. Con esto lo que queremos sugerir es que Heidegger, insatisfecho con el estilo de vida que predominaba a su alrededor, respondió con una crítica hacia la misma -su descripción de la vida cotidiana-, y a su vez intentó proponer una solución -su descripción de la vida auténtica-. Sin embargo, aparentemente su crítica fue demasiado fuerte, por no decir demasiado lejos. Quizá la "falta" de Heidegger fue intentar sustituir la vida cotidiana por la vida auténtica, cuestión que no es posible. Pues la cotidianidad es, como varías veces lo señaló él mismo, aquello que le es más inmediato al hombre. Si verdaderamente quisiera lograrse un cambio en la cotidianidad, cualquiera que sea, debe ser hecha desde su interior, y no intentando imponerle reglas y parámetros desde afuera.

Con esto respondemos, no sólo a la primera pregunta que planteamos en la introducción, sino también a la segunda. El interés que muestra Heidegger en y por la cotidianidad tiene su raíz, principalmente, en la insatisfacción que ella misma le producía. Heidegger se interesa en la cotidianidad porque quiere, de alguna manera, transformarla. Lo que quiere lograr el pensador con su descripción de la cotidianidad es mostrar lo deficiente e insatisfactoria que era la vida generada en su seno, para luego presentar como solución su noción de la vida auténtica. De esta manera, lo que Heidegger buscaba con su descripción de la cotidianidad era criticarla, para luego intentar sustituirla con un modo distinto de vida.

El caso de Sartre no es muy diferente al de su predecesor. Sartre, al igual que Heidegger, no sólo era un fenomenólogo, sino también un metafísico. Si bien es verdad que *El ser y la nada* resulta ser a primera vista un estudio fenomenológico de la existencia del hombre, también tiene claras pretensiones de ser un estudio

metafísico sobre el ser. Como pudimos apreciar en el primer capítulo, la noción de cotidianidad que se puede desprender de la descripción sartreana de las relaciones concretas con el prójimo, es bastante negativa. Esto, al igual que acabamos de mostrar con Heidegger, nos puede dar una idea de cuál era el interés de este pensador francés en la cotidianidad, y qué buscaba al describirla.

El ser y la nada fue publicado en 1943, y gran parte fue escrita durante los primeros años de la Segunda Guerra Mundial. Al igual que Heidegger, Sartre tuvo que atravesar los duros y ambiguos años que separaron las dos guerras mundiales del siglo pasado; y seguramente, al igual que su predecesor alemán, también él sufrió los descontentos y complicaciones de aquella época. Sin embargo, estamos seguros de que la descripción crítica que hace Sartre de la cotidianidad no es solamente el producto de la insatisfacción y el descontento que ella le pudo haber producido, sino que también es producto de su incomprensión de la misma. Es decir, probablemente Sartre, al igual que Heidegger, se dejó envolver tanto por sus ideas y su discurso filosófico, que se distanció demasiado de lo que regularmente denominamos como vida cotidiana, y su imagen de ella se desfiguró, deviniendo en una comprensión desajustada de la misma.

Al igual que Heidegger, Sartre contrapone la noción existencialista de vida auténtica, al existir cotidiano. La vida auténtica la describen estos autores como aquella vida a la cual ingresa el individuo que, consciente y racionalmente, escapa del repetitivo y alienante existir cotidiano. No hay duda de que, dada su posición intelectual, y viendo la situación en la cual se encontraba el hombre ordinario en la Europa destruida por las guerras, este filósofo francés sentía el compromiso de

transformar la cotidianidad. Sartre, al igual que su colega alemán, se interesó en la cotidianidad porque sentía la obligación de criticarla, para luego cambiarla. Pero él también cometió el desliz de intentar transformarla desde afuera, aspirando a sustituir la existencia cotidiana por la existencia auténtica. Como Heidegger, Sartre se encontraba atrapado en una suerte de nube metafísica que no le dejaba apreciar bien las implicaciones de sus intenciones. Sin embargo, más adelante en su vida, Sartre se dio cuenta de cuán infructífera era dicha posición, y es por ello que intentó darle un último aliento al existencialismo, valiéndose del materialismo histórico de Marx. Reflejo de esto es su obra *Critica de la razón dialéctica.*

Establecido por qué se interesaron estos dos pensadores en la cotidianidad, y qué buscaban con el estudio de la misma, podemos pasar a responder las otras dos preguntas que planteamos: ¿cuál es el alcance de cada una de estas descripciones?, y ¿cuáles son las ventajas y las desventajas de cada una ellas?

Lo primero que podemos señalar sobre el alcance de la descripción existencialista de la cotidianidad, es lo ambiciosa que es. Quizá esto se debe a que, antes que todo, Heidegger y Sartre son metafísicos. No hay duda de que uno de los objetivos principales de sus investigaciones es el estudio del ser, como es tradicionalmente entendido por la metafísica. Esto, sabemos, puede abarcar demasiado. El proyecto que proponen estos dos pensadores existencialistas de sustituir la vida cotidiana por la vida auténtica, ciertamente es noble y bien intencionado, pero demasiado exigente y, por lo tanto, infructuoso. No hay duda de que la noción existencialista de la vida auténtica tiene sus orígenes en una imagen ideal de un ser metafísico perfecto, que trasciende la existencia ordinaria de los

hombres. Pero este ideal está tan alejado de la realidad cotidiana del hombre común, que se vuelve incomprensible para él. El problema es que el ideal existencialista de la vida auténtica no le interesa al hombre cotidiano, porque no se ajusta ni a la realidad de su vida, ni a sus propios intereses. Pensamos que es muy poco probable que el hombre corriente quisiese someterse a dicho ideal, y esto no por desidia o ignorancia, sino porque simplemente no se adecua a su realidad.

A esto también podemos agregar que, debido a que estos pensadores son, antes que nada, metafísicos, sus descripciones tienden a abarcar en demasía, cuando no, según suelen, en totalidad. A pesar de que la descripción de Heidegger y Sartre tiene sus fundamentos, como señalamos, en la realidad -la cotidianidad de la Europa de las décadas de 1920 y 1930-, ellos pretenden extender esa descripción a todas las formas y épocas de la cotidianidad. Esto, además de presumido, constituye un error. Esto es evidente sobre todo en el caso de Heidegger. Si se presta atención al tono que utiliza el pensador alemán al hacer su descripción, puede percibirse una suerte de pretensión universalista en su discurso. Esta tendencia a generalizar que tiene la descripción de estos dos existencialistas limita, sin duda alguna, su alcance real, el cual no es muy amplio. Esto es algo que se puede apreciar ahora, casi setenta años más tarde. Es poco probable que hoy en día alguien se vea retratado en la descripción que hacen estos autores de la cotidianidad, y si se viera retratado, se confirmaría nuestra sospecha: las condiciones concretas e históricas del transcurrir de la vida humana, poco o nada cuentan para sostener tesis metafísicas; y más difícil aún puede ser encontrar a alguien que se sienta identificado con el ideal existencialista de la autenticidad. ¿Dónde están aquellos que viven auténticamente?, ¿los hubo alguna

vez?, y si están en alguna parte, ¿han vivido su autenticidad more heideggeriano o sartreano?, ¿cómo saberlo?

Ahora, tomando en cuenta todo lo que hemos dicho hasta aquí sobre los existencialistas, podemos evaluar cuáles son las ventajas y desventajas de su descripción de la cotidianidad. Lo primero que hay que conceder a estos dos pensadores es, sobre todo a Heidegger, que ellos fueron los primeros pensadores en trabajar directamente desde la filosofía la realidad de la cotidianidad. Independientemente de las deficiencias que pueda tener su perspectiva, el hecho de que los existencialistas se hayan ocupado de dicho tema antes que nadie, es realmente loable. Las investigaciones que hizo Heidegger en torno a la cotidianidad, y las descripciones que hizo Sartre de las relaciones interpersonales, son trabajos intelectuales sin precedentes en la historia de la filosofía. Estos autores abrieron el paso a uno de los terrenos más fructíferos para la investigación filosófica.

La segunda ventaja, o característica positiva, que salta a la vista de la perspectiva existencialista, es su intención. Como indicamos en párrafos anteriores, Heidegger y Sartre se embarcaron en el estudio de la cotidianidad porque deseaban cambiarla. Seguramente, a raíz de los problemas por los cuales transitaba Europa en el momento en que ellos dos vivieron, se formaron una impresión negativa de la cotidianidad. Es muy probable que ellos concibiesen a la sociedad europea de la primera mitad del siglo pasado, como una sociedad enferma. Y esta enfermedad se manifestaba en el existir cotidiano. Dejaremos de lado la consideración de si toda vida humana del pasado o del futuro vive sometida a enfermedad. Al parecer, la primera reacción que tuvieron estos dos pensadores ante dicha situación fue la de

intentar proporcionar una cura, la cual era un nuevo estilo de vida: la vida auténtica. Si tuvo "éxito" o no la propuesta de estos dos pensadores, poco nos importa en este momento. Lo que en este párrafo queremos destacar es que existe la posibilidad de que la intención de estos dos autores era bienintencionada. El compromiso que sentían estos dos pensadores para con la sociedad que los rodeaba, es algo que puede apreciarse como positivo.

Sin embargo, no todo decir de estos pensadores, y sus descripciones de la cotidianidad, va de suyo. En lo que nos queda de esta sección, revisaremos lo que pueden ser los puntos débiles de la descripción existencialista de la cotidianidad. Podemos comenzar señalando que, uno de los puntos que más se les puede reprochar a estos dos existencialistas es el lenguaje que emplean para hacer sus descripciones. Con lo que vimos en el primer capítulo sobre Heidegger y Sartre, nos basta para llegar a dicha conclusión. Pues además, es un hecho bien conocido en el mundo de la filosofía, la dificultad que representa leer los textos de estos autores. Este empleo de un lenguaje de difícil comprensión, repleto de neologismos y frases ambiguas, puede devenir en complicadas, y aun enrevesadas interpretaciones y hasta en la total incomprensión por parte del lector. Pensamos que bien vale preguntar: ¿de qué sirve hacer una crítica a la cotidianidad, si son apenas unos pocos los que realmente la van a comprender?, ¿qué sentido tiene hacer una crítica a la cotidianidad, si las personas que en ella habitan no la pueden entender? Sin duda alguna, el lenguaje empleado por estos dos pensadores no está al alcance del hombre cotidiano.

Si al problema del lenguaje empleado por estos pensadores, le añadimos lo vagas que son algunas de sus descripciones, más se complica el asunto. Como

mencionamos unos párrafos antes, no hay duda de que la descripción que hacen estos pensadores de la cotidianidad, tiene implícita una pretensión universalista. Sobre todo la de Heidegger: al exponer su perspectiva de la cotidianidad, puede notarse que pretende que esta descripción sea aplicable a todas las cotidianidades, independientemente del tiempo y el lugar en las que existan. Ciertamente, de una descripción tan general, lo que se obtiene es una imagen vaga y opaca de lo que realmente es, y puede ser, la existencia cotidiana.

A estos dos problemas que presentan las descripciones de Heidegger y Sartre, podemos agregar otra más. Como ya hemos mencionado, el deseo de estos dos pensadores al formular una crítica a la cotidianidad, venía acompañado por el afán de querer sustituirla por lo que ellos llamaban la vida auténtica. Empero, podemos preguntar, ¿qué tan viable ha sido la noción de vida auténtica?, ¿cuántos han acogido este estilo de vida? Y más aún, ¿qué los hace a ellos, Heidegger y Sartre, tan especiales para saber lo que es la vida auténtica?, ¿es que acaso son ellos poseedores de alguna verdad que todos los demás desconocemos? Como lo hemos insinuado en párrafos anteriores, la noción de vida auténtica no parece haber tenido una buena acogida en el mundo cotidiano, y ello no puede deberse simplemente a mala fortuna.

