

La cotidianidad

Jorge USCATESCU

Desde sus albores la filosofía no sólo tiene que plantearse la cuestión por el ser, su tema por excelencia, sino que ha de justificarse ante sí misma y ante las ciencias o saberes particulares, en la medida en que se deslinda, en primer lugar, del discurso mítico *mythos* postulando el discurso del *lógos*; en segundo lugar, de las ciencias positivas propugnando un saber radical y total, y, por último, de lo que ha dado en llamarse sucesivamente *δόξα*, sentido común, concepto natural de mundo, actitud natural, mundo de la vida o cotidianidad. En este estudio pretendo mostrar que el suelo de la filosofía, donde ésta plantea su cuestión fundamental, lo constituye precisamente aquello que se opone radicalmente a ella misma: la cotidianidad. Si la filosofía es un saber radical, tendría que obtener lo primariamente propuesto, previo a toda teoría o forma específica de saber, y ahí estaría su comienzo. Sin embargo, como la cotidianidad no es un fenómeno fácilmente accesible, habría de preparar este suelo o fundamento, con el fin de perfilarse más nítidamente y de obtener así el fundamento originario para plantear la cuestión del ser.

¿Qué es eso a lo que llamamos cotidianidad? Cotidiano es lo que pasa todos los días o cada uno de los días. Tan cotidiana es la pluma o el comunicar a alguien algún mensaje, que es el fin concreto y pragmático del escribir una carta. Al escribir una carta estoy también con alguien, su receptor, semejante a mí, capaz de entender lo que le escribo; con los otros me encuentro cotidianamente en distintas esferas o secciones de la vida cotidiana: en mi trabajo, en mi ocio, entendido como el tiempo que me queda libre después del trabajo, en mi vida familiar. Eso que hago o percibo o pienso todos los días desde mi nacimiento hasta mi muerte, incluidos ambos extremos,

puesto que, en definitiva, éstos son también posibilidades cotidianamente dadas. Ahora bien, la cotidianidad no es ni algo cotidiano, como el escribir, ni el conjunto de todos los entes que ocurren todos los días ni tampoco el conjunto de todas las posibilidades de la existencia ejercidas cotidianamente, sino justamente la índole de lo que acontece todos los días desde el nacimiento a la muerte. Con esta amplísima definición previa de cotidianidad se abarca a la totalidad de los entes, nada parece escapar al ocurrir todos los días, hasta incluso el mismo filosofar parece como una posibilidad más de la vida cotidiana incorporada al mundo del trabajo profesional. Que el filosofar sea una posibilidad de la existencia que se ejerce de modo cotidiano y que aparece en el modo cotidiano de estar en el mundo, no significa que la filosofía sólo puede ejercerse o darse cotidianamente. Lo mismo ocurre con el escribir, que puede ejercerse cotidianamente, por ejemplo, en el mundo comercial o de las relaciones económicas, o bien en la creación poética, con lo cual el escribir ejercido poéticamente ya no es algo cotidianamente dado. Conviene llamar la atención sobre el hecho de que todo planteamiento de la pregunta tiene una motivación, que encauza la pregunta de tal modo que algunos aspectos del fenómeno se verían postergados. La motivación de esta pregunta no es ni lanzar un alegato de la vida cotidiana, coherente y en la que se está a gusto, frente a la creciente tecnificación de la vida moderna, con un claro sesgo romántico, que pasaría por alto, entre otras cosas, el hecho de que la cotidianidad como modo habitual de existir no deja de incorporar elementos de la técnica, aunque se dan en la cotidianidad de un modo diverso a cómo se dan en el mundo dominado por la técnica. Ni tampoco se trata de cimentar sobre la sólida base de la cotidianidad la ciencia positiva, que entra en crisis por alejarse precisamente de la vida cotidiana¹². En Husserl la primera motivación de la pregunta por el *Lebenswelt* —término que no equivale a cotidianidad exactamente— es la crisis de las ciencias, que consiste en no haber dado respuesta a los interrogantes fundamentales del ser humano por haberse ocupado

¹ Cf. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften* § 29.

exclusivamente de los hechos². De este modo la primera motivación convierte a la cotidianidad en un tema de la fundamentación de las ciencias. Tampoco se trata de una pregunta motivada por elaborar una filosofía o teoría sobre las imágenes o concepciones del mundo (*Weltbilder*). La motivación hay que buscarla, antes bien, en preparar la donación o proposición primaria del ente en su totalidad, esto es, la más indiferenciada frente a la ciencia o a la religión o el arte en general, con el fin de elucidar el ser del ente en general. Es por ello por lo que el análisis de la cotidianidad no se pone al servicio de las ciencias positivas, guiada éstas por un interés teórico, sino que se inscribe en la cuestión acerca de la filosofía subordinándose a la pregunta por el ser en general.

Aunque esta elevación de la cotidianidad al tema previo de la filosofía no impide ni ha impedido que las ciencias positivas como la psicología, la sociología y la historia hayan acometido su estudio, la cotidianidad no se ha convertido ni en el mundo psicológico de cada uno, ni en el mundo intersubjetivo, tampoco en el entramado de instituciones sociales ni en el mundo de la cultura ni, por último en el llamado entorno cultural en su más amplio sentido. Las ciencias particulares sólo tratan aspectos de la cotidianidad extrapolándolos de modo que el fenómeno quede limitado a un solo aspecto, siendo su conjunto distorsionado. Por eso le incumbe a la filosofía dilucidar el todo del fenómeno liberándose de los sesgos característicos de los estudios dentro de las ciencias particulares.

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

² O. c., § 2.

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

De ahí se sigue que la filosofía debe asumir la tarea de obtener la cotidianidad en su originariedad, por un lado, desplazando a las ciencias positivas, que sólo aportan un enfoque parcial o sectorial de la cotidianidad, ya que son ciencias que sólo tratan de los entes; y por otro, mostrando cada una de las principales formas diferenciadas de la existencia, que carecen del grado de inmediatez y de indiferenciación de la cotidianidad: la existencia científica, religiosa, mítica, ética y estética.

En este estudio sigo el análisis que hace Martin Heidegger en su ontología fundamental de la cotidianidad³; sin embargo, una interpretación de los textos, por muy somera que sea, deja entrever que en el análisis de la cotidianidad se han deslizado elementos propios de la inautenticidad, hasta tal punto que en muchos pasajes se tiene la impresión de que la cotidianidad no es otra cosa que la inautenticidad. ¿Por qué introduce Heidegger el tema de la cotidianidad en la ontología? Si bien este asunto se acomete porque hay que analizar la estructura del estar ahí (*Dasein*) basándose en una idea de la existencia que sea indiferenciada y habitual, no hay que olvidar que el análisis del estar-ahí (*Analytik des Daseins*) no tiene otra finalidad que la de preparar el suelo o el acceso primero a los entes que van a ser interrogados para mostrar su ser. La motivación es de orden ontológico. No es menos cierto que en este análisis no se agota el fenómeno de la cotidianidad, porque sólo se destaca lo preciso para plantear la

³ SuZ § 9 y 11, 71-72; GA 21, 229-30; GA 20, § 18 b; así como las lecciones primeras de Friburgo GA 61 79-1555 y GA 63, 85-105.

cuestión del ser. Con todo, aquí se va a elaborar, partiendo de Heidegger, un concepto de la cotidianidad, por una parte, distinto del de inautenticidad, por otra, más global, ya que el análisis de *Sein und Zeit* parece restringir la cotidianidad al habérselas con los enseres o con los semejantes, cuando, en realidad, la cotidianidad es la forma de existir, el modo primordial con que el estar ahí se enfrenta a los entes en general y en su totalidad.