La escasa aceptación del ideal existencialista de la vida auténtica se debe, principalmente, a las mismas dos deficiencias que presenta su descripción de la cotidianidad: el empleo de un lenguaje complejo y ambiguo, y una descripción demasiado general de la cotidianidad. Pero además de esto, creemos que también se debe a la incapacidad de estos pensadores de situarse en la posición del hombre común. Heidegger y Sartre no parecen dar muchos indicios de saber que mucho de su

propio bagaje intelectual se origina en la cotidianidad misma. Estos dos filósofos hacen su descripción de la cotidianidad, y proponen el ideal de la vida auténtica, como si estuviesen ocupando un sitio privilegiado desde el que ven un panorama completo de la existencia cotidiana y sus pesares. Pero esta presunción intelectual deviene, como pudimos apreciar, en un desdeño de la cotidianidad y en la proposición de un ideal de vida que no está en sintonía con los intereses reales del hombre común. Con esto lo que queremos decir es que, seguramente, el hombre común tiene intereses muy distintos a los de estos dos filósofos, y por ninguna razón bien establecida ellos tienen la autoridad de dictar cómo ese hombre común ha de vivir. El hombre común seguirá queriendo desarrollarse personalmente a través de su trabajo, reproducirse a través de la familia y distraerse cuando lo considere necesario.

3. Sambarino

Una de las primeras cosas que señalamos al empezar el segundo capítulo fue la aparente similitud que guarda la descripción que hace Sambarino de la cotidianidad, con la de Heidegger y Sartre. Decimos aparente porque, como podemos recordar, es verdad que Sambarino emplea palabras y términos semejantes a los de estos pensadores para hacer su descripción de la cotidianidad. No obstante, su interés en y por la cotidianidad es considerablemente distinto al de sus predecesores. A su vez, si reparamos en la descripción de Taylor ante la cotidianidad, podemos apreciar que algo tiene en común Sambarino con el pensador canadiense. Es por ello que la perspectiva de Sambarino precisa revisarse, pues puede ser considerada como una

perspectiva intermedia entre los dos existencialistas y Taylor. En la presente sección contestaremos a las preguntas planteadas en la introducción de este capítulo, con la intención de poder aclarar mejor cuál es la posición de Sambarino ante la cotidianidad.

En esta oportunidad, responder la primera no parece empresa fácil. A diferencia de lo que sucedió con los existencialistas, el interés de Sambarino por la cotidianidad no puede ser atado a ningún hecho histórico relevante. Sin embargo, lo que sí podemos hacer es ir directamente al texto para ver qué indicios nos puede dar éste sobre el interés del pensador uruguayo en la cotidianidad. Lo primero que salta a la vista de la investigación de Sambarino, y quizá lo más importante para nosotros en este momento, es el orden de la misma. Curiosamente, de los cuatro pensadores que hemos examinado en este trabajo, el único que comienza su investigación revisando el fenómeno de la cotidianidad es Sambarino. Tanto Taylor como Heidegger y Sartre dejan el tema de la cotidianidad para mucho después de iniciadas sus investigaciones. Sambarino no. Y esto, pensamos, no ocurre por mero azar.

Recordemos que el texto que de este pensador uruguayo hemos revisado es, como lo indica su título, una investigación en torno a la estructura de la eticidad. Es curioso que para comenzar una investigación en torno a semejante tema, Sambarino haya empezado describiendo la experiencia moral cotidiana. No obstante, si se piensa detenidamente en el asunto, pronto puede repararse en que la cotidianidad es el mejor lugar, y no otro, por donde comenzar dicha investigación. Pues, es justamente en la vida cotidiana donde se ponen en práctica, día tras día, las normas éticas. No parece errado afirmar que Sambarino se interesa en la cotidianidad, porque es el lugar donde

la ética cobra vida. Y más sentido tiene el interés de Sambarino por la experiencia moral cotidiana, si se toma en cuenta en qué termina su investigación. Como bien lo señala J. Sasso en los apartados cuatro y cinco de su artículo *Estructuras de la eticidad. Una presentación de las* Investigaciones *de Mario Sambarino*, la investigación del pensador uruguayo culmina en la justificación del relativismo ético y metaético. Sin duda alguna, Sambarino escoge comenzar su investigación por la cotidianidad, porque él sabe que al mostrar lo ambigua y vaga que es ésta en cuanto a la eticidad, puede justificar su inclinación hacia el relativismo ético.

Empero, no podemos olvidar que también debemos responder la segunda pregunta planteada en la introducción del capítulo: ¿qué busca Sambarino al hacer una descripción de la cotidianidad? En parte, la respuesta a esta interrogante se encuentra contenida en la contestación que hemos dado a la primera pregunta. Sambarino hace su descripción de la cotidianidad por el simple hecho de que él piensa que la experiencia cotidiana es el mejor punto de partida para comenzar su investigación sobre la estructura de la eticidad. Siguiendo lo que se dijo en el párrafo anterior, Sambarino se vale de su descripción de la experiencia moral cotidiana como una plataforma para su investigación, pues es en la cotidianidad donde se pone en practica la ética. Lo que busca el filósofo uruguayo con describir la cotidianidad es una base "empírica" que le sirva de entramado para analizar la estructura de la eticidad, para así llegar a la justificación del relativismo ético.

Ahora, esto puede contestar a por qué se interesó el filósofo uruguayo en la cotidianidad y qué buscaba con describirla, pero todavía podemos preguntar, ¿por qué la imagen que él dibuja de la cotidianidad es, al igual que ocurre con los

existencialistas, tan negativa? Con lo cual empezamos a revisar las ventajas, las desventajas y el alance de dicha descripción.

En el caso de los existencialistas habíamos vinculado, tanto la descripción de la cotidianidad que ellos hacen, como su interés por estudiar la misma, principalmente a factores socio-históricos. En este caso sucede algo similar. Pensamos que para comprender mejor la descripción que hace Sambarino de la cotidianidad, es necesario tomar en cuenta el medio ambiente que lo rodeaba. Sambarino es un pensador latinoamericano, que produce su pensamiento en este mismo continente, y no hay duda de que su descripción de la cotidianidad depende mucho de este hecho. No parecería un error afirmar que una de las razones por las cuales Sambarino encuentra que la experiencia moral cotidiana se caracteriza por ser aproblemática, irreflexiva, ambivalente, ambigua, etc., es porque la cotidianidad en la cual él se encuentra contenido es así. Estamos seguros de que esta impresión que tiene Sambarino deviene de la realidad de la experiencia moral cotidiana en América Latina. Pues, no vemos por qué es errado afirmar que en América Latina tiende a haber un menor grado de apego a los ideales ético-morales que en gran parte del resto de occidente. Pero detengámonos un momento en esta idea.

Lo que en el párrafo anterior hemos dicho sobre el comportamiento ético-moral en Latinoamérica no es una idea nueva. En un artículo titulado *Ser y valer en América Latina. Notas sobre el 'ethologismo' de Mario Sambarino*, Acosta Roncagliolo da a entender algo semejante a lo que acabamos de decir. En un intento por vincular *Las investigaciones* de Sambarino con otro texto del mismo autor, *Identidad, tradición y autenticidad. Tres problemas de América Latina*, Roncagliolo

apunta que el pensador uruguayo no era ajeno a las indeterminaciones y ambigüedades del proceder ético-moral de América Latina. En su texto *Identidad, tradición y autenticidad* Sambarino muestra que dada la gran pluralidad de influjos culturales que existen, y que han existido, en este continente, nuestro sentido de identidad y autenticidad es muy impreciso. En otras palabras, el pensador uruguayo lo que quiere mostrar es que, dada la extensión del continente y la constante "invasión" de culturas exteriores a la nuestra -que deviene en la irremediable explosión multicultural que es América Latina-, el continente se ha quedado sin una definición precisa de su 'ethos'. Roncagliolo dice que:

> La búsqueda de un fundamento a nuestras espaldas o bajo nuestros pies ha resultado infructuosa. No hay ser ni esencia. No hay identidades, tradiciones ni autenticidades por sí mismas. No hay un 'ethos' común latinoamericano en cuanto no hay una situación cultural común a lo largo y ancho del continente. Nuestras realidades culturales muestran los símbolos de la alienación. (1990, p. 101)

Y difícilmente sin un 'ethos' bien definido puede haber un comportamiento ético-moral consecuente y determinado, o para ser más precisos, algunos parámetros culturales constantes que vehiculen de algún modo ciertos comportamientos morales.

Con todo esto lo que queremos es dar respuesta a la pregunta que fue planteada hace tres párrafos: ¿por qué la imagen que dibuja Sambarino de la cotidianidad es, al igual que ocurre con los existencialistas, tan negativa? El cuadro que delinea este pensador uruguayo de la experiencia moral cotidiana, seguramente depende mucho de la realidad cotidiana vivida en América Latina. No hay duda de que el entorno que rodeaba al pensador uruguayo afectó su descripción de la misma. Bien sabe aquel que ha habitado estas tierras que, en efecto, la tendencia de sus habitantes a respetar preceptos morales es algo indeterminado e inconsecuente, al

menos en comparación con el resto de occidente. Y esto es, de alguna manera, lo que Roncagliolo quiere mostrar en su artículo sobre Sambarino. Si bien los dos textos de Sambarino revisados por Roncagliolo, *Las investigaciones* e *Identidad, tradición y autenticidad*, son de épocas distintas, algún vínculo existe entre ellos. No creeríamos que es un error pensar que una de las principales razones que motivó a Sambarino a llevar a cabo su investigación sobre la estructura de la eticidad, fuese el peculiar comportamiento moral que él observaba en su entorno, viviendo en este continente. Este interés se ve reflejado, sin duda alguna, en la descripción que hizo de la experiencia moral cotidiana, y posteriormente de manera más concreta en su investigación sobre la identidad, la tradición y autenticidad en América Latina.

No obstante, si bien es verdad que puede establecerse una conexión entre la descripción de Sambarino y la cotidianidad vivida por él, esto no quiere decir que la imagen que él construye de la cotidianidad sea enteramente adecuada. Sin duda se le debe conceder al pensador uruguayo que su descripción de la experiencia moral cotidiana está bien estructurada y en armonía con el proceder moral latinoamericano. El problema está en que Sambarino comete el mismo desliz que Heidegger y Sartre, al darle pretensiones de universalidad a su descripción de la cotidianidad. Cuando el filósofo uruguayo comienza a hacer su descripción, en ninguna parte especifica que se refiere a la experiencia moral latinoamericana. De hecho, a Sambarino no le interesa hacer dicha aclaratoria, pues él pretende que su descripción abarque todas las formas de cotidianidad posibles. Al igual que Heidegger y Sartre, el pensador uruguayo quiere que la imagen que él delinea de la cotidianidad trascienda cualquier espacio y tiempo. Aunque, como hemos visto, esto lo hace con una intención distinta

a la de sus predecesores.

Al igual que en el caso de Heidegger y Sartre, esta pretensión universalista de la descripción de Sambarino es una desventaja para la misma. Ciertamente esta característica afecta, al igual que les sucede a sus predecesores, el alcance de dicha descripción. Al hacer una descripción universal de la cotidianidad, Sambarino tiene el deseo de abarcar más de lo que la descripción misma puede contener, lo cual deviene en una pérdida de la definición del objetivo de la misma. Sambarino hace esto, como vimos, con la intención de sentar una base sólida que respalde la conclusión de su investigación. Sin embargo, por más que la descripción del pensador uruguayo tenga una fundamento empírico concreto -la experiencia moral cotidiana latinoamericana-, eso no quiere decir que todas las experiencias morales cotidianas que se puedan dar a lo largo y ancho del mundo sean iguales. Sambarino no nos puede obligar a creer que los niveles de inconsecuencia, contradicción, aproblematicidad, indeterminación, etc. de las sociedades latinoamericanas son iguales que los de las sociedades anglosajonas o escandinavas, por mencionar solamente dos ejemplos.