En la estructura de la cotidianidad tenemos el comportamiento o habérselas con los entes en general, que se compone de una percepción y de una comprensión del ser del ente, sin olvidar el elemento afectivo o temple, que aquí no se analizaría. Es un rasgo decisivo de este fenómeno que el primer ente que se da en la cotidianidad es el enser (*Zuhandenes*). El habérselas con el enser se estructura, pues, en dos momentos esenciales: la visión o percepción pragmática del enser (*Umsicht* o circumspección) y la comprensión del ser del enser en su articulación fundamental: enseridad (*Zuhandenheit*) y conformidad (*Bewandtnis*). Así, cuando recorro con la mirada circumspectiva la habitación donde estoy y dirijo mi atención a la pluma que está sobre mi escritorio, no me las he con una cosa material, que ocupa un lugar en el espacio, ni con un compuesto de moléculas con su estructura atómica, y que puede ser hecha añicos. Tampoco el enser se me propone circumspectivamente mostrándome cada uno de sus lados en escorzos a medida que lo voy rodeando, de tal forma que todos los escorzos coincidan y lo sean de una y la misma cosa preanunciándose los unos a los otros, como Husserl sostiene que ocurre en la percepción (*Logische Untersuchungen V*). Concebir el ente más próximo, el enser como un ente extenso en el espacio con una figura geométrica supone distorsionar el fenómeno introduciendo la idea de geometría euclídea. Igualmente errado es concebir el enser o la percepción cotidiana como un ente o una percepción de dos pisos: por un lado, el piso material y cósmico (la cosa natural) y, por otro, el piso con valores que se superponen a la base material, de modo que así los utensilios tengan dos estratos⁴. En este caso se trata de una subestruc-

⁴ La primera concepción es criticada en GA 61, 88; la segunda ibídem y en SuZ § 19.

ción de carácter filosófico, porque se concibe el enser como portador de valores.

Aun cuando la circumspección sea la visión natural o cotidiana, sería un modo inadecuado de descubrir la percepción cotidiana, porque, sobre todo, no sólo hay enseres. Así como vemos enseres me veo a mí mismo y a los otros, pero, en vez de ser la circumspección la que me proponga a mí mismo, y a los otros, a seres vivos es respectivamente la "introspección" (*Durchsicht*) y la conspección o mirada hacia el otro. Sin embargo, tanto la visión introspectiva como la conspectiva en cuanto que se realizan en el marco de la cotidianidad no presentan sus respectivos entes adecuadamente, sino que se ven penetrados por la circumspección, de modo que al habérmelas con la pluma como utensilio me veo a mí como quien escribe para comunicar algo a otro, pudiendo muy bien ser otro el que hiciera eso, y veo al otro o bien como aquél al que pertenece la pluma (poseedor de un utensilio) o bien como aquél a quien se dirige la carta, como mero receptor⁵. Incluso en la percepción circumspectiva los entes naturales no se ofrecen con su propio carácter, sino mediados por la idea de enseridad, de tal modo que, por ejemplo, el río se me presenta, en primer lugar, como una corriente que sirve para mover un molino o como lugar donde poder pescar. Lo natural se me propone primariamente como lo que sirve para algo. Otro tanto ocurre con los entes ideales como los números y las relaciones geométricas. En la cotidianidad o forma primera de estar en el mundo la noción de ser que precede y dirige toda la llamada percepción natural es la de enseridad o ser-para-qué, que no sólo se limita al dominio específico y propio de los enseres o instrumentos, sino que se irradia a la totalidad de los entes obscureciendo la diversidad de los modos de ser por confusión a través de la difusión circumspectiva de la enseridad a los demás modos de ser. Así pues, la percepción cotidiana como subsidiaria y dirigida por la noción de ser cotidiana impregna de su modo particular de presentar el ente a todas las miradas propias de proponer sus respectivos entes.

⁵ SuZ, 119.

En resumen, se debe distinguir la noción de enseridad o ser-para-qué y la percepción o circumspección del enser de la noción cotidiana de ser en general y de la percepción cotidiana del ente en general, cuyo origen es, como ya se ha indicado, la noción de enseridad. Conviene no obstante, hacer un precisión capital. Pudiera muy bien extraerse de lo dicho que la noción de enseridad fuera la primera noción de ser que se difundiese de tal forma que primariamente todos los entes aparecerían en su dimensión de ser para algo y que, por ende, no cupiese hablar de diversos modos de ser. Sin embargo, aunque en la propia cotidianidad la confusión de diversos modos de ser en uno solo oculta y distorsiona el darse de esos modos de ser, no los elimina, por lo que a la filosofía le incumbe la tarea, a partir de un estudio de la estructura de la existencia cotidiana, de ir distinguiendo y elaborando los diversos conceptos de modos de ser hasta llegar al concepto de ser en general, diametralmente contrapuesto al concepto cotidiano de ser por confusión. Aunque la filosofía parta de esa forma primera de existir y de la que en ella se ofrezca, no puede consistir en su mera dilucidación. Que la cotidianidad y la noción de ser cotidiano sean primeras, no quiere decir que sean originarias.

Asimismo se apunta como tarea inscrita en el estudio de la cotidianidad investigar cómo y qué es el llamado “pensar natural” o modo de pensar precientífico con sus juicios pragmáticos, sus inferencias y razonamientos, así como la imagen del mundo cotidiano⁶. En nuestra cotidianidad ni sólo miramos los enseres y los entes en general ni sólo comprendemos su ser, sino que sobre todo obramos y vemos para obrar, y en ese obrar pragmático se hace uno reflexiones sobre cómo son esos entes con los que se las ha, qué proyectos se puede trazar para el futuro. Asimismo se comprende uno a sí mismo al través de los utensilios, y de ahí se nutre la idea del *homo faber*, que se inscribe en el concepto total cotidiano del mundo, que se compone de “teorías”, de convicciones generales en que se apoya el tráfigo cotidiano con los entes.

⁶ Explícitamente sobre esta problemática cfr. M. Scheler, *Die Lehre von den drei Tatsachen* en *Gesammelte Werke X* (Nachlass I), 433-502.

La cotidianidad no sólo es la forma primordial, sino que es también la más frecuente (*zumeist*), porque el estar en el mundo no se abisma siempre ni en la ciencia ni en la religión, pero incluso el estar-ahí religioso o científico se mueve las más de las veces, mas no siempre, en la cotidianidad. El científico que practica la química, cuando está preparando las reacciones no dejaría de habérselas con la probeta en cuanto utensilio ni con la luz solar en cuanto fuente iluminadora que sirve para apreciar mejor el objeto de la química. En estos dos sentidos es la cotidianidad la más frecuente. Otro rasgo esencial de la cotidianidad es la familiaridad con que el estar ahí se mueve primariamente en un mundo en que se encuentra con entes conocidos y con los que está principalmente familiarizado de alguna manera. Esa naturalidad de los entes y de nuestro tráfago con ellos no deja de verse interrumpido de vez en cuando por distorsiones inherentes al habérselas cotidiano con las cosas, las roturas o averías en los enseres, que los hacen inservibles, o incluso la muerte de los semejantes que se aprehende cotidianamente como una falta o un hueco en el tráfago cotidiano con los demás. Tampoco la familiaridad se quiebra cuando surge de forma repentina lo extraordinario, lo asombroso, con lo que no se contaba en absoluto, o lo simplemente extraño, porque la cotidianidad integra lo absolutamente nuevo igualándolo a lo demás conocido, de tal modo que nada destaque, por ejemplo tanto en el sentido ético como en el estético.