Otra característica de la descripción de Sambarino que se presenta como una desventaja es, también al igual que ocurrió con sus predecesores, el tipo de lenguaje que emplea para hacerla. Si bien es verdad que en comparación con Heidegger y Sartre, el lenguaje empleado por Sambarino para describir la cotidianidad no es tan complejo, debemos admitir que tampoco es un lenguaje dedicado al público lego. Como ya el lector habrá percibido, la crítica que hacemos al lenguaje empleado por estos autores es recurrente, y Sambarino no escapa a ella. Hay que conceder que a diferencia de Heidegger y Sartre, el pensador uruguayo no tenía el propósito de

persuadir al público general de abandonar el opresor y alienante modo de vida cotidiano. La intención de la investigación de Sambarino es, como lo hemos mencionado ya en varias ocasiones, la de brindar una descripción "fidedigna" de la cotidianidad que sustente su justificación del relativismo ético. No obstante, insistimos en que una de las fallas más notables de estos tres filósofos es la incapacidad que tienen para hacerse entender por el público general. Así Sambarino no haya tenido las mismas intenciones que sus predecesores, estamos seguros de que su estudio sobre la estructura de la eticidad y su descripción de la cotidianidad hubiesen tenido mayor éxito si hubiese empleado un lenguaje de más fácil comprensión.

Sin embargo, no todo de la descripción que hace Sambarino de la cotidianidad es objetable. Como hemos señalado en varias oportunidades, el mismo hecho de que el filósofo uruguayo se haya interesado en la experiencia moral cotidiana es algo estimable. Su peculiar descripción de la experiencia moral cotidiana es una interesante perspectiva que nunca había sido presentada antes en la historia de la filosofía. A esto podemos añadir que, como hemos señalado antes, con su descripción de la cotidianidad Sambarino no procuraba persuadir a nadie de abandonar la misma, como así lo intentaron hacer Heidegger y Sartre. Así no lo haya conseguido del todo, lo que Sambarino deseaba alcanzar con su descripción de la cotidianidad era la presentación de una imagen real de la experiencia moral cotidiana, que lo ayudase a descifrar el proceder ético-moral de los humanos. A la postre, Sambarino intenta limitar su interés por la cotidianidad a la mera descripción, y no a la crítica, como pretendieron hacerlo sus predecesores.

Es en este punto donde se puede establecer una interesante conexión entre Sambarino y Taylor. Como ya hemos visto, Sambarino se vale de su descripción de la cotidianidad para justificar el relativismo ético. De una manera similar, Taylor se interesa y describe la cotidianidad para fundamentar su preferencia por el pluralismo moral. En este sentido, ambos pensadores elaboran sus descripciones de la cotidianidad, no sólo evitando criticar la existencia cotidiana -aunque como pudimos apreciar Sambarino no lo logra del todo-, sino también para fundamentar perspectivas similares ante lo que debería ser, o es, el proceder moral de los hombres. Volvemos a repetir, la investigación de Sambarino deviene en su justificación del relativismo ético, a la vez que las pesquisas de Taylor desembocan en la justificación del pluralismo moral. Y, aunque es verdad que ambas son nociones distintas, a ellas subyace una misma idea. Tanto Sambarino como Taylor se dan cuenta, a través de sus descripciones de la cotidianidad, de que la conducta moral humana se manifiesta de muchas y distintas maneras. Ambos entienden que la experiencia moral cotidiana es compleja y contingente, y existe la necesidad de comprenderla como tal. A pesar de que ninguno de los dos deja de pensar que los hombres requieren unas reglas, parámetros o marcos morales para darle sentido y coherencia a sus acciones, los dos comprenden que estas reglas, parámetros o marcos morales tienden a manifestarse de distintas maneras dependiendo del "ethos" de cada cultura y /o sociedad.

Esta idea puede ser entendida de la siguiente manera. El "ethos", la estructura ética, o simplemente las costumbres, de cada cultura y /o sociedad delimitan las acciones de los individuos que la componen. Pero como existen muchas sociedades y muchas culturas, e inclusive existen muchas sociedades que son mezclas de culturas,

existen también muchas manifestaciones distintas de lo que puede ser el "ethos", o la ética. A la postre, lo que subyace a ambas investigaciones es, entre otras cosas, el deseo de querer abolir la idea de que existen, o que deben existir, unas normas éticas universales que determinen el comportamiento moral de *todos* los seres humanos. A través de sus descripciones de la cotidianidad, Sambarino y Taylor nos muestran la necesidad de comprender que la experiencia moral cotidiana es contingente, circunstancial, azarosa, compleja y, sobre todo, que se puede manifestar de muchas maneras distintas. De ningún modo es posible imponer a la cotidianidad reglas y normas ajenas a sí misma, con pretensiones de controlarla, o inclusive de mejorarla. Como se puede apreciar, esta es una idea que distingue a Sambarino de Heidegger y Sartre, y lo aproxima a Taylor, y es por lo cual lo consideramos un autor transitorio entre los dos existencialistas y el canadiense, del cual pasaremos a ocuparnos seguidamente.

4. Taylor

A partir de la descripción que hicimos en el tercer capítulo nos pudimos dar cuenta de cuán distinta es la noción de cotidianidad de Taylor de la de sus predecesores. En esta sección vamos a revisar dicha noción con un poco más de detenimiento, intentando contestar, como hicimos en las secciones anteriores, las preguntas planteadas en la introducción de este capítulo. Respetando la continuidad, podemos retomar la idea que habíamos dejado en la sección anterior, para comenzar nuestro análisis de Taylor.

Habíamos revisado la relación entre Sambarino y Taylor, encontrándonos con una interesante similitud entre los dos autores. La sección anterior la concluimos cuando hallamos que tanto Sambarino como Taylor llevan a cabo sus investigaciones en torno a la cotidianidad con la intención, no de transformarla, como pretendían Heidegger y Sartre, sino más bien de comprenderla mejor. Sambarino y Taylor comparten un punto fundamental en la naturaleza de sus pesquisas, ambos se interesan en la cotidianidad porque llevan a cabo investigaciones en torno a la moral. Es decir, ellos se aproximan a la cotidianidad porque creen que en ella pueden hallar algún indicio para comprender mejor los fenómenos morales. Y quizá esta sea la razón por la cual ninguno de los dos se empeña en transformar la cotidianidad, sino más bien de transformar la manera en la cual nos aproximamos a ella. Sin duda alguna, esta es otra diferencia que tienen estos dos filósofos con relación a Heidegger y Sartre, quienes llegaron a la cotidianidad por sus estudios metafísicos, guardando, además, una postura altamente crítica hacia la misma[25].

La razón por la cual Taylor se interesa en la cotidianidad se relaciona con el punto que venimos elaborando. Como ya sabemos, la investigación de Taylor en su libro *Las fuentes del yo* es, tal como lo anticipa el título, una descripción y análisis de la formación del yo moderno. También podemos recordar que Taylor logra hacer esta descripción y análisis por medio de la reconstrucción histórica de tres ámbitos de la sociedad occidental moderna, los cuales son: la moral, las artes, y la vida corriente. A

[25] No obstante, podría argüirse que también Heidegger y Sartre, a través del ideal de la autenticidad, tocan el tema de la moral, aunque sea de manera indirecta, como se ha insinuado en alguna parte previa de esta investigación. Quedando así que esta diferencia que existe entre los primeros (Taylor y Sambarino) y los segundos (Heidegger y Sartre), radica realmente en la conciencia que tienen los autores al tocar el tema de la moral. Los primeros trabajan el problema de la moral intencional y conscientemente, mientras que los segundos lo hacen de manera indirecta y no intencional.

pesar de que el pensador canadiense elabora los tres ámbitos por separado, le resulta inevitable relacionarlos entre sí a lo largo de todo su texto. Y de los tres ámbitos, el que sirve como hilo conductor de toda la investigación es, como vimos en el tercer capítulo, el de la moral. Es por ello que podría decirse que el texto de Taylor es, en el fondo, una investigación en torno a la relación entre la noción del yo moderno y la moral.

De esta manera, no parece desatinado señalar que la razón por la cual el pensador canadiense se interesa en la cotidianidad, es porque a través del análisis y la reconstrucción histórica de la misma obtiene una comprensión más fidedigna de la moral contemporánea y de la formación del yo moderno. Quizá Taylor piensa que al escudriñar con precisión la historia de la cotidianidad puede obtener una suerte de fundamento empírico que le sirva de base para llevar a cabo sus investigaciones en torno a la moral y a la formación del yo. Taylor, similarmente a Sambarino, encuentra que es en la cotidianidad, y no en otro lugar, donde la moral cobra vida. Sin duda alguna, al igual que ocurre con la moral, el lugar donde se forja el yo es en la vida diaria. Tanto la moral como la noción de yo dependen directamente de la vida cotidiana, siendo esta la principal razón por la cual Taylor se interesa en estudiarla.

Sin embargo, con lo que acabamos de señalar, más que contestar la primera pregunta planteada en la introducción, a saber, por qué se interesa Taylor en la cotidianidad, hemos empezado a contestar la segunda, esto es, qué busca este autor con describir la cotidianidad. Así, volvamos un momento a la primera interrogante, antes de concluir con la segunda. No hay duda de que lo que dijimos en el párrafo anterior contesta parcialmente el porqué del interés de Taylor en la cotidianidad. No

obstante, y siguiendo la manera en que hemos tratado esta pregunta con relación a los otros autores, pensamos que la respuesta a esta interrogante la podemos encontrar en el período socio-histórico en el cual él se encuentra enmarcado.

De los cuatro autores que examinamos aquí, Taylor es el único realmente contemporáneo a esta investigación. Tomando esto en cuenta, lo primero que se puede pensar es que la complejidad de los tiempos que transcurren, y la necesidad que hay de comprenderlos, es uno de los principales motivos que lo condujeron a llevar a cabo dicha investigación. Empero, para comprender los motivos por los cuales este pensador se aproxima a la cotidianidad, no sólo es importante tomar en cuenta el momento histórico en el cual vive, sino también la sociedad en la cual habita. Como ya sabemos, Taylor es canadiense, y por lo tanto, pertenece a una sociedad de tradiciones y de ascendencia anglosajona. También sabemos, por la misma descripción que hace el filósofo, que la sociedad anglosajona que habita en el norte de América tiene un gran influjo de la religión protestante, la cual, como vimos, le da mucha importancia a la formación del individuo[26]. Teniendo esto en cuenta, no parece errado suponer que Taylor hace una reconstrucción histórica de la cotidianidad protestante, tanto europea como norteamericana, en busca de los fundamentos de las tradiciones morales de la sociedad que lo rodea. No hay duda de que Taylor se interesa en la vida corriente, porque piensa que al hurgar en los recovecos de su complejidad, puede hallar algunas respuestas a sus preguntas en torno a la formación

[26] Con el afán de evitar cualquier confusión, sentimos el deber de informar que, a pesar de que Taylor se vale de la historia de la religión protestante para hacer su descripción de la vida corriente, él es un filósofo católico, y forma parte de lo que Carlos Thiebaut llama la nueva filosofía católica norteamericana (1994, p. 14). Sin embargo, a pesar de ser un filósofo católico, la influencia que ha tenido el entorno protestante en el que habita Taylor, sobre su pensamiento y obra, es inevitable, como hemos podido apreciar.

del yo moderno y su relación con los patrones morales del mundo occidental contemporáneo.

De esta manera, ya sabemos por qué Taylor se interesa en describir y analizar la cotidianidad. No obstante, aún nos falta completar la respuesta a esta pregunta: ¿qué busca con dicha descripción? Sin duda alguna, lo que acabamos de decir acerca del interés de Taylor en la cotidianidad, nos ayuda a terminar de responder esta pregunta. Como ya fue señalado unos párrafos antes, Taylor, al igual que Sambarino, lo que busca al describir y estudiar la cotidianidad es una suerte de fundamento empírico en el cual apoyar sus pesquisas en torno al yo moderno y la moral occidental contemporánea. En el caso de Sambarino, habíamos sugerido que su interés se limitaba a la comprensión del proceder moral latinoamericano, y todas las inconsistencias que ella contiene. Taylor, por su lado, parece tener la necesidad de comprender el proceder moral de la sociedad norteamericana en la cual habita, y su curioso apego al desarrollo de la individualidad y la noción de yo. No hay que olvidar que este cultivo exacerbado del yo del mundo protestante anglosajón ha invadido gran parte del resto del mundo occidental, convirtiéndose en una suerte de ideal y de fundamento para el proceder moral. En este sentido, Taylor no limita su investigación solamente a su inmediato entorno canadiense, sino que expande el horizonte de su investigación al resto del mundo occidental. Es por ello que decimos que lo que Taylor busca con su descripción y análisis de la cotidianidad es lograr una mejor comprensión de la noción occidental del yo moderno, y su relación con el proceder moral contemporáneo.

Con esto que acabamos de decir, terminamos de contestar las primeras dos

preguntas planteadas en la introducción de este capítulo, y ahora pasamos a responder la tercera: ¿cuál es alcance de la descripción que hace Taylor de la cotidianidad? Cuando revisamos este punto en Heidegger, Sartre y Sambarino, habíamos obtenido en los tres casos una conclusión similar. Todos ellos le daban pretensiones universalistas a sus descripciones de la cotidianidad. El caso de Taylor es distinto, y dicha diferencia se debe principalmente a una característica muy importante de la cotidianidad que fue obviada por los predecesores del pensador canadiense. Nos referimos a la historicidad de la cotidianidad, la cual es atentamente considerada por Taylor.

Una de las virtudes de la noción de cotidianidad del filósofo canadiense es que toma en cuenta la temporalidad de la cotidianidad. Pretender que la vida diaria, con sus reglas y costumbres, es un bloque inamovible que permanece intacto ante el transcurrir del tiempo corresponde, sin lugar a dudas, a una visión sesgada de lo que ella realmente es. La cotidianidad cambia con el tiempo, es histórica. Al comprender esto, Taylor también comprende que la cotidianidad no puede ser estudiada en bloque, sino por segmentos temporales. Y dentro de los parámetros de cada uno de estos segmentos temporales, la vida diaria se muestra de una manera distinta. De hecho, la misma descripción que hace Taylor de la vida corriente de los protestantes, tiene como objetivo mostrar cómo los valores éticos y las costumbres culturales de ese grupo religioso han cambiado con el transcurrir del tiempo. A su vez, con dicha descripción desea mostrar cómo estos cambios han penetrado e influido la vida cotidiana del resto del mundo occidental. En este sentido, el pensador canadiense está muy consciente del alcance de la descripción y el análisis que él hace de la

cotidianidad.

Sin embargo, para comprender bien el alcance de la descripción que hace Taylor de la vida diaria, es menester recordar, puntualmente, cómo y por qué llega a la misma. Sabemos que el filósofo canadiense tiene la intención de hacer una reconstrucción histórica de la noción de yo en el mundo occidental moderno. Para esto, se ve obligado a hacer, también, una reconstrucción histórica de la moral occidental en tiempos modernos. Al hacer esto, Taylor encuentra que, si bien la noción de yo que conocemos hoy día tiene sus orígenes, quizá, en la Antigua Grecia, no es sino en la época de la Reforma Protestante cuando se define o perfila por completo, tal como la conocemos en estos momentos. Al llegar a este punto, el filósofo se ve en la necesidad de internarse en el estudio de la vida diaria de los protestantes de la época de la Reforma, para entender cabalmente la reestructuración de la noción occidental del yo. Es verdad que podría señalarse que los cambios que ocurren dentro de la cotidianidad protestante en dicha época no hubiesen sido posibles sin la reforma religiosa en sí. Pero también debe aceptarse que para que dicha transformación de los valores morales y religiosos de los protestantes se hubiese logrado, era menester que hubiese sido vivida por hombres y mujeres ordinarios en sus vidas cotidianas. Y es por ello que el filósofo canadiense tiene la necesidad de describir y analizar la cotidianidad.

Ahora bien, todo esto lo decimos para comprender bien cuál es el alcance de la descripción de la cotidianidad de Taylor. Se podría pensar, por lo que hemos dicho, que el alcance de la descripción del pensador canadiense se limita al segmento temporal de la historia protestante que él describe. Sin embargo, su descripción no se

queda ahí, y esto Taylor lo sabe. Como apuntamos en los primeros párrafos de esta sección, Taylor seguramente se interesa en el tema de la noción del yo moderno, porque quiere lograr una mejor comprensión de la sociedad y del periodo histórico en el que vive. Así, la descripción que hace Taylor de la cotidianidad protestante de la época de la Reforma, está enmarcada dentro de una investigación cuyo horizonte es la comprensión de ciertos aspectos del mundo occidental contemporáneo. Taylor se vale de su descripción de un momento histórico de la cotidianidad, la Reforma Protestante, para comprender ciertos aspectos que están muy ligados a la cotidianidad presente del mundo occidental, tales como el proceder moral y la noción de yo. No hay que olvidar que esto es así, porque, como vimos en el tercer capítulo, la reinterpretación religiosa y moral que ocurrió a lo largo de la Reforma estuvo acompañada, igualmente, por una reinterpretación de las ciencias, que a su vez condujo a la industrialización del mundo occidental. Esta industrialización del mundo moderno devino, a su vez, en un gran intercambio cultural entre los distintos países de occidente, y en el eventual dominio de unos valores sobre otros. El evidente predominio en el mundo occidental contemporáneo de la noción de yo, o en todo caso del individuo que "porta" un yo, y de algunos valores morales procedentes de la cultura protestante anglosajona, es algo que no se puede negar. Y es este uno de los puntos que Taylor desea mostrar. Así, el alcance de la descripción de la cotidianidad de este filósofo canadiense no se limita simplemente a la vida corriente del período histórico de la Reforma, sino que se extiende hasta nuestros días. Pero a diferencia de sus predecesores, la descripción de Taylor no rompe sus propias limitaciones, cayendo en pretensiones de universalidad.

Con esto entramos a considerar, como hicimos con los demás autores, las ventajas y desventajas de la postura de Taylor. La primera ventaja que podemos señalar es la precisión con la cual trata su objetivo de estudio. Tal como acabamos de decir en el último párrafo, de las cuatro descripciones de cotidianidad que examinamos aquí, la de Taylor es la única que se queda dentro de unos límites plausibles y coherentes con su propia investigación. Taylor en ningún momento da indicios de pretender que su descripción de la cotidianidad es la única posible, y que la información que él obtiene de dicha descripción es la única información que se puede sustraer de la cotidianidad. El pensador canadiense es consciente de que su descripción de la cotidianidad corresponde a un momento histórico específico, y que nos puede ayudar a comprender mejor, tanto ese momento histórico, como ciertos aspectos de la vida diaria contemporánea del mundo occidental. Taylor no pretende en ningún momento que su descripción de la cotidianidad sea universal, ni que todas las posibles manifestaciones de cotidianidad que se puedan dar a lo largo de la historia y a lo ancho del mundo, sean iguales al fragmento histórico de la cotidianidad que él describe.

En relación con la precisión de la investigación de Taylor se puede decir algo más, al margen de su alcance. Taylor tiene una evidente ventaja sobre Heidegger y Sartre al aproximarse a la cotidianidad desde la historia, y no como hacen ellos, desde la metafísica. Al considerar la cotidianidad como un fenómeno temporal, es decir, que es parte de la historia, Taylor tiene la ventaja de hacer una descripción más concreta de la cotidianidad, y como consecuencia de ello, las conclusiones que se pueden desprender de dicha descripción serán más definidas y serán más próximas a la

realidad. Un ejemplo de ello es la manera en la cual describe el trabajo de la vida diaria protestante. A diferencia de Heidegger, que concluye que el trabajo cotidiano es inevitablemente alienante e impersonal, Taylor señala que el trabajo diario puede ser una excelente vía para la realización personal. Esto, al menos con relación a la vida diaria del protestante, tanto de la época de la Reforma, como de los tiempos que corren. Sin embargo, en ningún momento asegura Taylor que sea de esta manera para todas las cotidianidades posibles.

Otro ejemplo es el tratamiento que le da Taylor a las relaciones interpersonales a través del estudio que hace de la importancia de la familia y el matrimonio en el contexto de la cotidianidad protestante. Podemos recordar, sin mucha dificultad, cuál era la conclusión a la que llegó Sartre con respecto a este tema. Siguiendo lo que dice el pensador francés en su texto *El ser y la nada*, habíamos mostrado cómo para él todas las relaciones concretas con el prójimo están basadas en la mala fe, y devienen en alienación y conflictividad para las partes de la relación. Sin duda alguna, el tratamiento que da Taylor a las relaciones interpersonales es enteramente distinto al de Sartre. Empero, vale la pena señalar que el resultado que obtiene el pensador canadiense al respecto de la importancia y de la posibilidad de las relaciones familiares y matrimoniales es diametralmente opuesto al de Sartre. La diferencia la encontramos en el hecho de que Taylor no se precipita a predeterminar todas las relaciones interpersonales a partir de su descripción de la vida cotidiana protestante.

Otra ventaja de la descripción del pensador canadiense, que ya examinamos al final de la sección dedicada a Sambarino, es la intención de la misma. Al final de la

sección pasada señalamos que Sambarino y Taylor comparten el hecho de que a través de sus descripciones de la cotidianidad ellos no pretenden imponerle reglas de comportamiento moral a la vida diaria, sino simplemente buscan comprender la misma. Hay que recordar que, a la postre, uno de los objetivos principales de la investigación del filósofo canadiense es justificar su preferencia por el pluralismo moral. Taylor nos muestra la necesidad de comprender que, más allá o más acá de lo que pensaban Heidegger y Sartre, la cotidianidad es sumamente compleja y contingente, y puede manifestarse de muchas maneras distintas. De la descripción que hace Taylor, y del uso que él le da a la misma, se puede desprender la idea de que la labor del filósofo frente a la cotidianidad, más que corregirla e intentar redireccionarla, es simplemente buscar maneras de interpretarla y analizarla, para comprenderla mejor. La postura que mantuvieron Heidegger y Sartre ante la cotidianidad no es más que el reflejo de la desavenencia entre la filosofía y la misma, y pensamos que Taylor, y en este punto también Sambarino, superan este escollo que por mucho tiempo sufrió la filosofía.

Por último debemos agregar que, a diferencia de sus predecesores, el lenguaje empleado por Taylor es de mucho más fácil comprensión. Taylor no olvida que existe la posibilidad de que sea leído, no sólo por expertos en la materia sobre la cual escribe, sino también por hombres y mujeres comunes. No podemos comprometernos a decir que el texto sea completamente comprensible por el público general, pero no hay duda de que el lenguaje empleado por Taylor facilita la comprensión de sus ideas. A esto podemos añadir que, al igual que el lenguaje empleado por el pensador es considerablemente más claro que el de Heidegger, Sartre y Sambarino, también el

tono descriptivo es distinto. Taylor en ningún momento intenta ser crítico de la cotidianidad, y no emplea, como sus predecesores, un lenguaje peyorativo para describirlo. Pues, a la postre, Taylor logra hacer lo que nosotros llamamos una recuperación de la cotidianidad.