Por esta razón la cotidianidad se caracteriza por la mediocridad —en el sentido genuino de la palabra de poco sobresaliente, adocinado y que no se sale de la media, y no en el sentido de nulidad, que no llega a la media—, el promedio, lo normal, donde hay una indiferencia tanto con respecto a las formas excelentes del existir anteriormente señaladas, cuanto a la autenticidad e inautenticidad, que son los modos en que se puede ejercer la existencia cotidiana. La cotidianidad es indiferente a todos los modos determinados de existir, que modulan las posibilidades de la existencia humana ejerciéndolas de modo diverso y diferenciado, según el sector de la realidad que abarquen, guiados por la respectiva noción de ser. Así, por ejemplo, el observar sol es uno y el mismo tanto en la forma de existir o

existencia cotidiana cuanto en el modo científico de estar en el mundo, por ejemplo, de la ciencia física, pero mientras el sol se da para el hombre que pasea por la calle o para el campesino que cultiva la tierra como una fuente de luz que hace posible el caminar o marca el comienzo y el término del trabajo agrícola, el trato del que ejerce la ciencia física con el sol presenta al sol como una masa ígnea, con un volumen mensurable que obedece a determinadas leyes astrofísicas. Mientras que en la física los objetos son electrones, protones o los quanta, en nuestra cotidianidad no se da nada de esto pues excede los límites de la percepción natural, que sólo alcanza a ver piedras, sillas, mesas pero jamás su estructura atómica a la que se llega sólo a través de un instrumentario que abre a la percepción natural un dominio al que no habría llegado por sus propias fuerzas. Así como en el caso del mito el estar ahí mítico podía en una reflexión subsiguiente explicar una acción como algo sagrado, aunque ésta no lo fuera dentro de las coordenadas de esa existencia, así también el hombre de la calle de nuestra civilización, sin formación científica, “sabe”, por los conocimientos de física modernos aprendidos durante el período de escolarización o a través de otros medios de difusión de la cultura (libros, televisión, prensa...) por ejemplo, que es la tierra la que se mueve alrededor del sol; sin embargo, en su habérselas cotidiano con el sol cuando trata de servirse de su luz para realizar cualquier quehacer, se hace cargo de los distintos lugares por los cuales se desplaza este astro en el firmamento (puesta, mediodía y ocaso). Sólo en una reflexión de carácter derivado sobre este modo primario de ver el sol, sacaría a relucir sus conocimientos de física moderna, distorsionando así la cotidianidad, que nada sabe ni de explicaciones físicas ni biológicas ni químicas. La filosofía ha de rescatar el fenómeno originario de la cotidianidad des-montando los saberes que sobre él mismo se han ido sedimentando. Aun cuando la sociología, que trata de establecer los contenidos del mundo intersubjetivo y las vigencias sociales, pueda determinar ciertamente los “saberes” ordinarios del hombre medio a través de estudios empíricos de población de acuerdo con las leyes de la estadística, no podría delimitar la cotidianidad, sino que se estaría estudiando un fenómeno

mixto y derivado de otro más originario; además, la sociología presupone la noción de cotidianidad, que ella misma es incapaz de suministrar, para poder analizar los contenidos que supone característicos de ésta. Por consiguiente, ha de notarse que no hay posibilidad que no se dé cotidianamente, aunque su modo de ejercerse no sea siempre el que marque la cotidianidad. Esto quiere decir que en los modos peculiares de existir no se abandona el modo de la cotidianidad, no se realizan posibilidades extrañas a la cotidianidad, ya que éstas no están en su número determinadas de una vez para siempre. Este modo primordial de estar en el mundo varía, en cuanto a sus contenidos, de un momento histórico a otro, de una cultura a otra, de una de una sociedad a otra.