Sin embargo, no todo sobre la postura de Taylor es positivo, pues también a él podemos hacer ciertos reclamos. A pesar de lo que dijimos algunos párrafos antes en torno al alcance de su investigación, la cual se limita al mundo contemporáneo occidental, pensamos que hay más que se puede tomar en consideración. Está bien que Taylor haya mantenido sus pesquisas, y los resultados de las mismas, dentro de los límites de la sociedad en la cual él se encuentra. Sin embargo, sabemos que el mundo contemporáneo es mucho más complejo, y que reducir las fuentes de una investigación en torno a la formación del yo moderno solamente a factores históricos del mundo occidental, es limitar dicha investigación. Ni qué decir de las consecuencias de dicha formación, pues pretender que la noción del yo moderno es algo que pertenece, y ha influido, exclusivamente al mundo occidental, es una postura sumamente ingenua. Ya habíamos dicho, siguiendo a Weber, que el trabajo era uno de los componentes más importantes del existir cotidiano, y gracias a la ética protestante del trabajo y el giro que ocurrió en torno a la concepción de las ciencias, es que esa nueva manera de concebir el yo irrumpe en el resto del mundo. No podemos negar que esa nueva manera de concebir el trabajo fue adoptada, al menos parcialmente, en muchas otras partes del mundo, transformando para siempre el existir cotidiano en donde era implantada. A su vez, allí donde fue puesta en práctica, fue seguramente reinterpretada para ajustarse al estilo de vida local. A lo que

queremos llegar con esto, es que Taylor no evalúa el impacto que tiene la noción de yo en otras regiones del mundo distintas al occidente. Y menos aún toma en consideración el influjo que otras culturas pueden haber tenido sobre dicha noción.

Esto nos lleva a su vez a otra objeción que podemos hacerle al filósofo canadiense. Si bien estimamos como una ventaja el hecho de que Taylor enfoca sus estudios sobre un período específico de la cotidianidad, esto puede tener también sus desventajas. No hay duda de que el período de la Reforma Protestante a la cual se dedicó a describir el autor canadiense, es sumamente importante para comprender la formación del yo moderno y el proceder moral de las sociedades occidentales contemporáneas. La descripción de ese período histórico específico, por la particularidad de las transformaciones de valores morales y religiosos que trajo consigo, nos permite comprender aún mejor la importancia de la cotidianidad. Sin embargo, no podemos dejar pasar por alto el hecho de que creemos que Taylor debe haber prestado una atención similar a otros períodos históricos, como por ejemplo la Grecia Antigua y el posterior período de la dominación romana, que son períodos de los cuales se puede sustraer información valiosa en torno a la formación del yo y su relación con la moral, y la importancia de la cotidianidad. No hay duda de que hechos ocurridos e ideas caviladas durante estos períodos de la historia occidental han influido sobre nuestra vida cotidiana contemporánea. Esto es algo que Taylor a debido tomar en consideración.

5. La recuperación de la cotidianidad

A lo largo de las ultimas tres secciones hemos analizado con mayor detalle cada una de las posturas presentadas en los capítulos anteriores. Hemos también, sobre todo en la última sección, comparado estas perspectivas entre sí, evaluando sus ventajas y desventajas. No es ningún misterio que aquí nos inclinamos por la de Taylor. Sin embargo, quisiéramos dejar en claro que en ningún momento tenemos la intención de desprestigiar las posturas de Heidegger, Sartre y Sambarino. Ni queremos caer en la osadía de pretender corregirlos. Nuestra intención es simplemente señalar que la postura que guarda Taylor ante la cotidianidad se muestra mucho más comprensiva, articulada y apegada a lo que es la realidad de la existencia cotidiana, que las demás.

No obstante, la revisión y evaluación de las posturas ya han sido hechas a lo largo de las tres secciones anteriores. Ahora pasamos a explicar qué entendemos por la recuperación de la cotidianidad. Como hemos reiterado varias veces a lo largo del trabajo, la historia de la filosofía prueba que han sido muy pocos aquellos que han intentado aproximarse a la cotidianidad y sus problemas. Esto se debe, seguramente, a que la cotidianidad solemos representarla como obvia, y a veces hasta superficial. De hecho, como apreciamos en los dos primeros capítulos, Heidegger, Sartre y Sambarino llegan a una conclusión muy similar.

El caso de Taylor nos mostró que es posible describir la cotidianidad de una manera distinta. La principal diferencia que existe entre Heidegger, Sartre, Sambarino y Taylor ya fue examinada en la sección pasada. Taylor obtiene una visión distinta de

la vida diaria porque toma en consideración su temporalidad. Esto le permite aislar segmentos temporales de la cotidianidad, que a su vez le permiten hacer un análisis más detallado de la misma. Gracias a esto, Taylor tiene la capacidad de superar lo que aparentemente describían sus antecesores como las características globales, o generales de la cotidianidad.

Pero entendamos esto de otra manera. Lo que sugerimos aquí es que, a la postre, la diferencia entre el pensador canadiense y sus antecesores corresponde a distintos niveles de aproximación posible a la cotidianidad. Cuando evaluamos las descripciones de Heidegger, Sartre y Sambarino, habíamos señalado que, más que haber errado por completo en sus descripciones, habían tenido una visión sesgada de la cotidianidad. Es decir, estos pensadores, quizá por la misma naturaleza de su influjo filosófico previo, produjeron una imagen demasiado amplia de la cotidianidad, lo cual desvirtuó la realidad de la misma. Así como aquel que se encuentra muy alejado de un objeto y no es capaz de formarse una imagen precisa del mismo, a estos pensadores se les desenfoca un poco la realidad cotidiana. Taylor, a diferencia de ellos, se acerca bastante más a la vida diaria, y la examina con mayor precisión y detenimiento.

Sin embargo, lo que queremos señalar en este apartado son las consecuencias de la perspectiva tayloriana, con relación a la historia de la filosofía. Taylor no sólo es osado, como lo fueron Heidegger, Sartre y Sambarino, por trabajar un tema pocas veces antes trabajado, sino porque también presenta una perspectiva que rompe con la opinión tradicional que tenía la filosofía con respecto a la vida cotidiana. Como pudimos apreciar, Taylor no hace críticas a la cotidianidad, ni intenta devaluarla

usando un lenguaje peyorativo, sino intenta describirla apegándose lo más que pueda a la realidad de la misma. Y en ese intento produce una imagen considerablemente más positiva que la de sus predecesores. Así, Taylor logra hacer una recuperación de la cotidianidad. Pensamos nosotros que Taylor lo que en el fondo desea hacer es acercar la filosofía y la cotidianidad un poco más, e intenta lograrlo por medio de la reconstrucción histórica y el análisis de importantes componentes cotidianos, como lo son el trabajo, la familia y la religión.

Esta recuperación ocurre en dos sentidos. En el primer sentido, Taylor, al igual que sus tres predecesores, recupera la cotidianidad por el simple hecho de aproximarse a ella, recuperando un tema de estudio olvidado por la filosofía. Como acabamos de decir, Heidegger, Sartre y Sambarino también participan de este primer tipo de recuperación, pues no debemos desdeñar su interés por la misma, así la imagen que hayan producido de ella sea inadecuada. No obstante, Taylor también logra un segundo nivel de recuperación, cuando habla de la vida ordinaria de una manera tan positiva. A este nivel, el filósofo canadiense no se encuentra solo, otros pensadores contemporáneos como Agnes Heller, Henrí Lefebvre y Jürgen Habermas, son algunos de los que directa e indirectamente han participado en dicha recuperación. La descripción de Taylor, y además su interés en ese preciso momento de la historia, denota su interés en querer revalorizar la cotidianidad ante los ojos de la filosofía, y de los intelectuales en general. La recuperación tiene dos sentidos: primero, otorgarle a la cotidianidad valor como objeto de estudio de la filosofía; y segundo, concederle valor como un ámbito de extrema importancia para la comprensión de lo humano. Es esto a lo que nos referimos cuando hablamos de una

recuperación de la cotidianidad.

Conclusiones

> Only he who, by decision, has made his dialectical peace with the world can grasp the concrete.
>
> Walter Benjamin

A lo largo de nuestra investigación hemos llegado a muchas y distintas conclusiones parciales. Presentamos tres enfoques distintos de la cotidianidad, desde tres perspectivas distintas de la filosofía. Planteamos muchas preguntas concretas en torno a dichas perspectivas, e intentamos ofrecer las respuestas más adecuadas.

Las conclusiones más importantes que se pueden extraer de nuestra investigación son: 1) Es posible aproximarse a la cotidianidad desde la filosofía de diversas maneras, pues no hay una manera absoluta de describir y analizar la cotidianidad; 2) entre las distintas maneras de describir la cotidianidad existen algunas que se aproximan con más detalle a ella, son más comprensivas y articuladas, aunque no por ello se invalidan entre sí; 3) sin embargo, para lograr una descripción de la cotidianidad apegada a *su* realidad es necesario prestar atención a su temporalidad y a la pluralidad de sus contenidos, tal como lo vimos con Taylor, y no olvidar que no se le pueden imponer categorías absolutas y universales a la misma; 4) a pesar de que son pocos los filósofos que han tratado el tema de la cotidianidad, hemos mostrado que la misma es una importante esfera de la existencia humana, y no debe ser desatendida por los intelectuales de las sociedades contemporáneas; 5) hemos también anotado que cuando se analiza el pensamiento de un filósofo, es importante no olvidar revisar el contexto histórico-social en el cual produjo sus ideas, es decir, es primordial prestar atención a la cotidianidad en la cual estaba sumergido

el pensador -lo cual explica, quizá, por qué últimamente en el mundo de la literatura filosófica se han hecho tan populares las biografías y los estudios que vinculan factores histórico-sociales con las vidas de filósofos importantes; 6) y, en este sentido, pudimos apreciar también cómo filosofía y cotidianidad inevitablemente inciden una sobre otra, creando entre sí una suerte de relación de dependencia. Es innegable el hecho de que, tanto así como la filosofía incide en la vida cotidiana, esta incide en la creación filosófica.

Ahora bien, con este último punto habíamos cerrado la introducción general, y habíamos comenzado nuestra investigación, comentando la importancia que tenía la pregunta: ¿cuál y cómo es la relación entre filosofía y cotidianidad? En buena medida, la intención general de esta investigación es la de esclarecer un poco más dicha relación, y creemos que a través de la descripción y evaluación de las distintas perspectivas presentadas, hemos logrado hacer eso. No obstante, nos parece que aún debemos ampliar un poco más el tema de la relación entre filosofía y cotidianidad, tomando en consideración los distintos puntos de vista aquí expuestos.

En la introducción ya habíamos advertido que la descripción y la evaluación de las distintas concepciones de cotidianidad que aquí presentaríamos iban a ser consideradas a la luz de la definición de cotidianidad de Taylor, la cual fue mencionada en ese momento. Podemos refrescar nuestra memoria recordando que dicha definición, en paralelo con la de Ágnes Heller, precisa que la cotidianidad es aquella esfera de la vida humana que concierne tanto a la reproducción de los individuos de una sociedad, como la reproducción de la sociedad misma. Como dice Taylor en su definición, los principales mecanismos para dicha reproducción

individual y social son la familia y el trabajo. Ahora bien, lo que proponemos hacer a continuación es revisar, brevemente, aunque no por ello someramente, las nociones de cotidianidad que aquí hemos dado a conocer, a la luz de dicha definición. Empero, esto lo haremos manteniendo siempre en nuestro horizonte la sexta conclusión antes mencionada, para mostrar lo importante y sugestivo que puede resultar estudiar la relación entre filosofía y cotidianidad, y también para mostrar cómo y cuál es la incidencia de una sobre la otra.