Conviene asimismo reparar en que al estar-ahí le incumbe su propio ser, en la medida en que se comprende a sí mismo, ya sea para comprenderse a sí mismo en su propia peculiaridad y las posibilidades de su ser ejecutadas auténticamente, mirando a su propio ser, ya sea para comprenderse a sí mismo y sus posibilidades a partir de las cosas con que se las ha cotidianamente. Así pues, el ser cada uno mismo (*Jemeinigkeit*) se da respectivamente en la autenticidad o en la inautenticidad. La cotidianidad consiste en un modo indiferente a ambas (SuZ 43), porque tanto la autenticidad como la inautenticidad son modificaciones de ese suelo primordial cotidiano. Sin embargo, pese a esa indiferencia la cotidianidad, en cuanto modo primero de estar en el mundo con los enseres, dirigido por la noción de ser cotidiana que se irradia a todos los entes confundiendo todos los modos de ser, incluido el del propio estar ahí, en uno solo dominado por la enseridad, hace, por un lado, que en la versión total hacia los entes se olvide el ser, y, por otro lado, que al verse guiado por esa noción de ser cotidiana se comprende a sí mismo en su ser a partir de los enseres con que se la ha realizando inauténticamente sus posibilidades. Por esta razón la cotidianidad posee ese relapso en los entes del mundo⁷. La tendencia a ocuparse exclusivamente de los enseres y a ejecutar las posibilidades en que estos se nos proponen no como

⁷ SuZ § 38; GA 20, § 19, GA 61, 131-155 (Ruinanz).

exige nuestro modo de estar en el mundo ajustado al nuestro, sino como dictan los propios enseres no es sino el llamado relapso (*Verfallen*). En la cotidianidad esa tendencia está latente, en la inautenticidad llega a su completo desarrollo.

La coherencia del mundo cotidiano, su naturalidad, hace que en él nos encontremos a gusto, cómodos, porque sabemos a qué atenernos: todo se desarrolla regularmente, y cuando algo insólito aparece, la propia tendencia a la nivelación lo equipara a lo conocido y manejable. Pero además, el estar ahí vive, existe, con la convicción de la igualdad de lo pasado y lo venidero, puesto que de no ser así, el estar cotidiano se vería sumido en la zozobra por no saber a qué atenerse⁸. Todo ello hace que la cotidianidad se caracterice por la ingenuidad del estar ahí que vive en ella sin darse cuenta. Ese estar absolutamente vertido a las cosas (extraversión) permite que el estar ahí se desenvuelva en ella con toda naturalidad, puesto que todo es consabido, obvio. Esta obviedad de las cosas así como la certeza y certidumbre que aploma todo nuestro tráfago con los entes en general en este modo primordial de la cotidianidad no tiene nada que ver con la evidencia apodíctica ni con un conocimiento teórico ni de la existencia de las cosas ni de su esencia.

Si bien esa naturalidad con que se existe cotidianamente no descansa en ninguna tesis sobre la existencia de las cosas, frente a la certeza absoluta, en cierta forma el estar-ahí cotidiano, al no haber elegido estar en el mundo, cuenta con los entes en general, que son los que se encuentra en su mundo, se hace cargo de ellos en su tráfago. El estar-ahí cotidiano vive extravertidamente hacia los entes, ni se plantea la cuestión acerca de la facticidad tanto de los entes en cuanto factuales —lo cual sólo se da en la ciencia física— ni en cuanto enseres, tampoco cree en ella a sabiendas de que no puede alcanzar un saber cierto y apodíctico. La cotidianidad está más acá de estas cuestiones. Simplemente se cuenta con que los entes están a la mano incuestionablemente independientes de nuestro obrar sobre ellos. Desde luego el estar-ahí puede preguntarse cotidianamente si hay un

⁸ SuZ 370-371.

determinado enser que busca para hacer algo, puede incluso reflexionar sobre un enser que aún no ha sido construido o puede también tener ilusiones que le presenten enseres que no están de ninguna manera efectivamente a la mano. Pero no se afirma ni se niega el hecho de que haya entes en general —con el primado del enser sencillamente se comprende el ser de los entes articulado en modo de ser (que abarca al hecho de que es) y ser-qué, y se perciban los entes en cuanto que se cuenta con ellos. Se trata, sin duda, de un realismo natural irreflexivo, más acá de la disputa entre realismo e idealismo.