Comencemos como es debido, recordando la noción de cotidianidad que se desprende del pensamiento de Heidegger y Sartre. Al final del primer capítulo hicimos mención de las características más importantes de la noción de cotidianidad de estos dos pensadores existencialistas, las cuales eran: la irreflexividad, la alienación, la inautenticidad, la impropiedad y la aproblematicidad. Ahora bien, sigamos por los momentos solamente con Heidegger. Ya sabemos que el objetivo principal que subyace a la descripción heideggeriana de la cotidianidad, es criticar la misma. Esta crítica la formula Heidegger con la intención de mostrar aquellas características que podrían ser consideradas como los puntos débiles de la cotidianidad, para luego proponer su ideal de la vida auténtica como una solución a las complicaciones y los embarazos de la vida cotidiana. Uno de los focos de crítica más fuertes de este pensador alemán es, como podemos recordar, el de la impropiedad y la pérdida del ser del 'ser ahí'. Heidegger centra su atención en la descripción de las actividades diarias del 'ser ahí' y del modo en el que este se relaciona con los demás. Vimos que para el pensador alemán, en los quehaceres cotidianos y en la manera de relacionarse con los demás, el 'ser ahí' siempre es

anónimo y todo su ser está condicionado por las actividades de los demás, creando en la cotidianidad un mar de 'seres ahí' uniformes que viven una existencia que responde solamente a reglas y patrones generales. En este sentido, Heidegger dice que el 'ser ahí' pierde por completo su ser, y toda posibilidad de actuar de manera autónoma e independiente del gran 'uno' social. A su vez, al transformarse todas las actividades cotidianas en patrones y conductas generalizadas, donde cualquier 'ser ahí' es canjeable por otro, estas, y en específico el trabajo diario, pierden todo sentido y capacidad de ser algo a través lo cual el 'ser ahí' pueda desarrollarse plenamente.

Con esta descripción Heidegger busca criticar lo que son, quizá, dos de las características más importantes de la cotidianidad: la repetición y la generalización de las conductas sociales. No hay duda de que la descripción que hace Heidegger es, hasta cierto punto, acertada. Es verdad que las labores diarias, y en general todas las actividades que se desenvuelven en la cotidianidad, son altamente repetitivas. También es verdad que la manera en la cual se conducen, al menos cotidianamente, los individuos de una sociedad responde a normas y patrones generales a los cuales se atienen todos, creando un mar de uniformidad en la conducta social cotidiana. El pensador alemán centra su atención en estas características para formular su crítica hacia la cotidianidad. Heidegger desea mostrar que tal uniformidad, impropiedad y carencia de individualidad en la existencia humana, puede devenir en una suerte de pérdida del sentido de la vida de los individuos; y dicha pérdida de sentido puede desembocar, a su vez, en un desarrollo incompleto de las capacidades del 'ser ahí'. Sin embargo, y como dijimos en el cuarto capítulo, Heidegger produce una descripción demasiado general de la cotidianidad, y en este sentido pierde la

perspectiva de la misma. Es como si Heidegger se alejase demasiado de su objetivo de estudio buscando una mejor y más completa imagen del mismo, pero se aleja demasiado obviando los detalles.

Como dijimos, la descripción que hace Heidegger es, hasta cierto punto, acertada. No obstante, ante dicha descripción pueden surgir muchas preguntas, como por ejemplo: ¿qué sería de la cotidianidad si en ella las actividades no fuesen repetitivas?, ¿cómo sería la cotidianidad si todos los individuos en ella cavilaran detenidamente cada una de sus acciones?, ¿qué sería de las sociedades y sus culturas, si no generaran reglas y patrones de uniformidad?, y, tomando por sentado que sí se generan dichos patrones, ¿hasta qué punto son respetados cotidianamente por los individuos?, etc. Ahora bien, no es momento oportuno de responder a cabalidad, pero alguna idea se puede desarrollar.

Creemos pertinente señalar que Heidegger no está del todo en lo cierto cuando expone su descripción de la cotidianidad. Las preguntas que planteamos en el párrafo anterior lo vislumbran, y al respecto debe decirse algo. Heidegger pierde la perspectiva de cuán importantes pueden ser la repetición y la generalización de las conductas sociales. Es verdad que el exceso de la repetición de actividades cotidianas y la sobre-generalización de las conductas sociales puede devenir en la alienación y la irreflexión de los individuos cotidianos. No obstante, si se presta atención a la cotidianidad, pronto se puede reparar en que la repetición y la generalización de las conductas sociales son características inherentes a la cotidianidad, son parte necesaria de la misma. ¿Es posible concebir la cotidianidad sin la necesidad de levantarse sistemáticamente todos los días para ir a trabajar; sin tomar el autobús o el automóvil

y llegar al trabajo; sin vestirse, bañarse, cepillarse los dientes y comer todos los días; sin saludar y despedirse; sin leer el diario y ver las noticias?, ¿qué sería de las sociedades contemporáneas sin la repetición cotidiana de las actividades?, ¿qué sería de la cultura de las mismas? Hay que conceder que la repetición de las actividades diarias garantiza al hombre cotidiano -que a la postre son todos los hombres- cierta estabilidad y seguridad, y a la vez garantiza el mantenimiento cultural de las sociedades. La repetición de las actividades cotidianas crea un sentimiento de seguridad y estabilidad en la vida diaria de los individuos, permitiendo que los mecanismos de reproducción social funcionen con eficiencia, garantizando, a su vez, la supervivencia de las sociedades y de sus individuos. A esto podemos agregar que, al menos en el momento presente, y quizá también durante los últimos cien o ciento cincuenta años, la concepción cotidiana del tiempo ha cambiado. Las actividades y labores de la cotidianidad contemporánea exigen a los individuos que sean repetitivos y que sean, a la vez, poco reflexivos, al menos en el momento que ejercen dichas actividades. Esto es algo que, como dijimos antes, puede ser perjudicial para los individuos, si ocurre en exceso. No obstante, si a este tipo de actividades se les reserva un tiempo y un espacio para ello -el conocido horario de trabajo-, se puede evitar caer en los niveles de alienación e irreflexión de los que habla Heidegger.

Al igual que la repetición, la generalización de las conductas sociales también cumple una función importante en la cotidianidad de las sociedades contemporáneas. Dicha generalización no necesariamente implica que los individuos que componen las sociedades estén alienados, sean irreflexivos, impropios y mantengan una postura de aproblematicidad ante su realidad. No hay que perder de vista que las sociedades

contemporáneas suelen estar compuestas por más individuos que en el pasado. La tendencia a generalizar las conductas sociales es un fenómeno que se genera en el seno de las sociedades mismas, como un mecanismo de autocontrol y educación. Estos mecanismos garantizan el orden social cotidiano, y además dotan a la vida cotidiana de una ética mínima, que se encuentra a la disposición inmediata del hombre cotidiano, para la solución de los problemas de la vida diaria. Es verdad que, como dice Heidegger, en la cotidianidad al individuo se le suele desintegrar su ser en la gran masa social, dejándose llevar por la corriente. Las acciones de los individuos en la cotidianidad están normalizadas y tipificadas, pero esta estandarización de las conductas no viene en vano. Como dijimos antes, el exceso de esto puede devenir en alienación, irreflexión e impropiedad, pero no necesariamente (y hasta podría preguntársele a Heidegger: ¿hasta que punto se apartaba él de las normas cotidianas?, y si las seguía, ¿estaba él también alienado?). Para comprender este fenómeno, hay que tomar en consideración la cantidad de individuos que comprenden las sociedades contemporáneas, y también, como señalamos al final de párrafo anterior, que la velocidad del estilo de vida cotidiana moderna se ha incrementado con el transcurrir de los tiempos. Así, la generalización de las conductas sociales, no solo garantiza el orden de la gran masa social, sino que también brinda al hombre cotidiano unas reglas de uso inmediato para la solución de sus problemas diarios, permitiéndole una respuesta rápida y poco reflexiva, aunque no por ello banal, superficial o hasta alienada, a dichas dificultades, y lo que nos parece más interesante aún: le permiten seguir formando parte del todo social.

Ahora bien, teniendo en cuenta todo lo que acabamos de decir, y sin intención

de contrariar nuestra exposición, hay un punto más que se le puede reprochar a Heidegger. Como se señaló en párrafos anteriores, una de las deficiencias de la descripción de Heidegger, y también de Sartre, a la cual pasaremos seguidamente, es su implícita pretensión de querer abarcar demasiado con ella. La descripción que hace el pensador alemán de la cotidianidad es, simplemente, demasiado general, lo que le impide "ver" algunos pequeños e interesantes detalles. A lo que deseamos llegar es a que, si bien los individuos en la cotidianidad sí tienden a seguir patrones generales de conducta y se entregan a la repetición de las actividades diarias, si acercamos el foco de la descripción, buscando más detalles, pronto podemos reparar en las particularidades individuales de cada quien en su vida diaria. Más precisamente todavía, si se estudia la vida cotidiana de cada individuo por separado -una tarea que, sin duda alguna, nunca se podría completar- pronto comenzaríamos a darnos cuenta de que cada quien se enfrenta a la cotidianidad a su manera. Y en este sentido la crítica que hace Heidegger a la existencia cotidiana perdería mucha fuerza. Como lo hemos reiterado varias veces, es verdad que en la cotidianidad los individuos tienden a respetar las conductas generales y a entregarse a actividades repetitivas, pero esto es así porque es una exigencia misma de la existencia cotidiana. No por ello quiere decir que cada individuo particular no pueda asumir, dentro de los límites de la cotidianidad, la vida de una manera auténtica, que no pueda desarrollarse (plenamente), y que no tenga momentos de lucidez y reflexione acerca del sentido y la dirección de su vida. No podemos exigirle a los individuos en la cotidianidad, como parece sugerirlo Heidegger, que reflexionen y piensen en todo momento, y que sean originales y auténticos en cada una de sus acciones y decisiones, pues de eso lo

único que puede devenir es un gran desconcierto y desorden social.

No obstante, Heidegger no se encuentra solo al cometer este desliz. Sartre, como vimos en el cuarto capítulo, también se deja llevar por la naturaleza metafísica de su descripción, tendiendo a la sobre-generalización y obviando los pequeños detalles de la cotidianidad. Esto se aprecia sobre todo cuando afirma que todas las relaciones interpersonales están condicionadas por la mala fe, y están condenadas a fracasar. Así, al igual que Heidegger, Sartre toma por hecho que en la cotidianidad los hombres están condenados a mantenerse sumidos en una postura de mala fe respecto de sí mismos, y por ende a mantenerse alienados en relación con las posibilidades de sus propias existencias y con relación a los demás. Sin embargo, mantengámonos dentro de los parámetros de lo aquí investigado respecto de Sartre, es decir, las relaciones concretas con el prójimo.