Y, sin embargo, hay un elemento o rasgo de la cotidianidad que resulta ser decisivo para poder acendrar aún más ese contar con las cosas y su realidad más acá de toda tesis o de toda duda o creencia: la facticidad del estar ahí, el hecho de que el estar-ahí existe en un mundo en el cual se encuentran los entes. El estar-ahí está ya desde siempre existiendo cotidianamente, no decide primero habérselas o no con los entes, comprender su ser o no, tampoco decide si ha de darse un mundo a sí mismo, antes al contrario, el estar-ahí está ya en el mundo, está ahí ya tratando con los entes en general. Ni se ha puesto a sí mismo, ni a los entes en general —con ello no se niega que no pueda fabricar entes, pero al fabricarlos debe contar con cosas que estaban ya a la mano y que no ha fabricado— ni al mundo, en que se encuentra primordialmente con los entes. Pues bien, ese estar arrojado al mundo, esa facticidad de su existir, muestra cómo esos entes con los que cuenta están ya ahí y serían, se las haya o no con ellos. Pero esta tesis no pertenece a la cotidianidad, sino que es de la ontología.

Esta tarea de la ontología, la labor primera, la obtención de la cotidianidad, consiste en salvar el fenómeno en un doble sentido: recuperarlo de la confusión para presentarlo en su originariedad como suelo de la existencia y del planteamiento de la cuestión ontológica, y, en segundo lugar, rebasarlo para poder construir precisamente el ser de los entes en general en su estructura, ya que la comprensión cotidiana de ser oscurece la pluralidad de modos de ser y las notas del ser en general. Si se partiese de un modo concreto de existir y de darse los entes, se estaría dando una visión sesgada del ser en general basada en un solo sector de la totalidad de los entes. Puesto que la

ontología es una ciencia crítica, que distingue y discierne, ha de investigar el ser en general en su pluralidad de modos de ser y de ser-qué al través de la indiferencia primordial de la comprensión cotidiana de ser que confunde en uno los diversos modos de ser. De ahí que la filosofía no sea un mero discurso sobre la cotidianidad, ni una alabanza de la mediocridad, frente a las formas excelentes de existir. Obtener, reducir la cotidianidad consiste, pues, en apartar de él todas las interpretaciones que lo distorsionan, y los elementos procedentes de las ciencias positivas y de la filosofía misma que en ella se hayan ido depositando. Pero además la filosofía no puede reducirse a un mero discurso sobre la cotidianidad, porque en ella no sólo se obscurece la noción de ser dificultando el planteamiento de la cuestión fundamental de la filosofía, sino que su esencial tendencia a relapsar en el ente lleva consigo el olvido del ser, con lo cual la filosofía debe analizar la cotidianidad no sólo como suelo sino como factor que oculta y distorsiona el ser en su donación. Nada más lejos de una suspensión de la cotidianidad. El estudio adecuado de este fenómeno sólo puede incumbir a la filosofía en cuanto saber no sólo radical sino también total, porque es la ciencia del ser en general de cada uno de los entes en su totalidad, y es precisamente en la cotidianidad donde se propone la totalidad de los entes con sus respectivos modos de ser. Aunque en los demás modos de existir concretos se dé el ente en general, cada modo destaca un sector de la totalidad de los entes mediante una noción previa de ese ser, mientras que el resto de los entes se dan en función de la noción de ser directriz bien diferenciada. La filosofía, al acometer el estudio de la cotidianidad, no la elimina, sino que la ejerce de modo distinto cuando reflexiona sobre ella. La filosofía no se pone "en actitud natural" para analizar la cotidianidad. En modo alguno puede tematizarse la cotidianidad en el existir cotidiano, que es pura versión a las cosas, porque las reflexiones cotidianamente realizadas se refieren siempre a los entes cotidianamente dados, nunca ni a la estructura ontológica de éstos a la propia estructura de la cotidianidad en cuanto tal.