Como ya apuntamos, Sartre condena al fracaso todas las relaciones interpersonales, al menos así lo sugiere para el momento en que escribe *El ser y la nada*. Sartre, al igual que su antecesor, se deja llevar por la generalidad de su descripción, y comete el desliz de predestinar todas las relaciones interpersonales cotidianas a su propia negación. Empero, ¿hasta qué punto puede tener Sartre razón? El autor francés pareciera estar sugiriendo además, que los individuos se mantienen en una postura de impropiedad en relación con la manera en que se conducen hacia sus prójimos. Pues, en su descripción, Sartre pareciese sugerir que no existen otras maneras en que dos personas puedan relacionarse si no es a través de los modos que él describe. Su descripción de las relaciones concretas con el prójimo se convierte en la regla que siguen todos los individuos para relacionarse entre sí. No obstante, a

Sartre le podemos hacer el mismo reclamo que le hicimos a Heidegger. El pensador francés incurre en la osadía de suponer que todas las relaciones entre todos los individuos se encuentran enmarcadas dentro de los límites que él expone. Pero Sartre no considera la posibilidad de que, dentro de la cotidianidad misma, existan maneras en las cuales las personas puedan establecer relaciones auténticas y beneficiosas para el desarrollo de su existencia. Estamos seguros, como lo señalamos con Heidegger, de que si se efectuase una revisión más detallada de la cotidianidad de cada uno de los individuos, podríamos encontrar muchas maneras distintas de las que describe Sartre en las que se desenvuelven las relaciones.

Por otro lado, y también como dijimos con Heidegger, no podemos esperar que en su existencia cotidiana, los individuos cavilen sobre cada una de sus acciones. Y más aún, que se mantengan en todo momento autoconscientes ante la presencia de otros. No hay duda de que la mayoría de las veces en que nos relacionamos con nuestros prójimos en la vida diaria, lo hacemos bajo parámetros ya preestablecidos por la sociedad y la cultura a la que pertenecemos. Debemos recordar que la cotidianidad es, a la postre, aquella esfera de la vida humana donde los individuos y las sociedades se reproducen. Estos parámetros que canalizan la manera en la cual nos relacionamos unos con otros son necesarios para garantizar el orden y eficiencia de dicha línea reproductiva. El exceso de conciencia y autorreflexión en todo momento en el que nos relacionamos con nuestros prójimos podría, sin duda alguna, quebrantar dicho orden, generando, como señalamos antes, un gran desconcierto social.

Con Sambarino ocurre algo distinto, aunque no lo suficiente como para

separarlo por completo de sus dos antecesores existencialistas aquí examinados. Sabemos que la descripción que hace Sambarino es de una naturaleza completamente distinta a la de Heidegger y Sartre, orientando su interés en la cotidianidad más que todo hacia el ámbito del comportamiento moral de los individuos en sus vidas diarias. Esto, como vimos en el segundo capítulo, se debe principalmente a que la descripción que él hace de la cotidianidad la encontramos en el marco de una investigación mucho más extensa, en torno a la estructura de la eticidad. Sin embargo, no porque la exploración de Sambarino sea distinta a la de sus predecesores, quiere decir que no podamos plantearle las mismas preguntas, o al menos unas similares, tomando como punto de partida la definición que formula Taylor de la cotidianidad.

Recordemos cuáles eran las características más importantes de la descripción de la cotidianidad de Sambarino: la aproblematicidad, la indeterminación, la ambigüedad, la inconsistencia y la irreflexión. Son, como ya lo hemos señalado antes, muy similares a las que obtuvimos de la descripción de Heidegger y Sartre. Como sucedió con estos dos pensadores, por más atractivo que pueda resultar detenernos en cada una de ellas, en este momento solamente vamos a tomar algunas de estas características para analizarlas y enfrentarlas, brevemente, frente a la noción tayloriana de la cotidianidad. Las características a las que Sambarino presta más atención son la aproblematicidad y la indeterminación de la cotidianidad, las cuales están estrechamente relacionadas. Recordemos brevemente en qué consistían. La descripción que hace Sambarino, como ya sabemos, se ocupa más que todo del proceder moral cotidiano de los individuos. Al hacer su revisión de la experiencia moral cotidiana, una de las primeras cosas de las cuales se da cuenta el pensador

uruguayo es de que, en su vida diaria, los individuos no tienden a sopesar mucho el valor moral de sus acciones. Es decir, de una manera similar a la cual concluyen Heidegger y Sartre, en la cotidianidad los individuos simplemente no reflexionan. La única diferencia es que Sambarino restringe esta irreflexión al plano moral. Al no cavilar con profundidad en torno a los problemas morales que se les puedan presentar en sus vidas cotidianas, los individuos aproblematizan su cotidianidad, respondiendo de manera automática a dichas dificultades como ha sido preestablecido por viejos patrones culturales, religiosos, etc., ignorando la importancia que puedan tener.

Esta propensión a responder de manera inconsciente ante los problemas morales cotidianos conduce, a su vez, a lo que el filósofo uruguayo describe como la indeterminación de la cotidianidad. Esta indeterminación se debe, principalmente, a la amplitud que tienen los parámetros morales entre los cuales se encuentran enmarcadas las posibles acciones morales cotidianas. Como vimos en el capítulo dedicado a Sambarino, la moral cotidiana depende, en muchos casos, de preceptos morales tan elementales como la distinción entre lo bueno y lo malo, o la distinción entre lo que es deseable o no. Pero como se puede apreciar, estos principios son tan elementales que la cantidad de posibles interpretaciones de los mismos podría ser igual a la cantidad de individuos que se encuentran en la cotidianidad. Esto, como vimos con más detalle en el segundo capítulo, deviene en la indeterminación del proceder moral cotidiano.

Sambarino acierta sin duda en su descripción de la experiencia moral cotidiana. Su descripción es, quizá, aun más acertada que la de Heidegger y Sartre, porque, a pesar de que él también tiende a sobre-generalizar y a dar un valor universal

a su descripción, los límites de la misma están más restringidos, y por lo tanto obtiene una imagen más clara de su objetivo de estudio. Debemos aceptar que hay mucho de cierto en la descripción que hace el pensador uruguayo de la experiencia moral cotidiana. Es verdad, y esto es algo que ya apreciamos con las descripciones de Heidegger y Sartre, que los individuos en la cotidianidad tienden a caer en un estado de irreflexión ante su misma existencia. Es en esta irreflexión donde se origina lo que Sambarino denomina la aproblematicidad de los individuos cotidianos. Es como si en la cotidianidad los individuos fuesen incapaces de pensar profundamente en torno a problemas -en este caso morales-, y responden a ellos, no a partir de sus propios razonamientos y juicios, sino como ha sido preestablecido por la sociedad o cultura en la cual se encuentran enmarcados. Empero, por más acertada que pueda ser la descripción de Sambarino, algunas réplicas le podemos hacer.

El primer desliz de Sambarino es, al igual que sus dos antecesores, pensar que su descripción de la cotidianidad puede tener valor universal. Es decir, el pensador uruguayo, aunque no lo explicita, pretende que todas las formas de cotidianidad posibles se ajusten a la descripción que él hace de la experiencia moral cotidiana. Al hacer esto, Sambarino pierde de vista los pequeños detalles de la cotidianidad. En este momento podríamos, al igual que hicimos con Heidegger y Sartre, plantear algunas interrogantes frente a la descripción de Sambarino, para comprender aún mejor cuales son sus fallas. Por ejemplo: ¿qué sería de la cotidianidad si en todo momento sus individuos pensaran detallada y profundamente las implicaciones y consecuencias morales de cada una de sus acciones?, ¿qué sería de los individuos en la cotidianidad si no pudiesen depender de unos parámetros morales ya preestablecidos?, ¿cómo sería

una cotidianidad sin dichos parámetros?, ¿funcionarían a cabalidad los individuos que en ella se encuentran?, y más interesante aún, ¿es realmente el proceder moral de los individuos en sus vidas cotidianas indeterminado e inconsecuente, como sugiere Sambarino?, ¿es realmente la cotidianidad aproblemática?

Así como lo apreciamos en el caso de Heidegger y Sartre, uno de los problemas más grandes de la descripción de la experiencia moral cotidiana de Sambarino es que por implicación exige demasiado a los individuos. Debemos admitir, como lo hicimos con los antecesores de este pensador uruguayo, que no estamos en total desacuerdo con su descripción de la cotidianidad, pero pensamos que podría ser, si fuese el caso, reajustada. No obstante, Sambarino no se da cuenta de que en sus quehaceres de la vida diaria, los individuos no tienen ni el tiempo, ni la necesidad, de darle tanta importancia y profundidad moral a los problemas que en ella se les presentan. La cotidianidad siempre ha dotado a los individuos de una ética mínima que garantiza una solución adecuada y ajustada a los problemas que ella misma entraña. Esta ética mínima normalmente se desprende, como en algún momento lo sugiere el mismo Sambarino en su texto, de estimaciones estéticas, religiosas o cognoscitivas, que a su vez devienen de la cultura o la sociedad a la cual pertenecen aquellos individuos. Estas estimaciones estéticas, religiosas o cognoscitivas, que a la postre vienen siendo estimaciones morales, tienen dos funciones fundamentales, tanto a escala social, como a escala individual. La primera es la de garantizar, como apuntamos unos párrafos antes, la supervivencia de las culturas y las sociedades, educando a los individuos que las componen en sus tradiciones y valores internos. Y, al hacer esto, estas estimaciones morales le dan

sentido y dirección a las acciones de dichos individuos en sus vidas diarias, siendo esta la segunda función de esas estimaciones. Sambarino no da cuenta de esta importancia, ignorándola y tildando a la cotidianidad y a sus individuos de aproblemáticos e irreflexivos. Empero, como dijimos antes, no es que los individuos en la cotidianidad sean completamente aproblemáticos e irreflexivos, sino que simplemente no necesitan ser completamente reflexivos. Si en cada momento de nuestra existencia diaria sopesáramos el valor moral de cada una de nuestras acciones, se nos volvería sumamente complicada nuestra cotidianidad, por no decir insoportable. Y, seguramente, con esta reflexión y cuestionamiento moral exagerado se disolverían las sociedades y se perderían las tradiciones culturales, y con ellas la cotidianidad misma.

Además, hay que tomar en cuenta, como hicimos con Heidegger y Sartre, que la descripción de Sambarino es demasiado general. El pensador uruguayo, al igual que sus antecesores, pierde de vista los pequeños detalles de la cotidianidad. Esto no hace falta repetirlo con la misma profundidad que antes. Ya sabemos que estos pensadores no aprecian las particularidades de los individuos en la cotidianidad, y no toman en cuenta que, seguramente, la mayoría de los individuos asumen su cotidianidad de una manera distinta a los demás, diferenciándose todos entre sí. De esta manera, esa uniformidad generalizada con la cual se suelen teñir el existir cotidiano estos pensadores, se pierde de vista cuando se acerca el foco de la investigación.

A esto podemos agregar, ya para terminar con Sambarino, lo curioso que es el hecho de que él haya caído en dicha generalización, cuando su descripción vislumbra

una salida distinta. La otra característica de importancia que habíamos mencionado con respecto a la descripción de Sambarino era la indeterminación de la cotidianidad. Como dijimos antes, esta indeterminación está relacionada con, y depende de, la gran amplitud interpretativa de los principios básicos bajo los cuales se rige la moral cotidiana. El problema está, según Sambarino, en que al ser estos principios tan elementales y básicos, la cantidad de interpretaciones posibles puede ser igual al número de individuos que conforman la cotidianidad, y en este sentido la moral cotidiana desemboca en su indeterminación. Sin embargo, el filósofo uruguayo no parece darse cuenta de que esto se debe, justamente, a que cada individuo asume, a la postre, la cotidianidad de una manera distinta, y cada quien reflexiona, por poco que sea, de manera distinta a su prójimo. Así, no es en una completa indeterminación en lo que desemboca la cotidianidad, sino, siguiendo el pensamiento de Taylor, en la pluralidad. Esta pluralidad se debe justamente a la cantidad de maneras posibles que ofrece la cotidianidad de interpretar y asumir la vida que se desarrolla en su seno.

Sabemos que no todo lo que se puede decir sobre estas tres descripciones se ha dicho. Esperamos que lo que aquí hemos desarrollado con tanta brevedad arroje alguna luz sobre la relación entre filosofía y cotidianidad, que es, a la postre, con lo que estamos concluyendo nuestra investigación. Empero, hay un punto más al que deseamos regresar antes de finalizar por completo este trabajo.

Quizá una de las características que más nos llamó la atención de estos tres pensadores (Heidegger, Sartre y Sambarino), y que compartían entre sí, era el hecho de que ninguno parecía estar completamente consciente de que también ellos pertenecen a esa cotidianidad que critican, y que también, sin duda, mucho de lo que

ellos son se lo deben a la cotidianidad. Heidegger, Sartre y Sambarino se "ensañan" contra la cotidianidad y la describen siempre con términos sumamente peyorativos, como pudimos apreciar, como si gozaran de algún puesto privilegiado, exterior a la cotidianidad, que les otorga el derecho de emitir dichos juicios. Esto nos puede llevar a hacer preguntas como: en el caso de Heidegger, ¿es que acaso él no se encuentra enmarcado también dentro de la cotidianidad, de sus rutinas, sus repeticiones y sus generalizaciones? (y aquí podríamos preguntarle, ¿es que acaso para escribir un libro como *El ser y el tiempo* no se necesita de una cierta rutina diaria?), ¿cómo logra escapar de dichas rutinas, si es que lo logra, y abrazar la vida auténtica?, ¿no puede ser, acaso, que esa vida auténtica la haya logrado dentro de los parámetros mismos de la cotidianidad?; en el caso de Sartre, ¿acaso todas las relaciones que estableció con otras personas a lo largo de su vida eran alienadas e inauténticas?, ¿o es que, quizá si logró superar dicha inautenticidad, reflexionaba detalladamente en cada momento en que se estaba relacionando con alguna persona? (¿no se vuelve eso un poco pesado y complicado para hacerlo todo el tiempo en la vida diaria?), o, tomando el caso de que sea insuperable dicha inautenticidad, ¿acaso no se preguntó Sartre qué pasaba cuando dos personas, conscientes de la inevitable inautenicidad de su relación, igual seguían relacionándose?, ¿sigue siendo esa una relación inauténtica?; y por último, en el caso de Sambarino, ¿será que el pensador uruguayo estaba completamente consciente en todo momento de las implicaciones morales de sus acciones, en el contexto de su vida cotidiana?, ¿será que Sambarino cuestionaba en todo momento, inclusive cuando compraba pan y leche en la panadería, o cuando tomaba el autobús para ir a trabajar, los parámetros morales de la cotidianidad?, ¿cómo hacía para escapar de la

indeterminación y la aproblematicidad cotidiana?

Ahora, debemos recordar que lo que hemos intentado hacer hasta aquí es revisar, una vez más, las nociones de cotidianidad de Heidegger, Sartre y Sambarino, a la luz de la de Taylor. Esto, a su vez, lo hacíamos para esclarecer un poco más la relación entre filosofía y cotidianidad, cuestión que habíamos propuesto hacer desde la introducción de la investigación. Así, ahora pasamos a hacer las consideraciones finales en torno a la noción tayloriana de la cotidianidad y su aporte a la relación entre filosofía y cotidianidad.

Como puede esperarse, en lo que sigue, a Taylor lo vamos a tratar de una manera distinta a la que hemos tratado a Heidegger, a Sartre y a Sambarino. Esto se debe, principalmente, a que el pensador canadiense se aparta de la manera en que tradicionalmente ha sido tratado el tema de la cotidianidad desde la filosofía, y es, en comparación con estos tres pensadores, una excepción. En este sentido, no vamos a formular críticas en su contra, como lo hemos hecho con sus predecesores, sino simplemente mostrar cuál es su aporte a la relación entre filosofía y cotidianidad.

La gran ventaja de Taylor sobre sus antecesores es, antes que todo, la manera en la cual define la cotidianidad. De hecho, ninguno de los tres pensadores anteriores a él trabajados aquí, provee una definición precisa de lo que ellos entienden por cotidianidad, simplemente se entregan a su descripción. Taylor no. A diferencia de Heidegger, Sartre y Sambarino, el pensador canadiense comienza su investigación en torno a la vida corriente, como la llama él, dando una definición precisa de la misma. En ella, además, tiene cuidado de no emitir ningún tipo de juicio valorativo, ya sea a favor o en contra de la cotidianidad. En su definición, Taylor simplemente se limita a

decir qué entiende él por cotidianidad, no cómo es. Y en su posterior descripción de la misma hace un buen intento de mantener una postura neutral e imparcial ante la misma, sin emitir juicios valorativos. Además de su precisión e imparcialidad en su definición, como ya vimos en el tercer capítulo, Taylor tiene la ventaja de aproximarse de una manera completamente distinta a la cotidianidad que la de sus predecesores, enfocándose más que todo en la historicidad y la pluralidad de la misma.

No obstante, lo que más nos interesa en este momento es la definición misma que hace Taylor de la cotidianidad, pues es de ella de donde se desprende su posterior descripción. Como pudimos recordar unos párrafos antes, el pensador canadiense define la cotidianidad como aquella esfera de la vida humana que concierne a la producción y reproducción, tanto de la sociedad, como de los individuos que la componen, haciendo un especial énfasis en la familia y el trabajo como los mecanismos para dicha producción y reproducción. Ahora bien, esta definición abarca muchos detalles, pero Taylor parece enfocarse más que todo en la importancia que tiene la cotidianidad para la permanencia de las sociedades y los individuos. Y, sin duda, es a partir de dicha definición que cuestionamos las demás descripciones de la cotidianidad. Al desprender la cotidianidad de su cualidad reproductora de la sociedad y sus individuos, se pierde de vista lo que es, quizá, una de sus cualidades más importantes de la misma. Como habíamos definido con Heidegger, la cotidianidad es aquella esfera de la vida humana donde los individuos se encuentran, y hacen pública su existencia. Pero, bien podemos preguntar: ¿para qué se encuentran? Naturalmente, la respuesta no puede ser otra sino para producir y

reproducir la sociedad en la que viven.

Al centrar su atención en la vida familiar y el trabajo, Taylor está implícitamente haciendo referencia a la importancia que tienen la repetición y la generalización de las conductas sociales para la vida cotidiana, características ya evaluadas en los otros pensadores. Taylor enfoca su atención en la manera en que el protestantismo concibe el trabajo diario, porque quiere mostrar que, más allá de lo alienante y repetitivo que puede ser el mismo, el trabajo puede ser concebido como aquello que le da sentido a la vida cotidiana de los individuos. Sin duda alguna, para los protestantes este sentido viene dado por la su creencia en Dios. Pero no necesariamente el sentido que le da el trabajo a la vida cotidiana tiene que quedar enmarcado dentro de los límites de la religión, puede ser perfectamente extrapolado al mundo laico y no creyente, si ese fuese el caso, en donde el fin no sería satisfacer a un ente allende el mundo terrenal, sino satisfacer los deseos e intereses personales de cada quien. El problema estaría, entonces, en crear un ambiente social que produzca individuos suficientemente capaces de lograr dicha dotación de sentido por ellos mismos, evitando de esa manera que caigan en la alienación y la irreflexión total.

En el análisis que hace Taylor de la vida cotidiana protestante, quienes se ocupan de educar y preparar a los individuos de la sociedad de esa manera como acabamos de describir, son las instituciones religiosas. Estas se encargan de dotar a los individuos con unas normas de vida mínimas que les permiten, eventualmente, dotar sus vidas de sentido de manera "independiente". En este sentido, Taylor alude, primero, a la importancia que tiene la generalización de las conductas, y lo importante que esta resulta para el mantenimiento de las sociedades y sus individuos; y segundo,

a la importancia que también tiene el hecho de que los individuos enfrenten e interpreten de manera individual esos parámetros sociales, otorgándole un sentido propio a la vida cotidiana y sus actividades, a partir de la reinterpretación de los mismos. Sin embargo, frente a esto podríamos preguntar, en relación con las sociedades contemporáneas, ¿en quién recae la responsabilidad de mantener dichas normas culturales y sociales?, ¿en las instituciones educativas, gubernamentales y medios de comunicación, quizá? Pero de estas preguntas no podemos ocuparnos en este momento.

No obstante, lo que sí podemos, y debemos, decir, es que en esta labor de orientar y educar a los individuos de la sociedad, la filosofía cumple un papel fundamental. Más allá de criticar, e inclusive de querer acabar con la cotidianidad, la filosofía tiene, o al menos debería tener, el compromiso de interpretar, y reflexionar en torno a los problemas que se presentan en la cotidianidad, y el problema que esta misma puede ser como un todo. Claro está, esta no es la única función posible de la filosofía. Empero, siguiendo las palabras de Heller en su texto *La sociología de la vida cotidiana*, "la filosofía cumple al mismo tiempo las funciones de la ciencia y del arte: *es la consciencia y también la autoconsciencia* del desarrollo humano" (Heller, 1970, p. 205). En este sentido, la filosofía se vuelve el motor reflexivo de las sociedades. Allí donde el hombre cotidiano no tiene tiempo o suficientes herramientas para pensar y reflexionar sobre los problemas que se le presenta en su vida diaria, es en donde debe entrar el filósofo a cavilar. Pero esto lo tiene que hacer a sabiendas de que también él es un hombre cotidiano, que también él se levanta por las mañanas y compra el diario en el kiosco más cercano para leerlo en el camino al

trabajo, que también él debe saludar a sus compañeros de trabajo, y que también él debe sentarse todos los días a trabajar rutinariamente. Solamente en aquel momento en que la filosofía se acepte como hija y amiga de la cotidianidad, puede empezar a conversar con ella.

Bibliografía

Primaria:

Heidegger, M. (1985). *History of the Concept of Time: Prologomena.* Indiana: Indiania University Press.

Heidegger, M. (1993). *El ser y el tiempo*. México: F.C.E.

Sambarino, M. (1959). *Investigaciones sobre la estructura aporético-dialéctico de la eticidad.* Montevideo: Universidad de la República.

Sartre, J.P. (1993). *El ser y la nada.* Buenos Aires: Losada.

Taylor, C. (1996). *Fuentes del yo: La construcción de la identidad moderna.* Barcelona: Paidós.

Secundaria:

Abbey, R. (2000). *Charles Taylor.* Princeton: Princeton University Press.

Acosta Rocangliolo, Y. (1990). *Ser y valer en América Latina. Notas sobre el 'ethologismo' de Mario Sambarino*. En: *Cuadernos venezolanos de filosofía N° 3-4, año 2* (pp. 97-103). Caracas: U.C.A.B.

Ferrater Mora, J. (1994). *Diccionario de filosofía.* Barcelona: Ariel.

Haar, M. (1993). *The Enigma of Eveydayness.* En: J. Sallis, *Reading Heidegger: Commemorations* (pp. 20-28). Indiana: Indiana University Press.

Heller, A. (1970). *Sociología de la vida cotidiana.* Madrid: Taurus.

Heidegger, M. (1959). *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Taurus.

King, M. (2001). *A Guide to Heidegger's Being and Time*. New York: State University of New York Press.

Maldonado Gonzáles, C. (1997). *Clave: Diccionario de uso del español actual.* Madrid: Ediciones SM.

Sasso, J. (1990). *Estructuras de la eticidad. Una presentación de las* Investigaciones *de Mario Sambarino*. En: *Cuadernos venezolanos de filosofía, N° 3-4, año 2* (pp. 11-35). Caracas: U.C.A.B.

Schroeder, W.R. (1984). *Sartre and his Predecessors: The Self and the Other.* London: Routledge and Kegan Paul.

Thiebaut, C. (1994). *Recuperar la moral: La filosofía de Charles Taylor*. En: C. Taylor, *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós.

Weber, M. (1998). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (16ª ed.). Barcelona: Península.